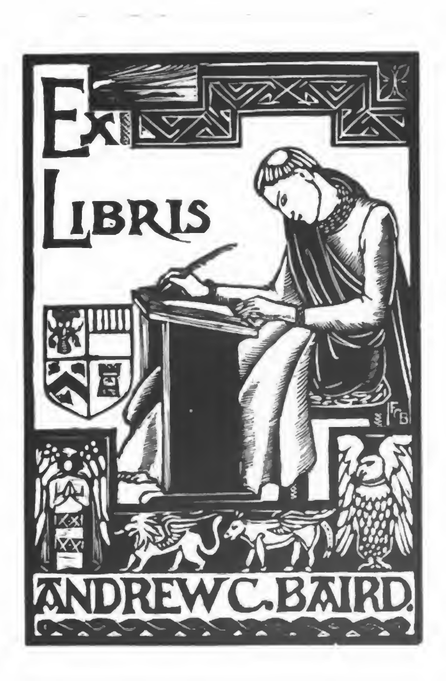
REAL-ENCYKLOPÄDIE FÜR PROTESTANTISCHE THEOLOGIE UND KIRCHE





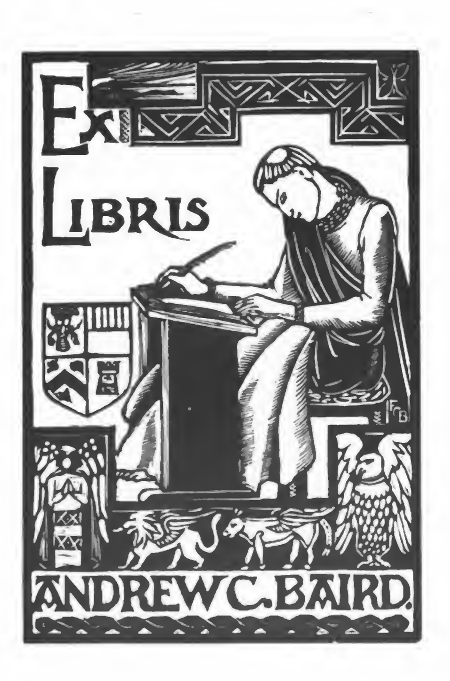



Ex
Libris
FCB
ANDREW C. BAIRD.

MACLEHOSE, GLASGOW






Ex
Libris
FrB
ANDREW C. BAIRD.

Real-Encyklopädie

für

protestantische Theologie und Kirche.

Unter Mitwirkung

vieler protestantischer Theologen und Gelehrten

in zweiter durchgängig verbesserter und vermehrter Auflage

herausgegeben

von

D. J. J. Herzog und **D. G. L. Plitt,**

ordentlichen Professoren der Theologie an der Universität Erlangen.

Vierter Band.

Eadmer bis **Geißler.**



Leipzig, 1879.

J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.



Druck

E.

Eadmer, Edmer, Ediner, Mönch in Canterbury, von Anselm v. Canterbury in so hohem Ansehen gehalten, dass er Urban II. bat, ihm denselben beizugesellen, damit er nach seinen Befehlen sein Leben ordnen sollte. Anselm bewies ihm solchen Gehorsam, dass er one seinen Befehl nicht aufstand vom Bette, ja nicht einmal im Bette sich umwendete. Er wurde 1120 zum Bischof von St. Andrews gewält, aber Mißhelligkeiten mit dem Schottenkönige Alexander bewogen ihn bald, in sein Kloster zurückzukehren. Eadmer gehört zu den bedeutendsten englischen Schriftstellern seiner Zeit. Seine Schriften sind: 1) historia novorum in 6 Büchern, sie behandelt die Geschichte der drei letzten Erzbischöfe von Canterbury, Lanfrank, Anselm, Radulf; 1623 in London v. Selden herausgegeben, auch abgedruckt unter der Gerberonschen Ausgabe von Anselms Werken. 2) Das Leben des Anselm in besonderer Bearbeitung, bei Surius und den Bollandisten zum 21. April. 3) Zwei Briefe an die Mönche von Glastonbury über den Leib des hl. Dunstan, an die Mönche zu Winchester über die Bischofswal. 4) Die Leben des hl. Bregwin, Erzbischofs von Canterbury, des hl. Oswald, Erzb. von York, des hl. Odo, Erzb. von Canterbury, sämtlich in Wartons Anglia sacra. 5) Das Leben des hl. Wilfrid v. York, bei den Bollandisten zum 24. April. 6) Außerdem einige früher fälschlich dem Anselm zugeschriebene Schriften: de excellentia b. Mariae v., de quatuor virtutibus, quae fuerunt in b. Maria v., de beatitudine coelestis patriae, de similitudinibus S. Anselmi. Warton und Cave füren noch andere Schriften an. Er starb c. 1124. **Herzog (Schöll).**

Eadmund (Edmund), 1) König und Märtyrer. Offa übergab, um sein Leben in Rom zu beschließen, die Krone von Ostangeln (die Halbinsel nördlich und östlich von Cambridge) im J. 855 an den 15järigen Eadmund. Er regierte in Demut, ein Schirm der Schwachen, Witwen und Waisen, lernte den Psalter auswendig; „sein ganzes Leben war eine Vorbereitung auf das Märtyrtum". Um 870 landeten Scharen heidnischer Dänen, erschlugen die Geistlichen, schändeten die Nonnen, verbrannten Kirchen und Wonungen. Eadmund versuchte zuerst Widerstand, lehnte die ihm gemachten Bedingungen, als seinen Untertanen und der Religion schädlich, ab, und wurde auf dem Rückzuge in einem Verstecke gefangen. Auch jetzt lehnte er die Anträge ab, „da er nie einwilligen werde, den Gott, welchen er anbete, zu beleidigen". Er wurde nun mit Ruten zerfleischt und geduldig betend dann zum Ziel ihrer Pfeile gemacht, endlich am 20. November (welcher daher sein Kalendertag ist) 870 enthauptet. Seine Reliquien wurden später auf seinem Erbgute Bury St. Eadmund (Edmundsburg) beigesetzt. Es geschahen gewönliche Wunder. An der Stelle der aus eingerammelten Bäumen erbauten Kirche fürte Kanut 1020 eine prächtige Kirche und Abtei auf. Viele Vornehme ließen sich daselbst begraben. Ein National-Konzil zu Oxford 1122 setzte das Fest des St. Eadmund unter die englischen Feiertage. Besonders verehrten ihn die Könige von England als ihren Patron, aber Heinrich VIII. ließ die Abtei zerstören, obgleich seine Schwester Katharina, Witwe Ludwigs XII. von Frankreich, daselbst begraben war. Quellen: seine Lebensbeschreibungen von Abbo, damals Mönch in Canterbury, nach Dunstans Bericht und von Joh. Lydgate. Dieser und andere sammelten die Erzälungen von seinen Wundern.

Außer ihm sind zu nennen: 2) Eadmund, König und Bekenner, und 3) der 1247 kanonisirte Eadmund, auch Engländer, welcher 1234 zum Erzbischof von

Canterbury geweiht, aber wegen seiner Verteidigung der Ansprüche der katholischen Kirche vertrieben wurde und den 16. November 1242 in Frankreich starb.

Reuchlin† (Schöll).

Ebal, s. Palästina.

Ebbo oder Ebo, Erzbischof von Rheims zur Zeit Ludwigs des Frommen, war der Son eines sächsischen Leibeigenen, um 786 geboren. Durch die besondere Gunst Ludwigs wurde er in einer Klosterschule zum geistlichen Stande erzogen und fand nach der Priesterweihe Stellung am kaiserlichen Hofe. Im J. 816 erlangte er das erledigte Erzbistum. Sodann begann er die dänische Mission, angeregt durch die Beschlüsse der Synode von Attigny (822) und gemäß dem Willen des Kaisers. Anlaſs dazu boten die Beziehungen, welche zwischen dem Dänenkönig Harald und dem Frankenreiche bereits seit längerer Zeit bestanden. Nachdem sich Ebbo persönlich in Rom den Segen und die Vollmacht des Papstes Paschalis I. eingeholt, begab er sich in Begleitung eines Mönches, des gelehrten Halitgar, und ausgerüstet mit kaiserlichen Geschenken für den Dänenkönig, nach Hadesby (Schleswig). Eine päpstliche Bulle empfahl sein Unternehmen der allgemeinen Beachtung und drohte mit dem Fluche der Kirche allen, welche die Mission hindern würden. Wichtiger war der Schutz des mächtigen Frankenreichs, dessen Oberhaupt den Dänenkönig zur Annahme des Christenglaubens auffordern ließ. Harald empfing die Fremden würdig und gastlich, gestattete ihnen die freie Predigt des Christentums im Lande, trug aber selbst aus Sorge um die Sicherheit des Thrones Bedenken, die Taufe anzunehmen. Die Wirksamkeit der Missionare war nicht one Erfolg. Zalreiche Bekehrungen kamen zu Stande, reizten aber von neuem die Unzufriedenheit der Altgläubigen, welche, von den Sönen Gottfrieds gefürt, Harald zu stürzen drohten. Daraufhin wich Ebbo aus dem gefarvollen Arbeitsfeld. Mit Gegengeschenken Haralds kehrte er an den fränkischen Hof zurück und erstattete im November 823 auf dem Reichstage zu Compiègne ausfürlichen Bericht über den Stand der dänischen Angelegenheiten. Infolge dessen ordnete der Kaiser im folgenden Frühjare eine neue Gesandtschaft nach Dänemark ab. Der Erzbischof begleitete dieselbe und eröffnete so seine zweite Missionsfart, auf welcher er, widerum mit gutem Erfolge, nach dem Norden vordrang. Er bekehrte eine große Anzal heidnischer Dänen und kaufte viele Christensklaven los. Als Zeichen der Anerkennung und zur Bestreitung der Unkosten verlieh Ludwig dem Erzbischof das Gut Wellanao, das jetzige Münsterdorf in Holstein, wo Ebbo, geschützt durch die feste Burg Essesfleth, ein Kloster, die Cella Wellana, als Stützpunkt der dänischen Mission und als Bildungsstätte für Mönche und Geistliche gründete. Als sich das Christentum tiefer im Volke verbreitete, zeigte auch der König Neigung, den vaterländischen Göttern abzusagen. Mehr noch als eigene Überzeugung trug dazu das wachsende Vertrauen auf die fränkische Hilfe und die Furcht vor den Feinden bei. Genug, Harald warf sich nunmehr gänzlich in die Arme der Franken. Dies bedeutungsvolle Ereignis dem Kaiser zu verkünden eilte Ebbo in das Frankenreich zurück. Bald darauf folgte König Harald mit seiner Familie und einem Gefolge von vierhundert Menschen an das Hoflager des Kaisers. Der Empfang der Dänen war glänzend. Alles aber überbot der Glanz der Feierlichkeiten, unter denen Harald in der St. Albanskirche zu Mainz die Taufe annahm. Damit war Ebbos Mission ruhmreich beendet; er kehrte in sein Bistum zurück, wärend im Norden Ansgar die Hauptaufgabe übernahm; vgl. Dehio, Gesch. des Erzbistums Hamburg-Bremen, Berlin 1877.

Weniger ruhmvoll und glänzend ist der Anteil, den Ebbo an den politischen Verwickelungen im Frankenreiche und an den Streitigkeiten im Schoße der kaiserlichen Familie genommen hat. Zuerst war er ein Vertrauter Ludwigs und seiner zweiten Gemalin Judith. Nach der Geburt Karls, des unerwünschten Stiefbruders der drei Söne des Kaisers aus erster Ehe, unter welche bereits das Reich verteilt war, schickte ihm die Kaiserin noch aus dem Wochenbette einen Ring, um sich und ihren Son dem Wolwollen des einfluſsreichen Erzbischofes zu empfehlen. Es ist unbekannt, was Ebbo für den jungen Karl getan und in-

wieweit er die Partei der Kaiserin am Hofe unterstützt und verstärkt hat. Als dagegen die Missstimmung der älteren Söne Ludwigs und ihr Verdruss über die Bevorzugung des Stiefbruders, über neue Teilungspläne und über das Parteitreiben, welches den Kaiser umstrickt hatte, weiter um sich griff und von dem Adel und der Geistlichkeit geteilt wurde, fing die Treue Ebbos an zu schwanken. Unter den Missvergnügten, welche vom Hofe verbannt wurden, musste auch er sich zurückziehen. Bald darauf fiel Ludwig in die Hände seines Sones Lothar. Doch gelang es ihm, sich denselben zu entwinden, und auf dem Reichstage zu Nymwegen im Herbste 830 wurden die verräterischen Bischöfe, u. a. ein Suffragan Ebbos, ergriffen und zur Absetzung verurteilt. Des Kaisers Milde gegen die Treulosen hinderte nicht, dass sich dieselben drei Jare später dem Bund der drei Söne gegen den Vater anschlossen. Diesmal fiel auch Ebbo offen von seinem Woltäter ab. Ja er war es gerade, der im Bunde mit Abt Wala aus Corbie, als sich die Heere bei Colmar auf dem Lügenfelde gegenüberstanden, die Anhänger Ludwigs durch Geschenke, Drohungen und scheinheilige Vorspiegelungen in das Lager herüberzog und also den von allen Seiten verlassenen und verratenen Kaiser in die Hände seiner Feinde brachte. Hierauf zwangen die Bischöfe den kaiserlichen Gefangenen zu schmachvoller Kirchenbuße. Auch dabei spielte Ebbo eine Hauptrolle, indem er Ludwig mit Vorwürfen und Ermanungen zusetzte, den gebeugten Büßer zur Vorlesung eines von den Bischöfen verfassten Sündenregisters nötigte, ihm den Waffenschmuck abnahm und das Bußgewand anlegte, laut verkündend, dass der Kaiser nunmehr zur Waffenfürung und damit zur Regierung unfähig geworden sei.

Allein bald wendete sich die Lage der Dinge. Pipin befreite nach Besiegung seines Bruders Lothar den Vater. Wider erhob sich der Kaiser in Kraft zu einem strengen Gericht über die Abtrünnigen. Ebbo, von Lothar für seine Dienste mit der reichen Abtei Vedast bei Arras belont, wurde als Statsgefangener nach Fulda in Gewarsam gebracht. Zwar wagte er im folgenden Jare, als in Metz die angesehensten Geistlichen die Kirchenbuße von dem Kaiser nahmen und demselben mit großen Feierlichkeiten die Krone zurückgaben, zur Versönung herbeizukommen. Allein diesmal überwog der Zorn die Schwäche des Kaisers. Auf dem Reichstag zu Diedenhofen (835) erhob Ludwig selbst die Anklage gegen den Erzbischof von Rheims, der sich so vieler und schwerer Vergehen gegen die Majestät schuldig gemacht hatte. Vergeblich rief Ebbo die Fürsprache der Kaiserin mit Übersendung des ihm einst geschenkten Ringes an. Nachdem er selbst seine Schuld vor einer bischöflichen Kommission bekannt hatte, wurde er seines Amtes entsetzt und bis zum Tode Ludwigs in Fulda gefangen gehalten, obwol sich der Papst Gregor IV. weigerte, die Amtsentsetzung zu bestätigen. — Im J. 840, als Ludwig gestorben, ließ ihn Lothar auf einer Versammlung zu Ingelheim wider lossprechen und in das Erzbistum einsetzen. Jedoch schon ein Jar später wurde er durch König Karl vertrieben. Eine Synode zu Paris untersagte ihm jeden Verkehr mit seiner früheren Diözese, und an seiner Stelle wurde Hinkmar zum Erzbischof erwält, Lothar suchte Ebbo mit den Abteien Stablo und Bobbio zu entschädigen. Als er aber auch bei diesem in Ungnade fiel, wendete er sich zu Ludwig dem Deutschen. Nur dem Mitleid des deutschen Königs hatte es Ebbo zu verdanken, dass er sein wechselvolles Leben als Verweser des Bistums Hildesheim beschließen konnte. Von Krankheit, Missmut und Gram gebeugt, starb er am 20. März 851.

Ebbos Schriften sind unbedeutend: ein Indiculum Ebonis de ministris Remens. ecclesiae mit einer Dienst-, Haus- und Lebensordnung für die Kleriker, und die Apologia Archiepiscopi Remens. cum ejusdem ad gentes septentrionales legatione.

Litteratur: Gallia christiana IX.; Gousset, Les actes de la province eccles. de Rheims; Münter, Kirchengeschichte Dänemarks; Klippel, Lebensbeschreibung des Erzb. Ansgar; Harduin, Coll. Concil. IV u. V; Hefele, Conciliengeschichte; Simson, Jahrbücher des fränk. Reichs unter Ludwig d. Frommen.

Aug. Werner.

Ebed Jesu (syrisch „Knecht Gottes", arabisch ʿAbd Jeschûʿa), mit dem Beinamen Bar Brika („Son des Gesegneten"), einer der vielseitigsten nestorianischen Theologen, wurde um die Mitte des 13. Jarh. auf der Tigris-Insel Gozarta geboren. Wo er seine Studien gemacht habe, ist unbekannt; seine Schriften, besonders die dogmatischen, lassen eine eingehendere Beschäftigung mit Philosophie und Dialektik voraussetzen; auch die Werke des großen Jakobiten Barhebraeus, dessen Glanzperiode er als jüngerer Zeitgenosse miterlebte, sind ihm vertraut gewesen. Neben seiner Muttersprache war ihm das Arabische ganz geläufig und das Griechische nicht fremd. Er wurde frühzeitig zum Bischof von Sindschar und Arabien berufen; diese Stellung hatte er noch im J. 1285 inne, in welchem er als solcher eine Evangelienharmonie schrieb, deren in einer darnach gemachten Kopie der Vatikana gedacht wird. Bald darauf aber, wol noch vor 1287, wurde er durch den nestorianischen Patriarchen Jaballaha zum Metropolitan von Nisibis oder Zoba befördert, und er dankte diesem Gönner durch die Zueignung einer Gedichtsammlung „Paradies Edens" im J. 1291. Nach einer anerkannt segensreichen Wirksamkeit starb er im Anfang des Nov. 1318, in welchem Jare kurz vorher die von ihm noch besuchte Synode Timotheus II. seine beiden Bearbeitungen der Kanones als besonders empfehlenswert hervorgehoben hatte. Er hat gegen 20 Werke vorwiegend theologischen Charakters hinterlassen, darunter besonders: ein exegetisches Werk über das A. und N. T. (nicht allegorisirend, wie man seit Hottingers Angabe vielfach gemeint hat), drei dogmatische über die Fleischwerdung des Logos, über die Sakramente der Kirche und das mit großem philosophischen Geschick gearbeitete „Buch des Edelsteins über die Wahrheit des Glaubens" (syr. und lat. herausgeg. von A. Mai, Scriptt. vett. 10, 317—366), vom Verfasser auch arabisch übersetzt; gleichfalls mit dogmatischen Fragen beschäftigt sich der größere Teil seiner Briefe; mehr das praktische Leben der Kirche berüren seine homiletischen, polemischen und kirchenrechtlichen Werke, unter denen besonders seine „Abgekürzte Sammlung von Synodal-Canones" (2 Handschriften im Vatikan) und „das Buch der Ordnung der Entscheidungen und kirchlichen Gesetze" hervortreten. Ganz theologisch ist auch seine Gedichtsammlung „Paradies Edens" von 50 Gedichten, welche in die beiden Abteilungen Henoch und Elias zerfallen, in der Absicht abgefaßt, den Arabern gegenüber die Gewandtheit der syrischen Sprache zu zeigen, mit der Dreieinigkeit beginnend und mit der Auferstehung endend. (Weiteres bei Assemani, Bibl. or. 3, 1, p. 325 sqq.) Mehr das Weltliche berüren seine zwölf poetischen Traktate über alle Wissenschaften (eine Art Encyklopädie), sein „Buch der Philosophie der Griechen" und seine Auslegung des Briefes des Aristoteles an Alexander. Litterarisch wichtig ist sein gereimter Katalog von etwa 200 syrischen Schriftstellern (vortrefflich herausg. u. erläutert von Assemani, Bibl. or. 3, 1, p. 1—362), an dessen Schluss (S. 325 ff.) er auch seine Schriften aufzält. Außer diesen syr. Werken hat er sich auch im Arab. versucht, mit der schon genannten Bearbeitung seiner Glaubenslehre und mit einem nicht näher nachweisbaren historischen Buche. — Zu vergl. über ihn Assemani a. a. O., A. G. Hoffmann in Bertholdts krit. Journal 14, 288 f. und der oberflächliche Artikel von St. Martin, Biogr. univers. 12, 438.

Streng von ihm zu unterscheiden ist ein anderer Ebed Jesu, gleichfalls nestorianischer Patriarch, der im J. 1562 zu Rom seinen Glauben abschwor, s. Assemani a. a. O. 1. S. 536 f. **R. Gosche.**

Ebed Melech, s. Jeremia.

Ebenbild Gottes. Der Begriff des göttlichen Ebenbildes ist ein Grundbegriff der christlichen Anthropologie und ein sehr wichtiger Mittelbegriff für die Theologie, Christologie und Soteriologie, dessen Einfluss bis in die Eschatologie hineinreicht — wie denn seine Auffassung immer mehr oder weniger im Zusammenhang mit der der übrigen Lehren und speziell der Heilslehre gestanden ist. Ihre Wurzeln schlägt die Lehre vom göttlichen Ebenbilde in der heiligen Schrift. Im Schöpfungsberichte derselben heißt es (1 Mos. 1, 26), daß Gott bei sich gesprochen: „lasset uns Menschen machen בְּצַלְמֵנוּ und כִּדְמוּתֵנוּ (in unserem Bilde,

nach unserer Änlichkeit)", und jene erstere Fassung kehrt bei dem Akt der Erschaffung selbst (v. 27) wider, sowie auch später nach eingetretener Sünde (c. 9, 6). Zwischen צֶלֶם und דְּמוּת besteht hiebei, wie aus der Vergleichung von c. 5, 3 und 9, 6 hervorgeht, kein weiterer Unterschied als der, dass jener die konkrete, dieser die abstrakte Bezeichnung des Begriffes ist.

Dagegen weisen die gebrauchten Präpositionen auf ein zweifaches Verhältnis des Menschen zu Gott hin, indem ב ein Verwandtschaftsverhältnis mit Gott angibt, in welchem der Mensch als solcher steht, also eine seinem Wesen selbst einerschaffene, dasselbe konstituirende Beschaffenheit, dagegen כ ein Verwandtschaftsverhältnis, gemäß welchem, d. h. in der Richtung, wornach er geschaffen ist, so dass darin zugleich die Norm für seine freie Entwickelung, womit er bei der Schöpfung aber bereits in Übereinstimmung gesetzt ist, ausgesprochen liegt — jenes somit eine Änlichkeit des Menschen mit Gott, welche unveränderlich besteht, diese aber eine solche, welche er möglicherweise verlieren kann. Im Alten Testamente ist diese Unterscheidung im Gebrauch der Präpositionen durchweg festgehalten, wie aus der Vergleichung von sämtlichen oben angefürten Stellen erhellt, nur der neutestamentliche Gebrauch in Jak. 3, 9 weicht davon ab.

Wenn aber in jenem Berichte die Bestimmung zur Herrschaft über die äußere Natur unmittelbar an die Gottesbildlichkeit angefügt ist, so soll damit nicht das Wesen dieses Ebenbildes, sondern seine inbegriffene Wirkung und Folge ausgesprochen sein.

Das Neue Testament sagt ebenfalls ein Zweifaches vom Ebenbild Gottes im Menschen aus. Einerseits erkennt es im sündigen Menschen dasselbe noch an, wenn nach Luc. 3, 38 Adam, der Anfänger des Menschengeschlechts, Son Gottes genannt wird, wenn in 1 Kor. 11, 7 der Mann (im Unterschied vom Weibe und hiemit in bezug auf seine Herrscherstellung zur Welt) *εἰκὼν καὶ δόξα θεοῦ* genannt wird, wenn Jakobus (3, 9) von der Zunge sagt, dass sie die Menschen verfluche, welche nach der Änlichkeit Gottes gemacht sind, und Paulus (Ap.-G. 17, 28) den Ausspruch eines heidnischen Dichters *τοῦ γὰρ γένος ἐσμέν* aufnimmt. Anderseits aber redet das Neue Testament davon, dass wir den neuen Menschen anziehen sollen, welcher erneuert wird zur Erkenntnis nach dem Bilde des, der ihn geschaffen hat (Kol. 3, 10), und welcher nach Gott geschaffen ist in Gerechtigkeit und Heiligkeit der Warheit (Eph. 4, 24) — wobei die letzteren Worte anzeigen, dass diese Widerherstellung des göttlichen Ebenbildes nicht das Wesen des Menschen an sich, sondern die sittliche Zuständlichkeit desselben, diese aber auch in ihrem innersten Kernpunkte (v. 23 *ἀνανεοῦσθαι τῷ πνεύματι τοῦ νοός*) betreffe. Wärend aber hienach dem Menschen das göttliche Ebenbild nur innerhalb gewisser Schranken zugeschrieben wird, so heißt dagegen Jesus Christus in absoluter Weise Bild Gottes (2 Kor. 4, 4), Bild des unsichtbaren Gottes (Kol. 1, 15, vgl. Hebr. 1, 3). Und jene unsere Erneuerung zum Bilde Gottes geht eben von Ihm aus, so dass wir nach dem Bilde Gottes erneut nur werden, indem wir gleichgestaltig werden dem Bilde des Sones (*σύμμορφοι τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ* Röm. 8, 29 vgl. 1 Kor. 15, 49), was von einer Klarheit zur anderen geschieht (2 Kor. 3, 18). Und die dadurch vermittelte Vollendung besteht darin, dass wir als Kinder Gottes ihm (Gott) *ὅμοιοι* werden, indem wir ihn sehen werden, wie er ist (1 Joh. 3, 2).

Bei den Kirchenvätern finden wir die mannigfachsten Äußerungen über das Ebenbild Gottes, das sie im Gegensatz gegen einzelne Sekten (Enkratiten, Severianer) dem Manne und Weibe gleicherweise zuschreiben. Doch treffen sie im letzten Grunde darin zusammen, dass darunter die dem Menschen anerschaffenen besonderen, vor den anderen Wesen ihn auszeichnenden Vorzüge zu verstehen seien, vornehmlich Vernunft und Freiheit (Gregor. Nyss., De homin. opif. c. IV, V, or. XVI), wozu frühere lateinische Väter, wie Irenäus (adv. haer. V, 6) und Tertullian, auch Melito von Sardes, noch eine leibliche Gottänlichkeit fügen, wärend die Audianer das Ebenbild auf diese leibliche Seite beschränken (Theodoret., Hist. eccl. IV, 9), die Alexandriner hingegen, auch Augustin, es davon

ausschließen (Clemens, Strom. II, 19). Ebenso pflegen sie zugleich dem göttlichen Ebenbilde eine Beziehung auf die sittliche Seite in der Rechtbeschaffenheit vor Gott (*τελείωσις* nach Origenes) zu geben, und die Harmonie der niederen Seelenkräfte mit den höheren, sowie den Besitz der Unsterblichkeit nach Seite des Leibes und die Herrschaft über die anderen Geschöpfe (Diodor von Tarsus, Chrysostomus, Augustin) damit zu verbinden. Vielfach wird der *λόγος* als eigentliche *εἰκὼν θεοῦ* und der Mensch als *εἰκὼν τοῦ λόγου* aufgefasst (Clemens Alex.) und seine *ὁμοίωσις* in die *μετουσία τοῦ λόγου* gesetzt (Athanasius). Einzelne nehmen überdies eine Bekräftigung und Versiegelung des göttlichen Ebenbildes durch die Einwonung des heil. Geistes im Menschen an, welche sie zwar als Gabe und selbst Gnadengabe, doch aber zugleich als etwas zur Gesundheit des ganzen Menschen gehöriges betrachten (Cyrill Alex. Thes. XXXIV dial. VI). Auf diese verschiedenen Seiten wird in vielfacher Weise der Gegensatz von *εἰκών* und *ὁμοίωσις*; imago und similitudo, angewandt, den die Scholastiker schließlich dahin feststellen, dass sie unter imago, welche nach der Sünde noch, obwol geschwächt, verblieben, den Inbegriff der anerschaffenen natürlichen geistigen Kräfte, speziell Vernunft und Freiheit, und unter similitudo, welche durch die Sünde verloren worden, die gottgefällige sittliche Beschaffenheit derselben, resp. die durch die göttliche Gnade bewirkte Übereinstimmung mit dem göttlichen Willen, verstanden (Hugo Vict. de sacram. L. 1, P. 6, c. 2; Petr. Lomb. sent. L. II, dist. 16 D). Das Tridentinum erwänt des göttlichen Ebenbildes im Menschen nicht mit Worten; der catechismus Romanus aber setzt es in die eigentümlichen natürlichen Anlagen der menschlichen Seele, indem es nach den über den Leib Adams gegebenen Bestimmungen heißt: quod autem ad animam pertinet, eum (hominem) ad imaginem et similitudinem suam formavit liberumque ei arbitrium tribuit. Unter imago dei sind die natürlichen Kräfte der ratio und der voluntas befasst. Die Bestimmung des Menschen ist aber die, dass er die göttliche imago seiner Seelenkräfte durch das liberum arbitrium zur göttlichen similitudo ausbilde. Und ermöglicht ist dies dadurch, dass Gott einerseits die Triebe der Seele in der Schöpfung so temperirt hat (temperavit), dass die ratio sie beherrschen kann, und dass Gott anderseits dem Menschen das donum supernaturale der justitia originalis hinzugegeben hat (addidit). Doch ist aus dem letzten Worte zu entnehmen, dass dieses admirabile donum etwas selbständiges, zur imago nicht gehöriges sei. (Catech. Rom. I, 2, 19). Von den Theologen der katholischen Kirche pflegen die obigen Bestimmungen der Scholastik über den Unterschied von imago und similitudo festgehalten zu werden. Ferner wird die justitia originalis, als donum supernaturale, welches dem Menschen durch besondere Gnade zu teil geworden, so dargestellt, dass sie den im Wesen des Menschen bestehenden natürlichen Zwiespalt zwischen den oberen und niederen Kräften (Geist und Fleisch, Vernunft und Sinnlichkeit) ausgleiche und hiedurch in der imago die similitudo, die Richtung der Kräfte auf Gott, bewirke (Bellarmin., De gratia primi hominis V, 5).

Wärend die katholische Kirche bei diesen ihren Bestimmungen von der jetzigen durch die Sünde verursachten Wirklichkeit des menschlichen Wesens ausgeht, in bezug auf welche die Gottesgemeinschaft als ein superadditum, nicht zum Wesen des Menschen selbst gehöriges erscheinen könnte, so versetzt sich dagegen die evangelische Kirche bei ihren Bestimmungen über das göttliche Ebenbild in das ware Wesen des Menschen selbst, wodurch ihre Sätze an Einfachheit und Klarheit, wie auch an Warheit gewinnen. Von der Unterscheidung zwischen imago und similitudo, sowie von der Gottesbildlichkeit des menschlichen Wesens an sich absehend, bezieht sie das Bild Gottes auf die religiös-sittliche Beschaffenheit desselben, und mit der justitia originalis es identifizirend, setzt sie es in die innere Lebensgemeinschaft mit Gott, nämlich in: haec dona, notitiam dei certiorem, timorem dei, fiduciam dei aut certe rectitudinem et vim ista efficiendi (Apol. I, 17, cf. Form. concord. sol. decl. I, 10). Und zwar fasst sie diese habituelle Gottesbildlichkeit nicht als besondere Zugabe, sondern als einen im Wesen des Menschen begründeten und mit diesem als seine naturgemäße Beschaffenheit gesetzten Zustand auf, will aber mit der hinzugefügten Beschränkung „aut certe“ andeuten,

dass derselbe in Adam noch nicht vollendet, sondern, obwol wirklich und ungetrübt, doch nur in der Richtung und erst im Keime vorhanden gewesen sei. Übrigens wollte die evangelische Kirche mit dieser Betonung der religiös-sittlichen Seite die Gottesbildlichkeit des menschlichen Wesens an sich keineswegs leugnen, sondern im Interesse der Lehre von der Erbsünde nur dies feststellen, dass das Ebenbild Gottes im Menschen nicht bloß geschwächt, sondern wirklich verloren sei, womit sie auch nach jener Seite vollkommen im Rechte ist. (Über den konfessionellen Gegensatz vgl. J. Ad. Möhler, Symbolik oder Darstellung der dogm. Gegensätze der Kath. und Prot., und K. J. Nitzsch, Protest. Beantwortung der Symbolik Möhlers rc.). Die altkirchlichen Dogmatiker aber haben die Lehre nach der andern Seite noch weiter fortgebildet, indem sie von der imago dei specialiter accepta die generaliter accepta unterschieden, worunter sie generalem quandam analogiam cum deo, nämlich die menschliche Begabung mit Vernunft und freiem Willen, verstanden (Quenstedt, II, p. 3). Von diesem im Menschen befindlichen Ebenbild Gottes aber unterschieden sie zugleich und setzten über dasselbe diejenige Gottes-Ebenbildlichkeit, welche dem Sone Gottes von Ewigkeit zukommt, und bezeichneten sie als imago substantialis, wärend jene bloß accidentalis sei. — Der Socinianismus setzte das Ebenbild Gottes bloß in die Herrschaft des Menschen über die Tiere.

Zu einer richtigen Erfassung des göttlichen Ebenbildes ist vom Wesen Gottes auszugehen. Gott als absoluter Geist, dessen wesentliches Leben Liebe ist, kann nicht anders als sich selbst in einem ewigen Gegenstand seiner Liebe, der ihm wesensgleich ist, objektiviren. Dies ist der Son, das ewige, absolute, immanente Ebenbild Gottes. Indem aber Gott nach seiner unergründlichen, überströmenden Liebe Wesen auch außer sich hervorruft (schafft), denen er sein seliges Leben durch Aufrichtung seines Reiches mitteilen will, so kann er, als das Urbild der Vollkommenheit, nicht anders denn sein Bild selbst, wie er es ewiglich im Sone schaut, geschöpflich darstellen. Dieses geschöpfliche Ebenbild Gottes ist der Mensch. Der Mensch ist der eigentliche Gegenstand der Schöpfertätigkeit Gottes, wie dies in dem von Gott für die Erschaffung desselben besonders gefassten Entschluss angedeutet ist (1 Mos. 1, 26, vgl. Ps. 8), und die Menschheit ist berufen, die eigentliche Gliedschaft in seinem Reiche zu bilden. Die gesamte Naturwelt aber (wie in ihrer Weise auch die Engelwelt, Hebr. 1, 14) ist nur für den Menschen ins Dasein gerufen, weshalb der Mensch auch dann erst erschaffen worden, als die übrigen Geschöpfe bereits vorhanden waren; und durch ihn hindurch erst fallen die Stralen des göttlichen Bildes auch auf die Welt außer ihm. Was in den übrigen Geschöpfen nur einzeln, nur je nach dieser oder jener Seite dargestellt und ausgeprägt ist, ist in ihm (als dem μικρόκοσμος) zur höheren Einheit befasst; dies aber nur dadurch, dass in ihm (als μικρόθεος) allein das persönliche Geistesleben Gottes sich kreatürlich widerspiegelt, dass er durch direkte Einhauchung des göttlichen Lebensodems, des Geistes, eine geistige, selbstbewusste und selbstmächtige, eine persönliche Seele geworden ist. Der Mensch ist Gottes Ebenbild als Persönlichkeit. Nicht so jedoch, dass diese Gottesbildlichkeit auf die Persönlichkeit des Menschen in ihrer abstrakten Unterscheidung von seiner Natur zu beschränken wäre; sondern gleichwie Gott selbst nicht abstrakter, sondern konkreter Geist ist, stehend in der lebendigen Einheit einer unendlich reichen und herrlichen, für die irdische Naturwelt urbildlichen Fülle von Lebenskräften, so auch umfasst die Gottesbildlichkeit im Menschen zugleich dessen gesamte Natur, welche in der Fülle ihrer organischen Kräfte seinem persönlichen Wesen als homogenes Substrat des Daseins und Lebens dient. Speziell erstreckt sie sich auch auf seinen Leib als das äußere Spiegelbild und hiemit Wonung und Organ der Seele. Der Mensch ist Ebenbild Gottes in der Totalität seines Wesens. Indem der Mensch aber so in sich selbst Gottes Bild ist, wird er es zugleich auch für die Welt, welcher er als Repräsentant Gottes gegenübersteht, welcher er in relativer Weise ihr Gott ist — ein Verhältnis, worin seine nach der Schrift (1 Mos. 1, 28—30) ihm zugewiesene Herrscherstellung zur äußeren Welt ihre innere Begründung hat. Insoweit ist nun das Ebenbild Gottes

dem Menschen substantiell eigen und hiemit unvergänglich. Dieser substantiellen Seite entspricht aber auch eine habituelle. Indem nämlich Gott als Geist Liebe ist, ist der Mensch als Persönlichkeit zum Leben der Liebe bestimmt und unmittelbar in dasselbe durch die Gemeinschaft mit Gott hineingestellt (1 Kor. 8, 6). Vom Gemüt aus aber, dem persönlichen Lebenscentrum, offenbart sich die Macht der Liebe nach Seite der Erkenntnis als Warheit und Weisheit (objektiver- und subjektiverseits) und nach Seite des Willens als Freiheit und Heiligkeit (formaler- und materialerseits) — so jedoch, dass diese geistigen Zustände in ihrer ursprünglichen, anerschaffenen Unmittelbarkeit einen Zustand teils unerprobter Unschuld, teils erst sich entfaltender Keimlichkeit darstellen. Von dieser habituellen Gottesbildlichkeit ist die Gerechtigkeit, die Rechtschaffenheit vor Gott der objektive Reflex, wie die Seligkeit die subjektive Folge davon ist. Im Leibe ferner wirkt jene Gottesbildlichkeit die Unsterblichkeit (posse non mori), da die äußere Scheidung der Kräfte (der Tod) erst als Wirkung des inneren Geschiedenseins vom Lebensprinzip eintritt. Im Verhältnis zur Welt aber gewinnt der Mensch dadurch jene Herrschermacht, wornach die Welt ihm in Liebe, nicht mit Zwang untertan ist, und er vermöge seiner durchdringenden Erkenntnis ihres Wesens (1 Mos. 2, 19. 20) Gottes Willen und Leben in ihr zur Ausprägung bringen kann. Diese mit dem gottesbildlichen Wesen des Menschen ursprünglich gesetzte habituelle Seite des göttlichen Ebenbildes, welche den naturgemäßen, gesunden Bestand des menschlichen Wesens bildet, ist durch die Sünde verloren gegangen, indem das Leben der Liebe aus Gott, der innerste Nerv desselben, durch die Selbstsucht aus dem inwendigen Menschen verdrängt wurde. Widerhergestellt aber konnte es nur dadurch werden, dass das absolute Ebenbild Gottes, der Son, der Quell des Liebelebens für die Welt, in welchem (in dessen Bild) der Mensch geschaffen worden, in das Menschenwesen und zwar in die durch die Sünde entstandene Fleischesgestalt desselben eintrat. Jesus Christus, der Son Gottes im Fleische, ist die konkrete persönliche Widerherstellung des göttlichen Ebenbildes in der Menschheit. Und dadurch, dass er in seinem Fleische durch das Sünopfer seines Todes die Macht der Sünde für uns zerbrochen und in seiner Auferstehung unsere Natur zur Verklärung erhoben hat, ist die Menschheit teilhaftig worden der göttlichen Gerechtigkeit und geistlichen Herrlichkeit, die in ihm ist. Durch den heiligen Geist, welcher die Liebe Gottes in unsere Herzen ausgießt, werden wir zum Bilde Gottes erneuert in Warheit und Gerechtigkeit, bis sich einst dasselbe in uns vollenden wird und wir Gott als seine Kinder im Sone schauen werden von Angesicht zu Angesicht.

Litteratur. Tilemanni Cragii, De imagine dei in primis parentibus etc. explicatio et confessio, cum praefatione Ph. Melanthonis, Vittenbergae 1549; Georgii Zeaemanni, Controversia difficillima de imagine dei etc., Campidoni 1619; Joh. Meissneri, De protoplastis ad imaginem dei creatis; Seb. Schmidt, Tractatus de imagina dei etc., Argent. 1659; Abr. Calovii, De imagine dei in homine ante lapsum etc.; J. Gf. Körner, Diss. hist. theol. de imagine divina, Wittenbergae 1763; C. J. Nitzsch, System der christlichen Lehre, 1839, S. 187; J. T. Beck, Die christliche Lehrwissenschaft nach den bibl. Urkunden, Stuttg. 1841, I, § 19; E. Sartorius, Die Lehre von der heiligen Liebe, Stuttg. 1843, I, S. 34; H. Martensen, Die christliche Dogmatik, Kiel 1850, S. 156; J. Chr. K. Hofmann, Der Schriftbeweis, Nördl., I, S. 248—254; G. Thomasius, Christi Person und Werk, Erl. 1853, I, S. 147—224; F. A. Philippi, Kirchliche Glaubenslehre, 1857, B. II, S. 357—371; Herm. Plitt, Evangelische Glaubenslehre nach Schrift und Erfarung, 1863, I, S. 210 f.; Phil. F. Keerl, Der Mensch, das Ebenbild Gottes, 1866; C. Wittichen, Die Idee des Menschen 1868; K. F. A. Kahnis, System der lutherischen Dogmatik, 1868, S. 251 f. **Schoeberlein.**

Eber, Paul, Melanchthons „treuer Achates“, war als eines armen, aber rechtschaffenen Handwerkers Son geboren am 8. November 1511 zu Kitzingen in Franken. Nachdem er bis zu seinem zwölften Jare die Schulen seiner Vaterstadt besucht hatte, brachte ihn sein Vater nach Ansbach, wo sein strebsamer Eifer jedoch bald durch eine schwere Krankheit aufgehalten wurde. Um gepflegt zu

werden, sollte er heimreisen, wurde aber unterwegs von dem Pferd, dessen Benützung ein Reisender dem erschöpften Knaben erlaubt, abgeworfen und geschleift. Die Folge war, dass seine körperliche Entwickelung verkümmerte und er für sein ganzes Leben klein, verunstaltet und gebrechlich blieb. Indessen gab gerade diese Gebrechlichkeit den Ausschlag, dass Eber für die gelehrte Laufban bestimmt wurde. Er kam 1525 in die neuerrichtete Schule zu St. Lorenz in Nürnberg und genoss daselbst wärend 6 Jaren den gründlichen humanistischen Unterricht gediegener Lehrer, zumal des Joachim Camerarius, mit welchem er zeitlebens in freundschaftlicher Verbindung blieb. Unterstützt vom Kitzinger Rat und von einigen Nürnberger Patriziern, bezog Eber zu Ostern 1532 die Universität Wittenberg, wo Luther und Melanchthon als „Elias und Elisa dieser Zeit" ihn jeder in seiner Weise fesselten. Bald auch wandte sich dem reichbegabten und unermüdlichen Schüler die Aufmerksamkeit der Lehrer zu, und nach seiner Promotion zum Magister zog ihn besonders Melanchthon immer mehr in seine vertrauteste Umgebung, so dass er scherzweise „Philippi Repertorium" oder „Philippi Schatzkämmerlein" genannt wurde. Als er in die philosophische Fakultät eintrat, da empfahl ihn Melanchthon den Studenten durch öffentlichen Anschlag. Auch seine Verehelichung mit Helena Küffner aus Leipzig geschah 1541 unter Melanchthons Auspizien. Doch besaß Eber auch Luthers größtes Vertrauen. Als dieser bei Anlass seiner letzten Geburtstagsfeier (10. Nov. 1545) dem Freundeskreise für die Zeit nach seinem Tode düstere Kampfestage in Aussicht stellte, wandte er sich zum Schluss an Eber mit den Worten: „Du heißest Paulus, demgemäß ermane ich dich, Pauli Exempel nachzuamen und standhaft für die Erhaltung der von Paulus überlieferten Lehre besorgt zu sein." Luther scheint geant zu haben, dass Eber in der Wittenberger Kirche und theologischen Fakultät noch eine hervorragende Stellung einnehmen werde. Damals war er kaum erst nach langem Warten schließlich zum Professor der lateinischen Grammatik ernannt worden. Diese Anstellung war ihm um so erwünschter, als er bislang nur unter vielen Entbehrungen seine Familie mit Ehren hatte durchbringen können. Er hatte eine ganze Schar von Kostschülern in sein Haus aufnehmen müssen, die ihm bei seiner fast peinlichen Gewissenhaftigkeit viel kostbare Zeit raubten und oft überdies durch „seltsame Weis in moribus" große Not bereiteten.

Die Vorlesungen, welche Eber an der philosophischen Fakultät hielt, erstreckten sich über das ganze Gebiet der artes liberales. Ausgehend von dem Worte Senecas: „wir wissen das Notwendige nicht, weil wir das Unnötige gelernt haben", legte er neben gründlichen sprachlichen Kenntnissen einen besonderen Wert auf das Studium der Geschichte, zumal der vaterländischen, und der Naturwissenschaften. Diesen Disziplinen gehören auch seine ersten Schriften an: ein Leitfaden der Geschichte des jüdischen Volkes vom Exil bis zur Zerstörung Jerusalems, welcher gute Auszüge aus Philo, Josephus und den Kirchenvätern enthält; ein historischer Kalender, welcher die römische Heiligen-Mythologie durch geschichtliche Data zu verdrängen bestrebt war, und bis ins 17. Jarhundert zalreiche Ausgaben erlebte, und eine naturgeschichtliche Handkonkordanz. Neben dieser vielseitigen wissenschaftlichen Tätigkeit beteiligte Eber sich mit großem Fleiß und Geschick an der geschäftlichen Leitung der Universität, zu deren höchsten Ämtern er widerholt berufen wurde. Er hatte sich durch die Mannhaftigkeit, mit welcher er wärend der Kriegsjare 1546 und 1547 neben Bugenhagen und Cruciger in Wittenberg ausgeharrt, das höchste Ansehen unter seinen Kollegen erworben.

Nach Johann Forsters Tod erhielt Eber 1557 die Professur für das Alte Testament und das Predigtamt an der Schlosskirche, musste jedoch schon im folgenden Jare das letztere Amt mit der durch Bugenhagens Tod vakant gewordenen höchsten geistlichen Stelle eines Stadtpfarrers von Wittenberg und Generalsuperintendenten des Kurfürstentums vertauschen. Alle diese Ämter drückten den bescheidenen und von einem schwächlichen, missgestalteten Körper gehemmten Mann um so mehr, als er sich nun bald seines verehrten Beraters beraubt sah. Nicht umsonst graute ihm besonders vor den theologischen Streitigkeiten. Er hatte schon, als er mit Melanchthon an dem zweiten Wormser Kolloquium von 1557

teilgenommen, zu sehen Gelegenheit gehabt, was es mit den „greulichen Spaltungen in unseren der Augsburgischen Konfession zugetanen Kirchen“ auf sich habe. Und nun sollte gerade er, der zwar persönlich gediegenste, aber für dogmatische Auseinandersetzungen durchaus nicht disponirte Philippist, der offizielle Vertreter der wittenbergischen Theologie werden, namentlich auch den Tübingern gegenüber, die in Dresden unaufhörlich Misstrauen gegen Wittenberg säeten und ihm so vielen Verdruss bereiteten. Er pflegte darum auch die dortige Theologie die „tückingische“ zu nennen. Doch ließ er sich nie auf die Dauer verbittern und es ist charakteristisch, wie er in seiner bezüglichen Hauptschrift „Unterricht und Bekenntnis vom heiligen Sakrament des Leibes und Blutes unseres Herrn Jesu Christi“ (Witt. 1562; später lateinisch; in beiden Sprachen öfters aufgelegt) seine Anschauungen dahin formulirt: „wir glauben, dass im Abendmal nicht allein das Brot, sondern auch der ware Leib Christi gegenwärtig sei, gegeben und genossen werde, aber doch nicht fleischlicher, empfindlicher, natürlicher Weise, sondern verborgener und unerforschlicher Weise, die allein der Glaube aus dem Wort Christi festiglich schließen und für gewiss halten soll, die wir aber zu erforschen weder vermögend noch befugt sind, sonst lauft es hinaus auf unnötige Subtilität und fürwitzige Disputation“. Hiebei blieb Eber stehen und damit hat er sich im Abendmalsstreit zwar durchaus kein dogmengeschichtliches, wol aber das kirchengeschichtliche Verdienst erworben, die Unterscheidung zwischen Wesentlichem und Unwesentlichem betont und dem leidenschaftlichen Parteigezänke nach Kräften entgegengearbeitet zu haben. Auch dem praktischen Rigorismus war er gänzlich abhold, zumal subjektiven Exkommunikationsgelüsten einzelner Pastoren; so schreibt er 1564: „wenn man sollt inquiriren und die, so über fünf oder sechs vom Hundert gewinnen, exkommuniziren, was wollten wir endlich für Kommunikanten behalten?“ Zu seinem größten Verdruss musste Eber am Ende seines Lebens noch einmal gegen die Flacianer in die Schranken treten und fast ein halbes Jar lang an dem gänzlich fruchtlosen Altenburger Gespräch unter „harten Köpfen und vergällten Herzen“ ausharren.

Mehr als die vielen Fakultätsgutachten, die er zumeist für Kurfürst August über dogmatische Streitfragen verfassen musste, freute ihn der Auftrag seines Landesherrn, „die alte lateinische Version des Alten Testamentes *), die oftmals weit von den Quellen abgeht, nach dem hebräischen Text so zu korrigiren, dass dieselbe mit D. Martin Luthers Verdollmetschung, welche sehr genau nach dem Hebräischen gemacht ist, aufs gewissfeste übereinstimmt“. Das Werk erschien unter dem Titel: Biblia latina, quibus exhibetur quidem versio vulgata, ita autem correcta, ut nova fere esse videatur. Addita est ipsa Lutheri versio germanica opusque susceptum auctoritate Augusti Electoris Saxoniae. Vitemb. 1565. (Eine zweite Ausgabe besorgte 1574 P. Crell, der sie von vielen Druckfehlern reinigte). Eber selbst hielt diese mühevolle Bearbeitung der Vulgata, mit Hilfe welcher Kurfürst August, „one die heidnischen Autoren benützen zu müssen“ (!), das Lateinische zu erlernen wünschte, für sein Hauptwerk. Als er nicht gebürend dafür honorirt wurde, beschwerte er sich, der Kurfürst lasse die großen Leithunde zu Hof alles in einen Rachen verschlingen, und bat auch seinen treuen Gönner, den Herzog Albrecht von Preußen, um eine Gratifikation. Trotzdem seine Gegner, u. a. Justus Jonas der Jüngere, sich alle Mühe gaben, ihn deshalb bei dem Herzog als einen „Weltfuchs und Geizwanst, der die Theologie nur um der Ehre, des Ansehens und Reichtums willen pflege“, zu verdächtigen, blieb derselbe ihm sehr gewogen und suchte sogar den Kurfürsten zu bewegen, ihm Eber auf drei Monate zur Ordnung der kirchlichen Verhältnisse seines Landes zu überlassen. Als dies verweigert wurde, sollte Eber wenigstens einige tüchtige sächsische Geistliche nach Preußen schicken. Allein auch diesem Wunsch konnte nicht entsprochen werden; war es doch eine der größten Sorgen Ebers, dass er die vielen von der Pest weggerafften Pfarrer gar oft „aus Not mit jungen, ungeübten

*) Das neue Testament bearbeitete Georg Major.

und bisweilen entweder allzu hitzigen oder aber allzu unachtsamen Männern ausbüßen und täglich merkliche Klagen über unordentliches Leben oder unzeitiges, unbefugtes und allzu heftiges Schelten und Disputiren der Prediger" hören musste. Tief bekümmert über die verschiedenen Notstände und Zerwürfnisse der evangelischen Kirche und überdies gebeugt durch den Tod seines „herzlieben Weibes", wünschte Eber sehnlich „als ein abgemergelter und abgetriebener Karrengaul der Arbeit entnommen zu werden". Am 10. Dezember 1569 wurde seine Bitte erfüllt. Von den nach seinem Tode herausgegebenen Predigten wurden besonders die Katechismuspredigten um ihrer Klarheit und körnigen Volkstümlichkeit willen sehr geschätzt. In der ganzen evangelischen Kirche aber lebt Ebers Andenken besonders durch die drei Lieder fort: „Helft Gottes Güte preisen", „Herr Jesu, wahrer Mensch und Gott" und „Wenn wir in höchsten Nöten stehn".

Litteratur. Sixt, Dr. Paul Eber, Freund und Amtsgenosse der Reformatoren (1843) und Paul Eber, ein Stück Wittenberger Lebens aus den Jahren 1532 bis 1569 (1857); Pressel, Paul Eber (Väter und Begründer der luther. Kirche VIII, 1862); Voigt, Briefwechsel der berühmtesten Gelehrten des Zeitalters der Reformation mit Herzog Albrecht von Preußen, 234 ff., 400 ff.; Koch, Geschichte des Kirchenliedes I, 271 ff. Ferner: Köstlins Luther, Bretschneiders corpus reformatorum, Melchior Adams vitae germ. theol., Strobels neue Beiträge I, 1, 125 u. 156 und (cum grano salis!) Döllingers Reformation II, 155 ff.

Bernhard Riggenbach.

Eberlin, Johann, ein namhafter und sehr origineller Beförderer der Reformation, stammte aus Günzburg in Schwaben, wo er zu Anfang der zweiten Hälfte des 15. Jarh. geboren worden. Die frühesten Nachrichten über ihn finden wir in den Baseler Universitätsakten; hier wird er bei seiner Immatrikulation 1489 als presbyter Augustensis dioeces. und bei seiner Promotion zum Baccalaureus 1490 als Ingelstattensis, d. h. als einer, der vorher zu Ingolstadt studirt hat, aufgefürt. Zum Magister ist er ebenfalls in Basel 1490 unter dem Dekanat seines Landsmannes, des Christian Hemmerlin von Günzburg, Dekans der via realistarum, promovirt worden. Von der klassischen Bildung, die er wärend seiner Studienzeit erworben, hat Eberlin am Ende seines Lebens eine gediegene Probe abgelegt durch eine (zwar nur im Manuskript) noch vorhandene Übersetzung der Germania des Tacitus, vermehrt durch treffende Parallelstellen über „der teutschen Nation Gelegenheit, Sitten und Gebrauchen" aus anderen spätrömischen Autoren. Die Hauptmomente seines Lebens lagen freilich von solchen philologischen Studien weit ab. Zunächst finden wir ihn wider als weit und breit geschätzten Prediger des Barfüßerklosters zu Tübingen. Wann er in den Franziskanerorden eingetreten, ist unbekannt; jedenfalls war er bald eines der hervorragendsten Glieder der süddeutschen Provinz und einer der begeistertsten Lobredner der „Tandmähre Francisci". Durch seinen agitatorischen Eifer für den Orden zog er sich die Feindschaft des Landvogts und der großen Doctores der Universität zu, und es waren höchstwarscheinlich deren Vorstellungen bei den Ordensoberen, welche seine Versetzung nach Ulm zur Folge hatten. Hier kam es bei ihm in den Jaren 1519—1521 durch Luthers Schriften zu einem inneren Bruch mit Rom und durch einen dem Jetzerhandel änlichen Skandal auch zur äußeren Entscheidung. Die kompromittirten Ordensobern drohten dem angehenden Reformator mit abermaliger Strafversetzung, und der Rat von Ulm, von den zalreichen Anhängern des populären Predigers gedrängt, versuchte vergebens den klösterlichen Intriguen Hindernisse in den Weg zu legen. Da verließ Eberlin 1521 das Kloster und begab sich nach der Schweiz, wo noch im nämlichen Jare zu Basel sein Erstlingswerk, „die fünfzehn Bundesgenossen", erschien. Diese Schrift lässt ihren Verfasser sofort als einen der hervorragendsten Volksschriftsteller der Reformation erkennen. Sie ist Karl V. zugeeignet. Und wenn es auch jetzt (namentlich seit Maurenbrechers Studien) konstatirt ist, dass Karl schon damals ganz entschieden, one jede Schwäche und one jedes Schwanken gegen die geistige Bewegung Position genommen hatte, so beweisen doch die „Bundesgenossen" ebenso sicher, dass das loyale Zutrauen der Deutschen zu ihrem jungen Kaiser noch ungebrochen war.

Daher der frische Mut, mit dem Eberlin die von den „Curtisanen und Bettelmönchen“ verschuldete allgemeine Korruption aufdeckt und sein kirchliches und socialpolitisches Reformprogramm als das Sehnen der Nation entwickelt. Steht der kritische Teil der „Bundesgenossen“ bei aller Verwandtschaft des Inhaltes doch um des daraus sprechenden ungleich tieferen sittlichen Ernstes willen hoch über den epistolae obscurorum virorum, so zeigen die positiven Vorschläge Eberlins, daſs er Luthers Reformgedanken, zumal die in der Schrift „an den christlichen Adel“ enthaltenen, durchaus selbständig verarbeitet hatte. Was das Armenwesen, das Schulwesen und die Wirtschaftspolitik anbetrifft, so eröffnen die „Bundesgenossen“ Gesichtspunkte, die teils bei Luther erst später, z. B. in der Schrift „an die Ratsherren aller Städte“ (1524), erscheinen, teils überhaupt in der gleichzeitigen Litteratur vergeblich gesucht werden, von Eberlin aber zeitlebens festgehalten, immer wider proklamirt und namentlich in seiner späteren Schrift, „mich wundert, das kein gelt im land ist“, aufs glänzendste durchgefürt worden sind. Schon die erste Publikation Eberlins erregte großes Aufsehen, sie wurde von Murner parodirt und auch von Satzger mit Erbitterung bekämpft. So stand er bereits 1522 im Vordertreffen der Reformation, und vom Sommer dieses Jares an finden wir ihn auch in persönlichem Verkehr mit den Häuptern der ganzen Bewegung. Ungefär ein Jar lang verweilte er in Wittenberg, das, was er im täglichen Umgang mit den dortigen „Erzlehrern“ gewann, sofort in die gangbare Münze plastisch, ja oft derb geschriebener Traktate umprägend. Zunächst scheint Eberlin in Wittenberg von dem Karlstadtschen Sturm- und Dranggeist erfaſst worden zu sein; die zwei Schriften „wider die schender der Creaturen Gottes durch Weihen oder Segnen“ (mit Kapitalstellen gegen Pracht in Bau und Bildwerk) und „wie gar gfarlich sey, so ein Priester kain Eeweib hat“ tragen vollständig dieses Gepräge. Bald aber lernte er, wie er selbst sagt, die Rüben von den Birnen unterscheiden und einsehen, „daſs die, welche nicht geblieben sind auf Luthers Straße und Lehre, nicht viel gutes ausgerichtet und uns mehr leichtfertig denn gottselig gemacht haben“. Nun muſste aber auch diese neu gewonnene bessere Erkenntnis sofort unter das Volk gebracht werden. Eberlin tat dies mit einer bewunderswerten Konsequenz und schonungslosen Selbstkritik in einer Reihe von Traktaten, in denen zugleich alle möglichen Zeitfragen, Klagen und Bedenken einzelner Klassen und Stände eine geistreiche Erörterung fanden. Dennoch scheint ihm eine ausschließlich litterarische Tätigkeit auf die Dauer nicht genügt zu haben. Er verließ im Sommer 1523 die Festung der Reformation und begab sich nach Basel, wo gerade damals, und zwar gerade im Barfüßerkloster, die Fluten der Bewegung hoch gingen, und von wo aus der dortige Minoritenguardian, Konrad Pellikan, alle reformatorisch gesinnten Ordensbrüder in originellster Weise zu sich eingeladen hatte. Lange dauerte indessen Eberlins Aufenthalt in Basel nicht. Als er, noch in jenem Sommer, one irgendwelche reformatorische Absicht, gesundheitshalber nach dem benachbarten Rheinfelden kam, hielten ihn Freunde der Reformation dort fest. Bald hatte er durch tägliches, zweimaliges Predigen einen so namhaften Teil der Bürgerschaft für die Sache des Evangeliums gewonnen, daſs „kein Pfaff sich durft regen“; im Stillen regten sie sich freilich umsomehr, und wuſsten es durch allerlei Intriguen dahin zu bringen, daſs Eberlin die junge Gemeinde bald sich selbst überlassen muſste. Dieselbe hielt sich trotz aller Einschüchterungen der österreichischen Regierung aufrecht. Eberlin blieb in Verbindung mit ihr, und jedenfalls ist die große Intensität seines bloß vierwöchentlichen dortigen Wirkens einer der sprechendsten Beweise für des Mannes ungewönlich gewinnendes und geisteskräftiges Wesen. Auch in Rottenburg, wohin er sich von Rheinfelden aus wandte, sammelte er die evangelisch Gesinnten wenigstens zur Feier des Abendmales in einem Privathaus und hielt ihnen bei dieser Gelegenheit eine später gedruckte Predigt über die Prinzipien der Reformation, und zwar in einem zwischen Luther und den Schweizern gut schwäbisch vermittelnden Sinne. Das Hauptziel seiner süddeutschen Visitationsreise war jedoch Ulm, wo fortwärend ein hartnäckiger Kampf zwischen den Evangelischen und den Altgläubigen bestand. Eberlin hatte denselben von Wittenberg aus mit höchstem Interesse verfolgt und nicht versäumt, augenblickliche Vorsprünge der Gegner des

Evangeliums durch zwei energische öffentliche Sendschreiben nach Kräften zu paralysiren. Um so begreiflicher ist es, dass die Altgläubigen an seinem persönlichen Widerauftreten in Ulm keine Freude hatten und sofort nach Eberlins erster Predigt dem Rat eine Bittschrift einreichten, er möge „iren usßgeloffen munch fengklich annemen oder ine zu vergennen in selbst anzunemen". Der Rat beschloss zwar, ihnen das nicht zu bewilligen, fertigte jedoch auch Eberlin, der um die Erlaubnis zu einer öffentlichen Disputation einkam, mit dem Bescheid ab, er möge „sein wesen hie verrucken". Immerhin muss Eberlin gemerkt haben, dass eine weniger anstößige Person, als er selbst in Ulm war, dort bald einen Umschwung zu Gunsten der Reformation hervorzubringen im Stande sein dürfte. Daher wandte er sich von Ulm nach Brackenheim, um den dortigen Prediger Konrad Som zu bestimmen, die Evangelisation Ulms zu übernehmen. Über die kirchliche Zukunft Ulms durch Soms Zusage beruhigt, hatte Eberlin weiter keinen Grund, sich den Verfolgungen der österreichischen Statthalterschaft auszusetzen. Er kehrte nach Wittenberg zurück und setzte seine litterarische Tätigkeit fort. In diese Zeit seines zweiten Wittenberger Aufenthalts fällt die Abfassung seines einzigen spezifisch-theologischen Werkes: „wie sich eyn Diener Gottes wortts ynn all seynem thun halten soll und sonderlich gegen denen wilchen das Evangelion zuvor nicht geprediget ist, das sie sich nicht ergern, Witt. 1525". Hatte er schon im 5. und 10. Bundesgenossen ein höchst lebensfähiges Kirchenverfassungsprojekt vorgelegt, so gibt er nun hier in dem bescheidenen Namen pastoral-theologischer Ratschläge eine vollständige theologische Encyklopädie und Methodologie. Die darin entwickelten Anschauungen über die Bibel im allgemeinen, über den Unterschied zwischen Altem und Neuem Testament, über einzelne biblische Bücher, z. B. das Buch Hiob und das Hohelied, und über einen sachlichen Stufengang bei der Verkündigung des Wortes Gottes weisen ihm in der Geschichte der protestantischen Theologie eine hervorragende Stellung an, zumal durch alle seine Schriften als goldener Faden sich ein mit besonderer ethischer Kraft gefasster Glaubensbegriff durchzieht.

Den besten Beweis seiner sittlichen Kraft und der vollständigen Unbestechlichkeit seines Urteils legte er im Bauernkrieg ab, wo er den „großen Hausen und den großen Hansen" mit der gleichen absoluten Furchtlosigkeit entgegentrat. One die Grundsätze eines echten Volksfreundes, die er im 11. Bundesgenossen in fast demokratischer Weise aufgestellt, irgendwie zu verleugnen, wandte er doch zuerst in Erfurt und dann an verschiedenen anderen Orten Thüringens alle Mittel seiner höchst wirkungsvollen Beredsamkeit an, um die gefärlichen Geister des Aufstandes zu bannen. Die vielseitigen Erfarungen, die er so wärend eines reichbewegten Lebens gesammelt hatte, konnte er am Schluss desselben als erster Ratgeber des Grafen Georg II. von Wertheim, des energischen Anhängers der Reformation, in segensreichster Weise verwerten. In dieser einflussreichen Stellung ist Eberlin bald nach 1530 gestorben.

Alles weitere in des Unterzeichneten Monographie: Johann Eberlin von Günzburg und sein Reformprogramm, Tüb. 1874, und den gehaltvollen Rezensionen dieser Schrift in den Göttinger gelehrten Anzeigen 1875 und in der Jenaer Litteraturzeitung 1876. **Bernhard Riggenbach.**

Ebioniten. Der Sektenname Ebioniten, Ebionitismus, schon von den Vätern verschieden gedeutet und gebraucht, hat auch in der neueren Zeit mancherlei Deutung und Anwendung erfaren; bald auf eine einzelne Sekte angewendet, ist er missbräuchlich von anderen weit ausgedehnt worden, sodass er am Ende nicht bloß mit Judenchristentum, sondern auch mit Urchristentum überhaupt identifizirt ist.

Es möchte wol kaum einem Zweifel unterliegen, dass der Name „Ebioniten" ebenso wie der „Nazaräer", von dem Epiphanius (adv. Haer. XXIX, 1) dieses ausdrücklich bezeugt, ursprünglich alle Christen bezeichnete. Sie hießen so, nicht weil sie an einen ärmlichen Christus glaubten, wie Gieseler (Stäudlin und Tzschirners Archiv IV, 307) den Namen zu deuten versucht hat, sondern weil sie

selbst arm waren (אֶבְיוֹן, אֶבְיוֹנִים), was besonders von der jerusalemitischen Gemeinde, in deren Umgebung der Name aufgekommen sein muſs, gilt, und weil zugleich auf Grund des alttestamentlichen Gebrauchs von אֶבְיוֹנִים und עֲנִיִּים in den Psalmen und Propheten das Armsein, Armwerden eine tiefe Bedeutung im Christentum hatte. Nicht bloß Judenchristen, auch Heidenchristen werden von den heidnischen Umgebungen als „Arme“ verhönt (vgl. Minuc. Felix, Octav. 36: „Ceterum quod plerique pauperes dicimur non est infamia nostra, sed gloria“). Dann wurde der Name, jüdischen Ursprunges, besonders Bezeichnung der Christen aus den Juden, wofür Origenes bestimmt Zeugnis gibt (c. Cels. II, 1: „Ἐβιωναῖοι χρηματίζουσιν οἱ ἀπὸ Ἰουδαίων τὸν Ἰησοῦν ὡς Χριστὸν παραδεξάμενοι“). Als das Judenchristentum dann als häretisch ausschied, wärend die Christen jüdischen Ursprunges, welche in die Entwickelung des Heidenchristentums eingingen, ihren eigentümlichen Charakter einbüßten, wurde der Name Gesamtbezeichnung des häretischen Judenchristentums, wie das besonders bei Origenes der Fall ist, der dann die feineren Unterschiede als verschiedene Parteien der Ebioniten (διττοὶ Ἐβιωναῖοι) auffaſst, wärend auch Irenäus, Eusebius und der übrigens in der Hauptsache dem Irenäus folgende Hippolyt (Pseud. Origenis Philosophumena, ed. Miller, p. 257) nur von einer Partei der Judenchristen unter dem Namen Ebioniten wissen. Erst bei den späteren Vätern, welche das in immer steigendem Maße sich zersetzende und zerklüftende Judenchristentum genauer kennen, wie Epiphanius, Hieronymus und in sekundärer Weise Theodoret, erscheint der Name Ebioniten als Name einer einzelnen, von andern, besonders den Nazaräern unterschiedenen Partei. Schon diese Geschichte des Namens, die im folgenden ihre gegenaueren Belege finden soll, widerlegt die Erklärungen der Väter, die den Namen entweder von einem gewissen Ebion als dem Stifter der Sekte (so zuerst Tertullian. de praescript. haeret. c. 38 — Lightfoot wollte den Ebion sogar im Talmud gefunden haben, wo jedoch nur ein ר' אָבִין vorkommt, vgl. Gieseler, K.G. I, 1, S. 134, Anm. 8) ableiten, oder ihn, man sieht nicht recht, wie weit spielend, wie weit ernstlich, auf die Beschränktheit der Judenchristen (Orig. Philos. l. c.) oder auf ihre ärmlichen Ansichten vom Gesetz und von Christo (Orig. c. Cels. II, 1; Euseb. h. eccl. III, 27) beziehen. Der Name ist in gewisser Weise älter als die Partei, als Gesamtname der Judenchristen, ja der Christen überhaupt; in anderem Sinne kann man aber auch sagen: die Partei ist älter als der Name, da schon eine ausgeprägte Partei der Art unter den Judenchristen vorhanden war, ehe ihnen der früher allgemein gebrauchte Name, den Justin d. Märt. noch gar nicht hat, den Irenäus und Origenes als Gesamtname gebrauchen, als besonderer Sektenname beigelegt ward.

Das Wesen des Ebionitismus und seine Geschichte, die nicht zu verstehen ist, one genauer in die Geschichte des Judenchristentums überhaupt einzugehen, ist darum so dunkel, hat zu mancherlei verschiedenen Vermutungen Anlaſs gegeben und so verschiedene, einander geradezu widersprechende Darstellungen gefunden, weil die Quellen, aus denen wir schöpfen können, nicht nur äußerst dürftig, sondern im höchsten Grade verwirrt und unklar sind, da den Vätern selbst zum teil nur dürftige Nachrichten zu Gebote standen. Wenn die späteren Väter, wie Epiphanius, die unmittelbare Anschauung voraus haben, so gehören ihre Nachrichten in eine zu späte Zeit, um daraus mit Sicherheit über den früheren Bestand des Judenchristentums im allgemeinen und der Ebioniten im besonderen urteilen zu können. Vor zwei Fehlern wird man sich in der Benützung dieser Quellen besonders zu hüten haben, und darin, daſs sie oft nicht vermieden wurden, scheint mir die Quelle so mancher Misverständnisse auf diesem Gebiete zu liegen. Einmal darf man nicht, alle Nachrichten zusammenfassend, unternehmen, ein Gesamtbild aus ihnen zu entwerfen, wobei man dann, da oft Widersprechendes vorkommt, eine Quelle vor der andern bevorzugt. Von den Vätern gibt uns jeder ein Bild der Judenchristen seiner Zeit, soweit es, freilich oft mangelhaft und dürftig genug, zu seiner Kenntnis gekommen war, und in dieser Verschiedenheit der Nachrichten spiegelt sich die Entwickelung des Judenchristentums selbst ab, so daſs sie dazu dienen

kann und muſs, die Geschichte des Judenchristentums zu erkennen. Sodann ist zu beachten, daſs die verschiedenen Parteien des Judenchristentums keineswegs so scharf von einander als besondere Sekten unterschieden gewesen sein können, wie die Väter es darstellen, die in unhistorischer Weise (das gilt besonders von Epiphanius) überall willkürlich gemachte (deshalb auch so gern von besonderen Sektenstiftern abgeleitete) Sekten sehen, scharf von einander abgegrenzt und geschieden, eine Abgrenzung, die dann oft nur von dem Berichterstatter (wir denken wider besonders an Epiphanius) hineingetragen ist. Die verschiedenen Sekten sind vielmehr nur verschiedene Parteien des stark zerklüfteten Judenchristentums, die unter sich auf Grund gemeinsamer Zucht, gemeinsamer Gesetzesübung und darum gemeinsamen Gegensatzes gegen die katholische Kirche zusammenhängen und vielfach ineinander übergehen, wärend die Unterschiede der im Judenchristentum überhaupt mehr zurücktretenden Lehre nicht stark genug waren, um wirklich geschiedene Sekten zu erzeugen; obwol man andererseits auch nicht, wie das in neuerer Zeit geschehen ist, soweit gehen darf, alle Unterschiede zu leugnen.

Soweit die Urkunden des N. T. reichen, sind wol Parteiunterschiede innerhalb des Judenchristentums zu entdecken, aber von eigentlichen Sektenunterschieden, wie überhaupt von einem häretisch gewordenen Judenchristentum, finden sich keine Spuren. Die Entstehung eines häretischen Judenchristentums oder richtiger das Häretischwerden des Judenchristentums selbst und damit seine Zerspaltung in verschiedene Sekten knüpft sich an den Untergang des jüdischen States, nicht bloß die Zerstörung Jerusalems, sondern auch die darauffolgenden Ereignisse, besonders die Gründung von Aelia Capitolina. Schon in der apostolischen Zeit stand in der Frage vom Gesetz der milderen Partei, die auf dem Apostelkonzil in der Majorität war, eine schroffere gegenüber, die pharisäischen Judenchristen, die Gegner des Paulus in Galatien und anderswo; doch war die letztere zurückgedrängt, wenn auch nie verschwunden. Das Gericht, welches jetzt über Israel erging, muſste einen großen Einfluſs üben. Das Volk als solches hatte Christum verworfen, das Judenchristentum damit seinen inneren Vorrang einstweilen eingebüßt; durch die Gründung Aelias nun auch äußerlich von der Metropole verdrängt, war es aus dem Fluſs der Entwickelung ausgeschieden. Damit beginnt das Häretischwerden und zugleich die Zersetzung in verschiedene Sekten. Ein Bewuſstsein, daſs von hier aus die sektirerische Zersetzung des Judenchristentums zu datiren ist, zeigt sich noch in der Nachricht des Epiphanius (adv. Haer. XXX, 2), daſs Ebion seinen Irrtum in Pella zuerst verbreitet habe, und in dem, was Eusebius nach Hegesipp von dem Thebutis erzält, der nach dem Tode des Symeon Urheber der Trennung zwischen den Judenchristen gewesen sein soll (Euseb. H. E. IV, 22), obwol man nicht mit Gieseler (von den Nazaräern und Ebion., Stäudlin und Tzschirners Archiv IV, 320) diese rätselhafte Persönlichkeit selbst zum Sektenstifter machen darf.

Abgesehen von der gewiſs nicht geringen Zal der Judenchristen, welche in dieser Zeit entweder ganz ins Judentum zurückfielen oder ganz ins Heidenchristentum übergingen und also beide aus dem Judenchristentum ausschieden, hatte das Gericht über Israel auf die Zurückbleibenden einen verschiedenen Einfluſs. Ein Teil blieb ganz auf dem bisher herrschenden milderen Standpunkt stehen, ein Teil (und es hatte ja nie an solchen schrofferen gefehlt) ward zur größeren Schärfung des judenchristlich-gesetzlichen Charakters fortgetrieben. Das ist die Grundteilung, welche der späteren in Nazaräer und Ebioniten zu Grunde liegt, obwol sich die Namen jetzt noch nicht finden. Die Nazaräer tragen durchweg den Charakter der Stabilität, der ihnen von ihrem Ursprunge anhaftet, die Ebioniten sind die lebendige Partei, welche deshalb auch eine Reihe von Bildungen durchläuft, das gnostische Element in sich aufnimmt und mit diesem den Universalismus (die Clement. Homilien), so freilich sich selbst aufgebend.

Maßgebend für die Unterscheidung der unter sich gewiſs nicht so scharf getrennten Parteien war das Verhalten zu den Heidenchristen und ihre Anforderungen an diese in bezug auf das Gesetz. Wärend die mildere Partei auf dem alten Standpunkte blieb, den Paulus als Apostel anerkannte, zwar für sich das

Gesetz hielt, dessen Erfüllung aber von den Heidenchristen nicht forderte, stellte die andere Partei diese Forderung mit erneuter und erhöhter Schärfe auf, verwarf Paulus als einen Abtrünnigen und schied sich damit selbst von der katholischen Kirche (denn von den Judenchristen, nicht von den Katholiken, muss die Trennung ausgegangen sein), wärend die mildere Partei noch nicht für häretisch galt. Das ist der Stand des Judenchristentums, den Justin d. Märt. vor Augen hat (Dial. c. Tr. c. 47, p. 265, 266). Bald nachher muss freilich auch die mildere Partei, hinter der raschen Entwickelung der katholischen Kirche zurückbleibend, ausgeschieden sein, noch ehe Irenäus sein Werk adv. Haer. schrieb. Dieser kennt nur ein häretisches Judenchristentum (Ebionaei I, 26), was seinen Grund allerdings teils darin haben mag, dass dem Irenäus die genauere Parteistellung nicht bekannt war, teils aber auch wol in einer auf Grund der gemeinschaftlichen Ausscheidung erfolgten weiteren Annäherung beider Parteien. Irenäus charakterisirt die Ebioniten als schroffe Judenchristen, die das Gesetz festhalten und jüdische Lebensart, den Paulus als Abtrünnigen verwerfen, wobei sie nur das Evangelium Matthäi benützen. Daneben aber tritt jetzt auch ein christologischer Irrtum schärfer hervor; sie lehren wie Cerinth und Carpokrates („consimiliter ut Cerinthus et Carpocrates“, vgl. Orig. Philosoph., ed. Miller, VII, 34, p. 257: *τὰ δε περὶ Χριστὸν ὁμοίως τῷ Κηρίνθῳ καὶ Καρποκράτει μυθεύουσιν*), leugnen die Geburt von der Jungfrau und halten Christum für einen bloßen Menschen (vgl. IV, 59; V, 11). Diese christologische Frage wird jetzt die eigentlich maßgebende, je mehr einerseits die Frage nach dem Gesetz zurücktreten musste, als alle Judenchristen ausgeschieden waren, je mehr andererseits die katholische Kirche in die christologische Entwickelung einging und deshalb auch alles vom christologischen Standpunkte aus zu betrachten sich gewönte. So fasst denn Origenes alle Judenchristen als Ebioniten zusammen, unterscheidet aber zwei Arten („*διττοὶ Ἐβ.*“ c. Cels. V, 61; „*Ἐβ. ἀμφότεροι*“ ibid. c. 65), von denen die einen die Geburt aus der Jungfrau annahmen, die anderen dagegen lehrten, Christus sei geboren wie andere Menschen (vgl. c. Cels. V, 61: „*οἱ διττοὶ Ἐβιωναῖοι, ἤτοι ἐκ παρθένου ὁμολογοῦντες ὁμοίως ἡμῖν τὸν Ἰησοῦν, ἢ οὐχ οὕτω γεγεννῆσθαι, ἀλλ' ὡς τοὺς λοιποὺς ἀνθρώπους*“). Diese zwei Arten von Ebioniten können nicht, wie Schliemann gemeint hat (die Clementinen S. 493), die gnostischen und vulgären Ebioniten sein, sondern sind vielmehr die Nazaräer und Ebioniten im engeren Sinne (vgl. Gieseler, K.G. I, 1, S. 134); und es ist im wesentlichen noch ganz der Parteiunterschied wie bei Justin, denn es bedarf ja wol nur einer Andeutung, wie die mildere und schroffere Ansicht über das Gesetz mit dem Unterschiede in der Christologie genau zusammenhängt. Ganz änlich unterscheidet auch Eusebius, H. E. III, 27, der hier wol dem Origenes folgt, zwei Klassen von Ebioniten nach demselben christologischen Gesichtspunkte.

Die ausfürlichsten Nachrichten erhalten wir von Epiphanius und zerstreut in den Werken des Hieronymus und Augustin, wo nun bestimmt Ebioniten und Nazaräer auch den Namen nach geschieden werden, wärend Theodoret (Haeret. fabb. Comp. II, 2, 3) die Nachrichten irrtümlich kombinirend, zwei Klassen Ebioniten (nach Origenes) und außerdem noch Nazaräer kennt. Sehen wir ab von den jetzt schon stark auch bei den Ebioniten eingedrungenen gnostischen Lehren (vgl. den Art. Elkesaiten), mit denen wol one Zweifel die zalreichen Waschungen und Reinigungen, die Enthaltung vom Fleischgenuss, überhaupt das enthaltsame Leben, dessen Epiphanius erwänt, zusammenhängt (vgl. Epiph. adv. haer. XXX, 2. 15, 21), so erhalten wir kaum mehr Züge zur Charakteristik der Ebioniten als bisher. Mit den Nazaräern haben sie den Chiliasmus gemein (Hieron. ad Es. 35 i. f.; 11, 15 u. a. a. O.), one dass sich hier genaueres über ihre Lehre bestimmen ließe; den Paulus verwerfen sie als Apostaten (Epiph. XXX, 16; Hieron. ad Matth. 12, 2); das Gesetz wollen sie allen Christen auflegen (Hier. ad Esai. 1, 12; Tertull. de praescr. haer. c. 33); Christum halten sie für einen bloßen Menschen, den Son Josephs und der Maria (vgl. außer den schon angefürten Stellen Epiph. XXX, 2, 34; Hier. Ep. 89 ad August; Tertull. de carne Christi 14; de virg. vel c. 6; Origenes, Hom. XVII in Lucam u. a. a. O.), weshalb

später in der Kirche änliche Ansichten als ebionitisch bezeichnet sind, wie z. B. Alexander B. von Alexandrien des Arius Lehre so nennt (vergl. Theodor. H. E. I, 3).

Zu Epiphanius Zeit wonten die Ebioniten vorzugsweise in den Ländern am toten Meer, ihren Stammsitzen Nabathäa, Paneas, Moabitis, Cochabe, aber auch in Rom und Cypern, wie wir wenigstens das Auftreten eines (allerdings stark gnostischen) Ebionitismus (Elkesaitismus) in Rom auch sonst nachweisen können. — Die eingedrungenen gnostischen Elemente zusammen mit römisch-griechischer Bildung, vielleicht auch orientalischen Elementen, vollendeten die Zersetzung des Judenchristentums. Der Ebionitismus wurde in bezug auf seine beiden Grundbestandteile, den gesetzlichen Partikularismus und die Christologie, gänzlich modifizirt; mit der Aufnahme einer spekulativen Christologie und des Universalismus hatte er sich selbst aufgegeben (vgl. d. Art. Elkesaiten). Seine höchste Blüte, die pseudoclementinischen Homilien (vgl. den Art. Clementinen), bezeichnet auch seinen Untergang.

Litteratur: Gieseler, Ueber die Nazaräer und Ebjoniten in Stäudlin und Tschirner's Archiv für ältere und neuere Kirchengeschichte, Bd. IV, Leipzig 1820, S. 279 ff.; Credner, Ueber Essäer und Ebjoniten und einen theilweisen Zusammenhang derselben, in Winers Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, Bd. I, H. 2, S. 211 ff. (Sulzbach 1829); Baur, De Ebionitarum origine et doctrina ab Essaeis repetenda (Tübinger Osterprogramm von 1831); Schliemann, „Die Clementinen nebst den verwandten Schriften und der Ebjonitismus", Hamb. 1841 (hier auch die reichlich verzeichnete ältere Litteratur); Hilgenfeld, Die Clementinischen Recognitionen und Homilien nach Ursprung und Inhalt dargestellt, Jena 1848; Ritschl, Die Entstehung der altkatholischen Kirche, S. 152 ff.; Uhlhorn, Die Homilien und Rekognitionen des Clemens Romanus (Göttingen 1854), S. 383 ff.; Herzog, Abriß der K.-Gesch. S. 76 ff. **Uhlhorn.**

Ebrard, von Béthune in der Provinz Artois. Von dem Leben dieses dem Ende des 12. und dem Anfang des 13. Jarhunderts angehörenden Schriftstellers ist beinahe nichts bekannt. Man weiß bloß, dass er sich mit Theologie und Grammatik abgegeben. Sein Hauptwerk ist der in den Schulen des Mittelalters vielgebrauchte Graecismus, ein aus mehr denn 2000 Versen bestehendes Gedicht, worin one logische Ordnung Rhetorik, Prosodie, Grammatik und Syntax abgehandelt werden. Als Theolog hat sich Ebrard durch sein Liber antihaeresis hervorgetan, das die in Flandern damals zalreichen Katharer bekämpft, und als eine der Quellen der katharischen Lehre immer noch Wichtigkeit hat. Dessen Zweck ist vorzugweise, die Bibel-Interpretation der Sekte zu widerlegen, was mitunter nicht one Glück geschieht, obgleich Ebrard selbst eine oft sehr willkürliche allegorische Auslegungsmethode befolgt. Zalreiche Citate beweisen, dass ihm einige klassische Schriftsteller, besonders Dichter, geläufig waren; der ganze Ton jedoch ist rauh und heftig, wie die Zeit, welcher die Schrift angehört. Sie wurde zuerst herausgegeben von dem Jesuiten Gretser, unter dem falschen Titel Contra Waldenses, in der Trias scriptorum contra Waldenses, Ingolstadt 1614, 4°, dann in der Bib. PP. Max. von Lyon, Bd. XXIV, und zuletzt in Gretsers sämtlichen Werken Bd. XII, Th. II. Das Buch hat zwei Anhänge: 1) einen Katalog von allerlei älteren Ketzereien, aus den Origines des Isidorus Hispal., Lib. VIII, cap. 5; 2) eine Disputatio gegen die Juden. — Einige andere diesem Verfasser zugeschriebene, großenteils unwichtige Traktate, unter andern ein Laborinthus betiteltes, Grammatik und Rhetorik behandelndes Gedicht, gehören warscheinlich einer späteren Epoche an; der Name Ebrard kommt ziemlich häufig one weitere Bezeichnung vor. **C. Schmidt.**

Echellensis, Abraham, gelehrter Maronit, hat seinen Namen von dem Ort Eckel, woselbst er im letzten Viertel des 16. Jarh. geboren wurde. Nachdem er zu Rom im Kolleg der Maroniten gebildet und zum Dr. der Theologie und Philosophie promovirt worden war, erhielt er bei der Propaganda die Professur des Syrischen und Arabischen. Im J. 1640 wurde er nach Paris zur Mitarbeiterschaft an Le Jais Polyglotte berufen; mannigfache Differenzen veranlassten ihn,

schon im folgenden Jare nach Rom zurückzukehren, doch finden wir ihn 1645 wider in Paris, vor 1653 wider in Rom, wo er hochbejart 1664 starb. A. Echellensis hat eine große Tätigkeit als Lehrer und Schriftsteller entwickelt; im ganzen aber verdient er den bitteren Tadel der Oberflächlichkeit, den J. S. Assemani öfter über ihn ausspricht. Er lieferte ein kurzes Lehrbuch des Syrischen (Rom 1628) und eine Bearbeitung des Katalogs von Ebed Jesu (Rom 1653), die aber durch die Assemanis vollständig verdunkelt wurde; mehrere Übersetzungen aus dem Arabischen nebst einigen flüchtig bearbeiteten Texten; seine Haupttätigkeit war der Pariser Polyglotte und einer polemischen Behandlung der Kirchengeschichte zugewendet. An dem syrischen und arabischen Teil der ersteren hatte vorher Gabriel Sionita mitgearbeitet, dessen wissenschaftliche Befähigung aber Le Jai bezweifelte; A. Echellensis lieferte als Rest das Buch Ruth syr., arab. und lat., und das 3. Buch der Makkabäer arabisch, wie er auch die Arbeiten des Gabriel Sionita (nicht zu dessen Unehre) zu revidiren hatte. Für diesen zurückgesetzten Gelehrten trat mit scharfer Kritik des A. Echellensis Valerian de Flavigny in drei Briefen (Paris 1646) auf, die wider eine heftige Replik von seiten des Angegriffenen (Paris 1647) hervorriefen, vgl. Le Long bei Masch, Bibl. Sacra 1, 357 sq. Einen anderen, kirchengeschichtlich-interessanten Streit hatte Echellensis mit dem Engländer J. Selden über die historische Berechtigung des Episkopats, der sich an die Darstellung der alexandrinischen Patriarchengeschichte durch Eutychius knüpfte (Eutychius, Patriarcha Alexandrinus vindicatus, Rom. 1661, 4⁰); er glaubte die von Selden daraus gezogene Folgerung für eine Art von Presbyterialverfassung widerlegen zu müssen. Noch sind zu nennen seine Ausgaben von des hl. Antonius des Großen Briefen (Paris 1641) und Sermonen u. s. w. (Paris 1646), von dem aus dem Arabischen übersetzten Chronicon orientale (des Ibn ar-Râhib, eigentlich nur eine Geschichte der alexandrinischen Patriarchen, Paris 1653, wider 1685 und vermehrt durch Assemani, Venedig 1729, Fol., als besondere Abteilung der verschiedenen Byzantiner-Ausgaben), den im Orient gültigen Konstitutionen des nicänischen Konzils (Paris 1645) und mit L. Allatius die Concordantiae nationum christianarum orientalium in fidei catholicae dogmata (Mainz 1655). — Vgl. noch Jourdain, Biograph. univers. 12, 457 sq. und Gesenius bei Ersch und Gruber I. Bd., 30, 360. **R. Gosche.**

Eck, Johann, hieß eigentlich Johann Maier und wurde zu Eck an der Günz, wo sein Vater Dorfamtmann war, den 13. Nov. 1486 geboren. Durch seines Vaters Bruder Martin Maier, Pfarrer zu Rottenburg am Neckar, wurde er frühzeitig mit einigen Klassikern, mit vielen Scholastikern und, wenn man seinen eigenen Angaben trauen darf, mit der ganzen Bibel bekannt gemacht. Dieser Oheim gab ihm auch die Mittel zu sehr umfassenden Universitätsstudien. Nachdem er sich ein Jar lang in Heidelberg aufgehalten, wurde er zu Tübingen im Frühling 1499 immatrikulirt, im Oktober desselben Jares zum Baccalaureus und im Januar 1501 zum Magister promovirt. Er fing nun an Theologie zu studiren. Dass er den Jakob Lemp, der seinen Zuhörern die Transsubstantiation auf einer Tafel mit Kreide demonstrirte und später aus bloßer Opposition gegen Luther die Briefe Pauli nicht mehr leiden mochte, mit Nutzen hörte, hat der Erfolg gezeigt. Indessen bot Tübingen damals auch ungleich Besseres; so wurde Eck durch den gelehrten Konrad Summenhart in das Studium der hebräischen Sprache und in neue volkswirtschaftliche Anschauungen eingefürt und genoss auch den Unterricht des von ihm damals sehr verehrten Paul Scriptoris, eines stillen Reformators vor der Reformation. Als die Pest im Herbst 1501 in Schwaben zu wüten anfing, sandte ihn sein besorgter Oheim nach Köln, wo der Thomist Theodorich von Süstern und Arnold von Tongern, der Inquisitor Reuchlins, seine Lehrer waren. Indessen vertrieb ihn schon im Sommer 1502 die Pest auch aus Köln. In den folgenden acht Jaren lebte er zu Freiburg im Breisgau zunächst als Schüler des Theologen Northofer, des Juristen Zasius und des Encyklopädisten Gregor Reysch, bald aber auch als Vorsteher einer Burse und als Lehrer, dessen Ruf sogar Genossen einer anderen Burse anzog. In Freiburg wurde er 1506 Sententiarius und 1509, nachdem er die Priesterweihe erhalten,

auch Licentiat der Theologie; in Freiburg veröffentlichte er sein Erstlingswerk „logices exercitamenta“ und trat bei verschiedenen kirchlichen und akademischen Anlässen als glänzender Redner und gewandter Disputator auf. Allein trotz alledem konnte er dort wegen seiner maßlosen Schmähsucht zu keiner befriedigenden Stellung gelangen. Daher bewarb er sich um eine erledigte theologische Professur in Ingolstadt, und da Peutinger ihn angelegentlich empfahl, so wurde ihm dieselbe samt den Ehren und Einkünften eines Kanonikates von Eichstädt im November 1510 zu teil. Bald nach seinem Antritt zum Doktor der Theologie und zum Prokanzler befördert, hat Eck bis an sein Ende, mithin wärend mehr als 30 Jaren, die Universität Ingolstadt vollständig beherrscht. Am liebsten freilich hätte er die ganze gelehrte Welt zu seinen Füßen gesehen. Wenigstens gab er sich alle erdenkliche Mühe, den Erdkreis seines Ruhmes voll zu machen, und dies lange bevor das Auftreten der Wittenberger ihm die erwünschte Gelegenheit bot, sich Goliathsruhm zu erwerben. Als Theologe suchte er sich dadurch auszuweisen und allseitig zu empfehlen, daſs er unter dem bezeichnenden Titel Chrysopassus (Apokal. 21, 20) die Prädestinationslehre in semipelagianischem Sinne darstellte. Daſs die Spekulation nicht seine starke Seite ist, daſs er überhaupt mehr Eklektiker (um nicht zu sagen Kompilator) als selbständiger Forscher ist, zeigt sich schon hier; dagegen tritt aus all seinen vielen Schriften (Wiedemann zält deren 81 auf) eine ungewönliche Polyhistor-Gelehrsamkeit zu Tage. Diese kam ihm bei seinen vielen litterarischen und disputatorischen Unternehmungen sehr zu statten. One große Mühe schrieb er in kürzester Zeit eine Reihe von Kommentaren zu Petrus Hispanus und Aristoteles, welche auch von den Humanisten beifällig aufgenommen wurden. Mit diesen selbst unterhielt er einen regen Verkehr, one doch je gänzlich in ihr Lager überzugehen. Schmeichelten diese gelehrten Verbindungen seinem Ehrgeiz, so trieb ihn die Habsucht zum Kultus der „Fuggerei“. Wol mag Eck schon als Schüler Summenharts eine freiere Auffassung des Wucherbegriffes gewonnen haben, aber daſs sich sein übergroßer Eifer, diesseits und jenseits der Alpen für die Erlaubtheit des Zinsennehmens Proselyten zu machen, aus seiner möglicherweise ja durchaus aufrichtigen persönlichen Zustimmung zu seines Lehrers Theorie erklären ließe, davon ist keine Rede. Es geschah vielmehr auf direkte Anregung der Augsburger Handelsherren hin, daſs er Mitte Oktober 1514 Thesen aufstellte, die eine Forderung von 5% Zinsen für eine rechtmäßige Handlung erklärten. Als der Bischof von Eichstädt darüber in Ingolstadt nicht wollte disputiren lassen, reiste Eck im folgenden Jare nach Bologna, wo er zwar keine sonderlichen Lorberen holte, immerhin aber von einigen Professoren schriftliche Zustimmung zu seinen Thesen erhielt. Als er 1517 in Wien nochmals über den Wucher disputiren wollte, miſsglückte sein Versuch gänzlich. Er muſste um Zulassung zu einer akademischen Disputation förmlich betteln und sich schließlich mit der Erlaubnis begnügen, über einige untergeordnete theologische Fragen disputiren zu dürfen. Charakteristisch für die Art und Weise, wie der „garrulus sophista“ über seine „Siege“ zu reden pflegte, ist es, wenn der Verfasser des Eccius dedolatus (s. unten) ihn über jene Wiener Disputation sagen läſst: „Viennam Pannoniae perrexi ibique singulare ingenii et doctrinae meae specimen reliqui, nam omnes clamore superavi et Viennenses cunctos literis et eruditione carere ostendi“. Eck hatte eben aus bloßer Kampfluſt auch einen Streit mit seinem Lehrer Zasius vom Zaun gerissen und gegen Erasmus und dessen neutestamentliche Kritik als Verfechter der Orthodoxie sich hervorgewagt, da sandte ihm Christof Scheurl die 95 Thesen Martin Luthers.

Mit Luther war Eck durch die Vermittelung eben dieses Scheurl vor kurzem in freundschaftliche Verbindung getreten, und Luther, durch den Optimismus des edeln Scheurl irregeleitet, hatte in ihm einen gleichstrebenden Geist zu erkennen gemeint. Die Enttäuschung ließ nicht lange auf sich warten. Im März 1518 sandte Wenzeslaus Link nach Wittenberg eine Abschrift der „Obelisken“ (Spießchen, wie man sie zur Notirung verdächtiger Stellen in Büchern brauchte), welche Eck zu den 95 Thesen gemacht. Der Zweck dieser von Eck bloß handschriftlich verbreiteten Randglossen war, Luther böhmischer Häresie und kirchlicher Umsturz-

gelüste zu verdächtigen. Als hierauf Karlstadt wärend Luthers Heidelberger Reise für diesen apologetische conclusiones drucken ließ, wollte Eck einlenken. Freilich war es schon zu spät, aber Eck konnte nun mit einigem Schein von Recht die Rolle des Angegriffenen spielen. Es entspann sich hierauf ein ziemlich heftiger Schriftenwechsel zwischen Eck und Karlstadt, infolge dessen beiderseits die Wünschbarkeit einer öffentlichen Disputation konstatirt wurde. Luther war zwar mittlerweile im August mit seinen Asterisci adversus Obeliscos Eccii ebenfalls in diesen Kampf, zumal in den prinzipiellen für die absolute Autorität der heil. Schrift, eingetreten; doch vereinbarte er zu Augsburg, indem er sich, wenngleich ungern, für den Augenblick der Weisung Cajetans fügte (De Wette I, 185), mit Eck bloß eine Disputation zwischen diesem und Karlstadt und zwar in Erfurt oder Leipzig, schrieb dann auch von Wittenberg aus im November, freilich mit auffallender Kälte, an Eck, Karlstadt sei mit ihrer Verabredung einverstanden und wolle Eck die Wal des Ortes und der Zeit überlassen (De Wette I, 171). Eck wälte Leipzig, das für ihn weit günstigere Terrain; wol sträubte sich die dortige Fakultät, allein Herzog Georg kümmerte sich wenig um die Annehmlichkeit seiner Professoren. Überdies hatte Eck keinerlei Zusage aus Leipzig abgewartet, sondern am 29. Dezember unter dem Titel „in studio Lipsiensi disputabit Eccius propositiones infra notatas contra D. Bodenstein Carlostadium archidiaconum et doctorem Wittenbergensem“ 12 Thesen veröffentlicht, deren Spitze aber nicht gegen Karlstadt, sondern gegen Luther gerichtet war; und zwar in der zwölften These, wo aus einigen beiläufigen Bemerkungen Luthers (in den Asterisken und in den Resolutionen) gegen Roms Primat und des Papstes Unfehlbarkeit Anlaß genommen wird, diese wichtigen Fragen in den Streit zu ziehen. Damit wurde die ganze Bewegung in ein neues, wie Luthers klare Einsicht sofort richtig bemerkte (De Wette I, 222) ungleich ernsteres Stadium gerückt. Von nun an hieß es: Hie Rom! Hie Wittenberg! Diese durch Eck ins Leben gerufene Alternative musste für den mit seinem Amt an der Wittenberger Stiftskirche unter unmittelbarer päpstlicher Hoheit stehenden Karlstadt eher erschreckend sein; Luther dagegen acceptirte sie one Zögern und erklärte in einem offenen Briefe an Karlstadt (De Wette I, 249 ff.), er wolle nun auch mit Eck, aber nur unter notarialischer Protokollirung, disputiren. Hierauf folgte ein lebhafter Thesenwechsel zwischen Luther und Eck. Die Disputation selbst wurde am 27. Juni 1519 feierlich eröffnet. Eck disputirte nun zuerst am 27. und 28. Juni und am 1. und 3. Juli mit Karlstadt und zwar stellte er am Anfang mit Berufung auf Sirach 15, 14 ff. den Satz auf, des Menschen freier Wille bringe aktiv die guten Werke hervor; in der Folge milderte er diese Behauptung und begnügte sich mit der „gratia Dei mecum“: 1 Kor. 15, 10; später erklärte er mit großem Pathos, er bleibe dabei, dass die Gnade Gottes und des Menschen freier Wille mit einander wirkten, jene principaliter, dieser minus principaliter; und als Karlstadt die guten Werke auf Gott allein zurückzufüren fortfur, wich Eck sogar so weit zurück, dass er sagte, der freie Wille verhalte sich am Anfang der Bekehrung pure passive, komme aber später zu seinem Recht, und es sei somit zwar das ganze (totum) gute Werk von Gott, aber es komme nicht gänzlich (totaliter) von Gott. Aus diesem Resultate sollte man schließen, Karlstadt, der zudem seinen Gegner widerholt ungenauer und kritikloser Citation überfüren konnte, sei als Sieger dagestanden. Dem war aber nicht so. Eck hatte im Vertrauen auf sein staunenswertes Gedächtnis es bei den Vorstehern der Disputation schon am zweiten Tage durchgesetzt, dass der Gebrauch von Büchern und Notizen ausgeschlossen wurde. Damit war der etwas schwerfällige Karlstadt der Frechheit, Rücksichtslosigkeit und Oberflächlichkeit Ecks gegenüber entwaffnet, und dieser, dem es weniger um die Sache als um den Effekt zu tun war, konnte seine sophistische Gewandtheit um so wirkungsvoller zur Geltung bringen. Viel weniger gelang ihm dies Luther gegenüber. Als ihn nach der Disputation Kurfürst Joachim I. von Brandenburg an Herzog Georgs Tafel über Luther befragte, erklärte er, multo aptiorem (Carlstadio) esse Bardocucullam Ludderum; qui vegetior sit memoria, ingenii acumine et eruditione. Eck hatte im ganzen 10 Tage mit Luther disputirt. Er fing am 4. Juli damit an, gegen-

über von Luthers 13. These das göttliche Recht der päpstlichen Gewalt zu postuliren: weil im Himmel eine Monarchia sei, so müsse auf Erden auch eine sein; die irdische Kirche müsse auch ein Haupt haben; denn was der Vater tue, das tue gleich auch der Son, Joh. 5, 19. Und so wie hier mit der Schrift, so argumentirte Eck auch mit den Kirchenvätern für den Primat! Die alten Väter spielten überhaupt bei der ganzen Disputation eine große Rolle. Doch erhob sich Luther, als Eck widerholt mit der ihm sehr geläufigen patristischen Exegese den Gegner ins Gedränge brachte, zu der Forderung einer auch von den hochverehrten Alten unabhängigen, selbständigen Untersuchung des eigentlichen, allein maßgebenden Sinnes der Schriftworte. Als sich Luther im Verlauf des Gespräches für seine Ansicht vom Primat auf die morgenländische Kirche berief, ging Eck in seinem Eifer für Rom so weit, den Griechen sogar die Seligkeit abzusprechen. Hierauf erklärte Luther mit einiger Animosität, es gebe unter den Griechen im Gegenteil viele Heilige, die den Papst niemals anerkannt hätten. Das war, am Vormittag des 5. Juli, der kritische Moment der Disputation. Eck benützte denselben sofort, indem er daran erinnerte, was Luther hier zu behaupten wage, sei von dem Konzil zu Konstanz als pestilenzialischer Irrtum verdammt worden. Damit wollte er „die Schmach hussitischer Ketzerei auf Luther werfen und ihn zur Auflehnung gegen die Unfehlbarkeit der Konzilien drängen“ (Hase, Kirchengeschichte § 289). Und dies ist ihm gelungen. So wenig Luther der Patron der schismatischen Böhmen sein mochte, so nötigte ihn sein Warheitssinn doch zu erklären, dass unter den vom Konstanzer Konzil verketzerten Lehren des Wiklef und des Johann Huß manche sehr christliche und evangelische seien; zumal die, dass der Glaube an eine römische Oberhoheit nicht die Seligkeit bedinge, und dass die Kirche keines Hauptes auf Erden bedürfe; übrigens habe selbst ein Kardinal Nikolaus Panormitanus (s. d. Art.) gelehrt, dass auch ein Konzil irren könne. Eck verfehlte nicht, mit sichtlichem Wolbehagen die ganze Tragweite dieser verhängnisvollen Bekenntnisse Luthers zu entwickeln. Er erlebte auch die Genugtuung, dass dieser momentan vor seinen eigenen Worten erschrak. Doch das ging schnell vorüber. Schon am folgenden Tag widerholte Luther unumwunden, dass etwas, was nicht göttliches Recht sei, durch keinen Konzilsbeschluss göttliches Recht werden könne. Im übrigen wurde es ihm nicht schwer, die gewaltsamen Erklärungen von Matth. 16, 18, Joh. 21, 15 ff. und anderer Stellen des N. T., die Eck für das Papsttum vorbrachte, aus dem Felde zu schlagen. Und was bei den historisch folgeschwersten Verhandlungen über diesen ersten Gegenstand sich ereignet hatte, das widerholte sich im kleinen bei den nun folgenden weit unwichtigeren Debatten, zumal bei der über das Purgatorium, wo Eck für die Kanonizität von 2 Makk. 12, 44 ff. und für das Konzil von Florenz stritt. Die weiteren Verhandlungen, über den Ablass, die Buße und die Absolution mit Luther und über die Kräfte des natürlichen Menschen mit Karlstadt, fürte auch Eck nicht mehr mit besonderer Energie. Ihm war es genug, dass er Luther der Ketzerei überwiesen und als Disputator das freilich sehr zweifelhafte Lob verdient hatte, das die Schlussrede des Leipziger Professors Lange ihm naiv genug spendete: „credas eum Carneadis exemplo cuncta et refellere et probare posse, tantam sane argumentorum sylvam obiter effudit, ut Chrysippum ocius ingens ille soritarum acervus quam Eckium argumentorum copia deficeret“. Zudem wurde die Frage wegen des Schiedsgerichtes von Herzog Georg gänzlich zu seinen Gunsten entschieden, und er selbst von den Leipzigern mit kanonischen und unkanonischen Ehren und Freuden gesättigt. Was Eck wärend dieser bedeutungsvollen Tage seines Lebens den Augenzeugen für einen Eindruck gemacht, ersehen wir am besten aus dem Bericht des Petrus Mosellanus: „Eck ist lang gewachsen, hat einen fetten, vierschrötigen Körper, eine volle, echt deutsche Stimme, die, unterstützt von einem kräftigen Lendenpare, nicht nur für einen Schauspieler, sondern auch für einen öffentlichen Ausrufer gut wäre; doch ist sie eher rauh als deutlich. So viel fehlt ihm zu jener den Römern angeborenen Lieblichkeit der Rede, welche an einem Fabius und Cicero so sehr gelobt wird. Mund und Augen, kurz sein ganzes Gesicht ist so beschaffen, dass man ihn eher für einen Metzger oder

einen barbarischen Söldner als für einen Theologen halten sollte. Was seinen Geist betrifft, so hat er ein merkwürdiges Gedächtnis, so dass, wenn diesem ein änlicher Verstand beigesellt wäre, das Werk der Natur an ihm in allen Teilen vollendet sein würde. Es fehlt ihm aber an schneller Auffassungskraft und an Scharfsinn, one welche alle anderen Gaben umsonst sind; und das ist auch die Ursache davon, dass er im Disputiren so viele Argumente, so viele Bibelstellen, so viele gelehrte Citate one alle Auswal aufeinander häuft und dabei nicht merkt, wie viel darunter sei, was hierher gar nicht gehört. Es kommt ihm übrigens nur darauf an, dass er durch Anhäufen eines großen Ballastes den großenteils dummen Zuhörern einen blauen Dunst vormache und ihnen so die Meinung einflöße, er sei Sieger. Dazu kommt noch eine unglaubliche Frechheit, die er mit bewundernswürdiger Schlauheit zu verdecken weiß. Wenn er daher vermöge dieser Schlauheit merkt, dass ihn der Gegner ins Netz ziehen will, so gibt er unversehens dem Streit eine andere Wendung; bisweilen macht er die Ansicht des Gegners mit anderen Worten zu der seinigen und weiß seine absurde Behauptung dafür dem Gegner anzudrehen."

Nach Ingolstadt zurückgekehrt, heimste Eck vorerst einige materielle Früchte seines „Sieges" ein und begann sofort mit einem perfiden Schreiben an Kurfürst Friedrich von Sachsen, worin er denselben u. a. zur Verbrennung der durch und durch häretischen Schriften Luthers aufforderte, einen förmlichen Vertilgungskampf gegen den großen Reformator. Zunächst erlitt freilich er selbst eine Schlappe um die andere. Von den auf seinen Wunsch erwälten Schiedsrichtern wurde über die Leipziger Disputation ein Urteil nie gefällt: die Universität Erfurt sandte dem Herzog Georg die Akten one Gutachten zurück, und die theologische Fakultät von Paris gab auf widerholtes Drängen bloß einige allgemeine Erklärungen ab super doctrina Lutheriana hactenus per eam visa. Es wollte Eck vorerst niemand gegen Luther Heeresfolge leisten als der alte Hoogstraten und der „Bock zu Leipzig" samt den sehr homogenen Geistern der Universitäten Köln und Löwen und des Franziskanerkonvents von Jüterbogk. Durch solche Hilfstruppen Ecks ließ sich natürlich Luther nicht einschüchtern; er wies im Gegenteil Ecks Angriffe, die sich fortwärend in den Grenzen des zu Leipzig Verhandelten bewegten, mit immer größerer Derbheit zurück. Melanchthon, dem Eck schon im Januar 1519 durch Erasmus hatte verdeuten lassen, er möge sich nicht in den religiösen Kampf mischen, und den er in Leipzig wie einen Schulknaben angefaren hatte, erklärte in einem kurzen Bericht über die Disputation, es sei ihm bei derselben der Unterschied zwischen der waren christlichen Theologie und der Scholastik der aristotelischen Doktoren erst recht klar geworden; und als Eck ihm hierauf höchst gereizt erwiderte, er verstehe von Theologie nichts, zeigte er ihm auf eine für den Löwen von Ingolstadt äußerst demütigende Art, dass nur die heilige Schrift, niemals aber die Kirchenväter, bindende Autorität haben könne. Immerhin konnte Eck solche ernsthafte Angriffe als eine Anerkennung seiner hervorragenden Bedeutung ansehen, die in ihrer Art ebenso wertvoll war wie die Huldigungen der Altgläubigen, welche ihn als den „Achilles der Kirche" verehrten. Etwas ganz anderes war es, als zwei beißende Satyren ihn deutlich genug mit den viri obscuri auf eine Linie stellten. Er war im Oktober 1519 Emser mit einer plumpen Schmähschrift gegen Luther zu Hilfe geeilt und hatte in derselben u. a. behauptet, es seien nur einige ungelehrte Domherren mit Luther einverstanden. Darauf blieb man ihm aber die Antwort nicht schuldig. Oekolampad, damals in Augsburg, veröffentlichte, von seinem Freunde, dem Domherrn Adelmann, aufgemuntert, eine ätzende anonyme responsio indoctorum doctissimorum canonicorum, und Pirkheimer den schonungslosen pseudonymen Eccius dedolatus. Wutentbrannt wollte der also abgehobelte und durchgehechelte Eck zur Feier des Neujars 1520 diese ganze Litteratur auf dem Markte zu Ingolstadt öffentlich verbrennen. Allein selbst das gelang ihm nicht. Sein Kollege und Hausgenosse, der greise Reuchlin, wusste mit seiner Autorität dem Feuereifer Ecks Schranken zu setzen.

Erbittert über all diese Misserfolge reiste Eck (angeblicherweise von Leo X. durch ein Breve eingeladen) im Januar 1520 nach Rom, um dem Papst sein

eben vollendetes Werk de primatu Petri adversus Ludderum libri tres selbst zu übergeben und bei der Kurie wirksam gegen Luther zu arbeiten. Nicht so schnell, wie er gehofft, kam die Verurteilung Luthers zu Stande. Endlich am 16. Juni wurde die tragische Bulle, Exurge Domine, erlassen. Von wie entscheidendem Einfluss dabei Ecks Stimme gewesen, erkennt man am besten aus der oft wörtlichen Übereinstimmung der 41 als ketzerisch oder anstößig darin verdammten Sätze Luthers mit der Aufzälung der errores Luderani in der Schrift Ecks contra Martini Ludder obtusum propugnatorem Andream Bodenstein vom 3. Dezember 1519. Eck wurde auch von Leo X. in ehrenvollster Weise mit der Bekanntmachung der Bulle in Deutschland beauftragt und zu diesem behuf mit der Würde eines apostolischen Protonotars und Nuntius und weitgehenden Vollmachten ausgestattet. Nachdem er die Bulle in Meißen, Brandenburg und Merseburg angeschlagen, kam er triumphirend nach Leipzig. Doch selbst hier hatten sich inzwischen die Anschauungen wenigstens so weit geändert, dass ein römischer Nuntius keinen glänzenden Empfang mehr finden konnte. Die Studenten gaben Eck durch Spottgedichte dem Hone des Pöbels preis, und schleunigst musste er nächtlicherweise nach Freiberg entweichen. Doch auch hier lehnte der Landesherr die Bulle ab. In Erfurt rissen die Studenten sie ab und warfen sie mit den Worten „bulla (Wasserblase) est, in aqua natet“, ins Wasser. In Wittenberg vollends erklärten Rektor und Senat Eck für einen „Pueben“, und nicht einmal der Bischof von Brandenburg durfte es wagen, sie dort zu veröffentlichen. An anderen Orten wurde sie mit Kot beworfen, und selbst in Wien stieß ihre Publikation auf große Hindernisse. Eck hatte alle Ursache bei seiner Rückkehr nach Ingolstadt in seinem Pfarrhofe — er war auch Pfarrer zu St. Moritz geworden — als ein incolumis reversus seinen Schutzheiligen eine Votivtafel zu setzen! Musste er doch sogar in Ingolstadt die Bekanntmachung der Bulle mit nachdrücklicher Berufung auf sein päpstliches Mandat erzwingen. Diese größte Schmach verdankte er hauptsächlich dem Umstand, dass er von der Erlaubnis des Papstes, außer Luther nach eigenem Gutdünken noch andere namhafte Anhänger der neuen Lehre in die Bulle zu setzen, zur Ausübung seiner Privatrache (wie selbst Wiedemann zugibt) u. a. auch gegen Bernhard Adelmann, Pirkheimer und Lazarus Spengler Gebrauch gemacht. Freilich beugten sich diese drei bald vor Ecks inquisitorischem Einfluss, wärend Luther immer kecker zuerst gegen die „neuen Eckischen Bullen und Lügen“ und dann „wider die Bulle des Endchrists“ mit Wort und Tat protestirte, und die Bewegung in Sachsen auch durch das Edikt von Worms nicht rückgängig gemacht wurde. Auf den Gang der Dinge zu Worms wird Ecks epistola ad divum Caesarem Carolum V de Luderi causa vom 18. Febr. 1521 wol wenig Einfluss gehabt haben, obgleich es darin an blühendster captatio benevolentiae nicht fehlte.

Um seine Machtstellung in Bayern zu befestigen, ließ sich Eck von seinen Herzogen zu diplomatischen Unterhandlungen für Erweiterung ihrer kirchlichen Rechte zweimal nach Rom schicken. Die Reise im Spätherbst 1521 blieb, da Leo X. gerade starb, erfolglos. Bei seinem dritten Aufenthalt in Rom erreichte er, was er wollte; doch war ihm Hadrian lange nicht so willfärig wie Leo, und er musste vom Frühling bis zum Advent 1523 in Rom verweilen. Die unfreiwillige Muße in der ewigen Stadt benützte er, um sich bei dem jüdischen Grammatiker Elias Levita so weit im Hebräischen auszubilden, dass er nach seiner Rückkehr über einige historische Bücher des A. T. Vorlesungen halten konnte. Sonst war ihm seine Lehrtätigkeit und überhaupt wissenschaftliche Arbeit schon längst nur noch Nebensache neben der Verteidigung der Tradition gegen die aller Orten auftauchende Reformation. Schon 1522 hatte er in München ein Religionsmandat ausgewirkt, das ein Vorspiel des erbärmlichen Regensburger Bündnisses von 1524 und geeignet war, Bayern in eine blühende Provinz spanischer Inquisition zu verwandeln. Von den zalreichen Ketzerprozessen, deren Seele Eck war, und die ihm bekanntermaßen auch von einer Frau, der edeln Argula von Grumbach, eine wolverdiente Strafpredigt zuzogen, sei hier bloß die Verurteilung des wackern Leonhard Käser genannt, dessen Geschichte Luther, tiefbewegt, herausgegeben hat.

Mittlerweile brachte jedes Jar eine oder mehrere größere Streitschriften Ecks gegen den Bildersturm, für die Messe, für das Fegfeuer, für die Orenbeichte u. a. m. Sein enchiridion locorum communium adversus Lutherum et alios hostes ecclesiae erlebte jedenfalls mehr um der Berühmtheit seines Verfassers als um der Gediegenheit seines Inhaltes willen von 1525 bis 1576 nicht weniger als 46 Auflagen. Es war in erster Linie, wie sein Titel zeigt, gegen Melanchthons loci gerichtet, nahm aber auch auf die „falsch, onwarhaftig, verfurisch Leer" Zwinglis bezug. Mit dieser hätte sich Eck begreiflicherweise, sobald sie an's Tageslicht getreten war, zu schaffen gemacht, selbst wenn er nicht von Rom, von München und von Konstanz aus noch besonders dazu aufgefordert worden wäre. Um zu einer Disputation mit Zwingli zu gelangen, stellte es Eck sehr schlau an. Er schrieb an „eine fromme Eidgnoßschaft" einen außerordentlich schmeichelhaften Brief, worin er sie ihrer Glaubenstreue wegen belobt, es bedauert, dass auch dort eine mannigfaltige Irrung einzureißen drohe, und zu einer etwaigen Disputation seine Dienste anbietet, immerhin unter dem Vorbehalt, Zwingli müsse zum voraus erklären, dass er sich dem Urteil eines Schiedsgerichts unterwerfe. Zwingli, der gute Patriot, war nicht wenig ungehalten über Ecks hinterlistige Einmischung und antwortete ihm ziemlich grob, ebenso Sebastian Hofmeister von Schaffhausen. Von einer Disputation außerhalb Zürichs wollte Zwingli durchaus nichts wissen, nach Zürich aber getraute sich Eck auch dann nicht zu kommen, als er vom dortigen Rat in höflichster Weise und unter bestimmtester Zusicherung freien Geleites eingeladen wurde. Eck und sein Bundesgenosse, der Konstanzer Generalvikar Dr. Faber, ließen jedoch die Sache nicht liegen, und so wurde im Frühling 1526 eine Disputation ausgeschrieben. Dieselbe fand zu Baden im Aargau vom 21. Mai bis 8. Juni 1526 statt. Eck war im Jar vorher „durch die Niederlande in Engellandt gespaziret" und von Heinrich VIII., dem er in seinem Streite gegen Luther zu Hilfe geeilt war, mit leicht erklärlicher Sympathie empfangen und reichlich beschenkt worden. Darüber war ihm der Kamm aufs neue geschwollen, und nun trat er in Baden sofort mit größter Arroganz auf. So gern er mit Zwingli selbst disputirt hätte, so glaubte er nun in dessen beharrlicher Weigerung nach Baden zu kommen, ein Zugeständnis seiner Überlegenheit erkennen zu dürfen. Gehoben von diesem Gedanken, verspottete er nicht nur einige Dei minorum gentium aus der Ostschweiz, die im Verlauf der Disputation seinen Thesen über die Bilder und das Fegfeuer opponirten, als „gewaltige Helden in der heiligen Schrift", sondern er behandelte auch gleich im Anfang des Gesprächs seinen ersten Gegner, Oekolampad, mit unverschämter Geringschätzung. Allein es zeigte sich sofort, dass der „lange gelbe Mann" ihm durchaus gewachsen war. Ecks erste These lautete: Verum Christi corpus et ejus sanguis praesentia sunt in sacramento altaris. Wolweislich stellte er nicht schlechthin die Transsubstantiationslehre auf; denn er wollte, wie in Leipzig, die Gegner zu möglichst weitgehender Opposition drängen und damit zugleich den beginnenden Riss zwischen der deutschen und der schweizerischen Reformation befestigen. Als nun Oekolampad dennoch zunächst gegen die grobsinnliche Verwandlungslehre auftrat, gab Eck zu, dass dieselbe zu plump und nur, um den Gegensatz der Kirche gegen Berengar auszudrücken, so gefasst worden sei, wie man ja auch einen Baum, der krumm gewachsen sei, oft ein wenig mehr, als gerade nötig wäre, nach der anderen Seite ziehe, um ihn gerade zu machen. Hierauf wies ihm Oekolampad nach, dass man auf diese Weise die gröbsten Irrtümer rechtfertigen könnte. Nachdem sie sich lange um das hoc herumgestritten, erklärte Eck, Christus habe nur einen Leib, und der sei im Sakrament, wärend Oekolampads letztes Wort war, er befehle es der Schrift, in der nirgends von einer wunderbaren Verwandlung des Brotes die Rede sei. So konnte jede Partei sich den Sieg beimessen und daran änderte auch das nun folgende zweitägige Gespräch Ecks mit den andern Baseler Predigern, seinem ehemaligen Schüler Imeli und dem Franziskaner Lüthard nichts. Ecks zweite These über das Messopfer bekämpfte hauptsächlich der Berner Reformator Haller mit Hebr. 10, 14, wogegen Eck bloß alttestamentliche Stellen wie Maleachi 3, 3 und eine allerdings sehr

spitzfindige Exegese von Luk. 22, 19 anfüren konnte. Er behauptete nämlich, weil an dieser Stelle die Aufforderung „das tut zu meinem Gedächtnis“ unmittelbar auf die Worte „dies ist mein Leib, der für Euch gegeben = geopfert wird“ folge, und im A. T. die Bedeutung von עשׂה öfters durch das zunächst Vorangegangene bestimmt werden müsse, so sei Tun hier durch Opfern zu erklären! Bei der dritten These über die Heiligenverehrung war Oekolampad wider Ecks Opponent. Auf dessen Einwurf, wenn einer nach dem Weg von Basel nach Baden frage, so werde niemand ihn über Solothurn und Bern weisen, und so dürfe auch der Christ nicht auf den Umweg über alle Heiligen gewiesen werden, antwortete Eck nicht ungeschickt, dass man dem Christen die Fürbitte der Heiligen anzurufen ebensowol empfehlen dürfe als einem von Basel nach Baden Reisenden die Stationen Rheinfelden und Brugg. Auf dem Gebiet figürlicher Redeweise mochte Eck seinem Gegner überlegen sein, dagegen konnte er dessen biblischen Beweisen und zumal der Berufung auf Christi eigene Worte nichts anderes entgegensetzen, als eben die Tradition und den widerholten Kraftausdruck „botz Marter“. Da auch Faber und Murner noch ihren Witz in die Wagschale legten, und die katholischen Stände der Eidgenossenschaft eine weit überwiegende Zal von Vertretern nach Baden geschickt hatten, so war der nächste äußere Erfolg Eck sehr günstig. Um so ungünstiger gestalteten sich die Nachwirkungen der Disputation für die Partei, welche sie mit so großer Zähigkeit provozirt hatte, und deren Stimmfürer Eck so gerne geworden war. Was Oekolampad von sich schrieb: „firmior sum post disputationem factus“, das galt auch von vielen anderen, in erster Linie von den Bernern Franz Kolb und Berthold Haller, welche nun bei ihrer Regierung die Ausschreibung einer neuen Disputation nach Bern auf Januar 1528 durchsetzten (s. d. Art. „Berner Disputation“). „Baden“ hatte Zwingli nicht mögen, aber diesen „Bärentanz“ wollte er nun anfüren und lud auch Eck zu demselben ein. Allein Eck traute dem Terrain nicht; er lehnte ab und begnügte sich damit, vor der Disputation gegen dieselbe zu intriguiren und nachher gegen deren Schlussreden eine „Verlegung“ herauszugeben, welche die schweizerischen Reformatoren und u. a. auch deren Ehen weidlich verlästert. Das gleiche wolfeile Verfaren wandte er gegen Ambrosius Blaurer, Konrad Som und Urban Rhegius an, als dieselben seiner gegnerischen Umtriebe in Konstanz, Memmingen, Ulm und Augsburg sich erwehrten.

Dagegen finden wir ihn wider tätig beim Reichstag zu Augsburg 1530. Am 25. Juni war die Konfession verlesen worden und hatte sogar auf Ecks Landesherrn, den Herzog Wilhelm von Bayern, einen überaus günstigen Eindruck gemacht. Um so größere Mühe gaben sich die vom Kaiser mit der Ausarbeitung einer Gegenschrift beauftragten 20 Theologen. Vom 27. Juni bis zum 8. Juli saßen sie unter Ecks Vorsitz Tag und Nacht daran. Endlich am 13. Juli übergaben sie ihr Opus auf 200 Blättern; allein dasselbe war dem Kaiser viel zu schwerfällig und massiv. Es musste gekürzt und gemildert werden, und erst die fünfte Bearbeitung, welche kaum noch den dritten Teil des ursprünglichen Eckischen Manuskriptes enthielt (Corp. Ref. II, 201) wurde angenommen und den 3. Aug. als confutatio dem Reichstag vorgelesen. Auch eine repulsio articulorum Zwinglii reichte Eck dem Kaiser ein und bei den nun folgenden Ausgleichsversuchen fürte er das große Wort. Dass die Verhandlungen misslangen, verstimmte ihn um so mehr, als auch sein Honorar mager ausfiel und ihm noch dazu vergällt wurde durch die Äußerung des Augsburger Bischofs Christof von Stadion, er wolle gerne noch 10 Kronen zalen für zwei Stränge, um Eck und Faber daran aufzuknüpfen. Zwar durfte Eck noch vor dem Kaiser und seinem Hofstat predigen, aber die Hoffnung großartiger historischer Taten war dahin, und selbst der kleine Erfolg, den schwachen Billikan zum Widerruf gebracht zu haben, zerrann bald wider (s. d. Art. „Billikan“). Bei dem Wormser Gespräch von 1541, wo ihm wie zu Augsburg Melanchthon gegenüberstand, gelang es Eck wenigstens, mit einer geschraubten Formel über die Erbsünde durchzudringen; freilich eine sehr unwesentliche Frucht großer Anstrengungen, die überdies schon 1541 zu Regensburg wider vernichtet wurde. Und zwar geschah es hauptsächlich auf Ecks Betreiben,

daſs die katholiſchen Reichsſtände das Regensburger Interim ablehnten. Eck war bei den dortigen Verhandlungen zu der endgiltigen Überzeugung gekommen, daſs von Konkordie zwiſchen der alten und der neuen Kirche und Theologie keine Rede ſein könne am allerwenigſten von einer in ſeinem Sinne. Dieſen Standpunkt verteidigte er fortan, mit beſonderer Heftigkeit gegen Butzer, und in dieſer Überzeugung iſt er auch den 10. Februar 1543 geſtorben. Seinen Eifer für den römiſchen Katholizismus hinterließ er ſeinem Stiefbruder Simon Thaddäus Eck, dem nachmaligen bayeriſchen Miniſter, von dem die Evangeliſchen ſagten: „Zu München hat's ein ſcharpfes Eck, da ſtürzt man Gottes Wort hinweg".

Litteratur. Th. Wiedemann, Dr. Johann Eck, Regensburg 1865; hierin ein ſehr ſchätzenswertes (mehr als 200 Seiten füllendes!) bibliographiſch genaues Verzeichnis der Schriften Ecks; R. Albert in der Zeitſchrift für die hiſtoriſche Theol. 1873, 382 ff.; Prantl, Geſchichte der Logik IV, 284 ff.; Roth, Urkunden zur Geſch. der Univ. Tübingen aus den Jaren 1476—1550; Linſenmann, Konrad Summenhart, Tübingen 1877; Geiger, Das Studium der hebräiſchen Sprache in Deutſchland von Ende des 15. bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts und desſelben Aufſatz über Ellenbog in der öſterr. Zeitſchrift für kathol. Theol. 1870; Scheurls Briefbuch; Werner, Geſch. der apologet. und polem. Litt. der chriſtl. Theol. IV; Lämmer, Die vortrident. kathol. Theol. des Reformationszeitalters S. 39 ff.; J. K. Seidemann, Die Leipziger Disputation 1843; G. Plitt, Einleitung in die Auguſtana; Zeitſchrift für Kirchengeſchichte I, 472 ff.; Die Biographieen Luthers von Köſtlin, Melanchthons von Schmidt, Oekolampads von Herzog und Hagenbach, Oſianders von Möller, Urban Rhegius von Uhlhorn und Zwinglis von Mörikofer; Allg. Deutſche Biographie V, 596 ff.

Bernhard Riggenbach.

Eckart. Der zweite Band von Pfeiffers deutſchen Myſtikern des 14. Jarh.'s (Leipz. 1857) enthält eine reiche Sammlung eckartiſcher Predigten, Traktate und Sprüche; außerdem ſind noch in den unten anzufürenden Werken von Bach, Preger, Jundt, und in dem 8. und 15. Bande von Haupts Zeitſchrift für deutſches Altertum wichtige Schriftſtücke desſelben Urſprungs veröffentlicht worden. So iſt nun eine eingehende, ja man kann ſelbſt ſagen vollſtändige Kenntnis des Lehrſyſtems Meiſter Eckarts möglich geworden. Das Leben dieſes merkwürdigen Mannes iſt noch nicht völlig bekannt, obſchon es neueren Forſchern gelungen iſt, manche bisher dunkel gebliebene Umſtände desſelben näher an's Licht zu bringen. So iſt das Jar der Geburt Eckarts noch unbekannt, und ſelbſt über ſeine Heimat ſind die Meinungen noch ſehr verſchieden. Gegen die ältere Anſicht, daſs Eckart aus Straßburg gebürtig ſei, hat ſich Preger ausgeſprochen, indem er ihn aus Thüringen ſtammen läſst; doch ſind die dafür gebrachten Beweiſe keineswegs als treffend angeſehen worden, ſo daſs ſich in letzterer Zeit die von Preger bekämpfte Meinung nicht one Erfolg gegen die ſeinige zu behaupten vermocht hat (ſ. Jundt, Histoire du panthéisme populaire au moyen-âge, Paris 1875, p. 57 u. ſ.).

Eckart iſt ſehr warſcheinlich in Straßburg um das Jar 1260 geboren. Zum erſten Mal erſcheint er gegen Ende des 13. Jarh.'s als Mitglied des Dominikanerordens, und zwar als Prior von Erfurt und Vikarius von Thüringen. Damals gehörte Sachſen noch zu der Ordensprovinz Deutſchland und, wie bekannt, hatten die Bettelmönche die Gewonheit, im Inneren ihrer Heimatprovinz herumzureiſen. Dann treffen wir ihn als Lehrer im Kollegium von St. Jakob in Paris, woſelbſt er im J. 1302 den Grad eines Licentiaten der Theologie erhielt. Nachdem im folgenden Jare die Provinz Sachſen von der Provinz Deutſchland auf dem Generalkapitel zu Beſançon getrennt worden war, wurde er zu Erfurt zum Provinzial für Sachſen erwält, und nach Ablauf der vier Jare, wärend welcher ein Prior ſein Amt behielt, wurde dieſe Wal erneuert. Seit 1307 erfüllte er auch noch das Amt eines Generalvikars von Böhmen, wozu ihn ein zu Straßburg verſammeltes Generalkapitel ernannt hatte, mit der Vollmacht, die Prediger-Klöſter dieſer Gegend zu reformiren. Im J. 1310 ernannte ihn ſogar die Provinz Deutſchland zu ihrem Provinzial; aber dieſe Wal wurde nicht beſtätigt, weil Eckart damals noch Provinzial von Sachſen war, und nach der zu Beſançon vorgenommenen Tei-

lung beide Provinzen nicht mehr vereinigt werden durften. Das Jar nachher trat Eckart aus seinem Amte und wurde von dem zu Neapel gehaltenen Ordenskapitel als Lektor nach Paris gesandt, warscheinlich weil er noch an der dortigen Universität ein Jar lang die Sentenzen zu lesen hatte, um Magister zu werden. Bald darauf treffen wir ihn zu Straßburg, wo er 1316 das Amt eines Vikars des Ordensmeisters versah. Er predigte daselbst in Nonnenklöstern, und kam one Zweifel mit den Brüdern des freien Geistes in Berürung; die 1317 durch Bischof Johann verurteilten beghardischen Sätze stimmen zum teil wörtlich mit Eckartschen Lehren überein. Von Straßburg wurde er nach Frankfurt am Main als Prior der dortigen Dominikaner berufen; hier wurde zuerst Klage gegen ihn gefürt. Man beschuldigte ihn und einen andern Bruder, Dietrich von St. Martin, verdächtige Verbindungen zu haben; der damals zu Metz anwesende Ordensmeister Hervé beauftragte die Prioren von Worms und von Mainz, das Betragen der Angeklagten zu untersuchen; sie wurden jedoch, wie es scheint, noch nicht für strafbar erkannt. Da man indessen auf die Brüder des freien Geistes immer aufmerksamer wurde, und Eckart kurz darauf auch in Köln predigte und lehrte, wo Erzbischof Heinrich schon 1322 die beghardischen Lehren auf einer Provinzial-Synode verurteilt hatte, so konnte der tiefsinnige Mönch nicht länger der kirchlichen Andung entgehen. Vor ein zu Venedig 1325 gehaltenes Ordenskapitel wurden schwere Klagen gebracht gegen Brüder, die in Deutschland in der Landessprache Dinge predigten, wodurch das unwissende Volk zum Irrtume verfürt werde. Gervasius, Prior von Angers, wurde mit der Untersuchung beauftragt, wie es scheint aber, zog der Papst den ganzen Prozess vor seine Gerichtsbarkeit, indem er Nikolaus von Straßburg, der als päpstlicher „nuntius et minister“ in der Provinz Deutschland ein außerordentliches Visitatorenamt ausübte, zu dieser Untersuchung bevollmächtigte. Nikolaus, der sich selbst im Gedankenkreise der mystischen Theologie bewegte, fand nichts zu tadeln an Eckarts Lehre. Es ist jedoch warscheinlich, dass bei dieser Gelegenheit Eckart verboten wurde, seine spekulativen Lehren künftighin dem unwissenden Volke vorzutragen. Eckart fügte sich in dieses Verbot. Kaum war aber auf diese Weise der zu Venedig begonnene Prozess beendigt, so erhob der Erzbischof von Köln neue Klagen gegen Eckart und seinen Beschützer Nikolaus. Politischer Parteigeist und religiöser Verfolgungseifer scheinen hier zusammengewirkt zu haben, denn der Erzbischof, an dem die ketzerischen Sekten zu Köln und in der Umgegend einen unermüdlichen Feind hatten, war auch noch dazu ein eifriger Anhänger des Kaisers in dem Streite, der damals zwischen Ludwig von Bayern und dem Papste ausgebrochen war; die Dominikaner hielten zum Papste, die Franziskaner dagegen zu Ludwig: daher kommt es, dass der Lektor der Franziskaner nebst einem gewissen Dr. Reyner vom Erzbischofe beauftragt wurde, sowol die Lehre Eckarts als das Verhalten des Nikolaus im vorigen Prozesse zu untersuchen. Nachdem die bischöflichen Inquisitoren durch allerhand, selbst wenig ehrbare Mittel, eine Reihe Anklagepunkte gegen Eckart gesammelt hatten, forderten sie beide Männer vor ihr Gericht; Nikolaus sollte den 14., Eckart den 31. Januar 1327 vor ihnen erscheinen. Nikolaus kam, aber nicht, um sich als Angeklagter zu rechtfertigen, sondern um als Ankläger den Inquisitoren ihr widerrechtliches Verfaren in einer energischen Protestation vorzuhalten, und sie selbst vor den päpstlichen Gerichtshof in Avignon zu laden. Eckart seinerseits begab sich schon am 24. Januar vor die bischöfliche Kommission, begleitet von etlichen Ordensbrüdern, und ließ daselbst eine Protestation vorlesen, die ebenfalls mit einer Appellation an den Papst endigte. Trotz dieser mutigen Haltung aber wurden beide Männer von den Inquisitoren verurteilt, der eine, weil er Ketzerisches gelehrt, der andere, weil er einem Ketzer seinen Schutz gewärt hatte. Nun sollte aber diese doppelte Prozess noch einmal, den 4. Mai, in Avignon vorkommen. Um dem üblen Eindrucke entgegenzuwirken, den seine Verurteilung in Köln gemacht haben mochte, und auch um die bevorstehende neue Untersuchung seiner Sache auf eine günstige Weise in Avignon einzuleiten, ließ Eckart den 13. Februar in der Klosterkirche zu Köln, nach gehaltener Predigt, eine feierliche, von ihm abgefasste Deklaration vorlesen, in welcher er offen bekannte, dass er sich keiner Abweichung

von der Kirchenlehre bewusst sei, und bereit sei, zu widerrufen, was in seinen Meinungen als ketzerisch erwiesen würde; seine Rede sei oft missverstanden worden, — und als Beweis davon fürte er zwei Sätze an, die man ihm kurz vorher als ketzerisch vorgeworfen hatte, und welche er durch eine spitzfindige Erklärung als rechtgläubig aufrecht hielt.

Eckart starb warscheinlich auf seiner Reise nach Avignon. Erst den 27. März 1329 erschien gegen ihn die Bulle In coena Domini. Eckart wird darin mit großer Schonung behandelt, und auf Grund der Kölner Deklaration vom 13. Februar, die doch keineswegs als ein förmlicher Widerruf betrachtet werden darf, als ein Mann dargestellt, der sich noch vor seinem Tode mit der Kirche versönt hat. Es werden nämlich in dieser Bulle 28 Sätze von ihm, 17 derselben als ketzerisch, 11 als verdächtig und übelklingend verurteilt. „Eckart, heißt es weiter, hat vor seinem Tode diese 26 Sätze widerrufen, sofern dieselben einen ketzerischen und irrigen Sinn haben". Dies heißt offenbar nur soviel, dass er die ketzerische Auslegung verwarf, die man seinen Lehren geben konnte, da seiner Überzeugung nach dieselben mit der Orthodoxie übereinstimmten. Auch sagt die Bulle „26 Sätze" statt der 28, die sie anfürt: sollten nicht vielleicht durch diesen scheinbaren Schreibfehler, die in der Kölner Deklaration erwänten 2 Sätze stillschweigend von den 28 ausgenommen werden? — Trotz dieser Verurteilung Eckarts widmeten ihm seine Schüler fortwärend die innigste Verehrung; Heinrich Suso, in seiner eigenen, um 1360 geschriebenen Biographie, nennt ihn den hl. Meister Eckart und preist dessen süße Lehre. Seine Predigten wurden in vielen Klöstern Deutschlands, der Schweiz, Tyrols, Böhmens abgeschrieben. Im J. 1430 wurden seine Lehren abermals verdammt von der Heidelberger theologischen Fakultät; dies hinderte jedoch den Kardinal Nikolaus von Cusa nicht, in der Apologie seines Buches de docta ignorantia (1440) Eckarts Schriften unter den Hauptquellen seines philosophischen Systems zu nennen, und noch 1463 übersetzte ein bayerischer Benediktiner eine derselben in's Lateinische, da sie zwar für einfältige Laien zu „subtil", für Gelehrte aber höchst nützlich sei.

Folgendes sind, so vollständig, als es hier möglich ist, die Hauptlehren dieses merkwürdigen Mannes:

Die Grundlage des Systems bildet der logische Begriff Wesen, der das einzig ware Sein, das Allgemeine, das Notwendige in seiner letzten Abstraktion bezeichnet; die Erscheinung, die Verschiedenheit ist bloß Zufall und berürt das Wesen nicht. Das Wesen gehört bloß Gott zu; er ist nicht das höchste Wesen, dies würde ein Verhältnis ausdrücken und niederere Wesen voraussetzen; er ist das einzige Wesen, darum ist er über alle Namen; die Namen, die ihm die Menschen geben, bezeichnen nur die Relationen, in denen sie ihn erkennen. Er ist das ewig Allgemeine, er hat in sich das Wesen aller Dinge, er allein kann sagen: ich bin. Er ist aber nicht bloß das allgemeine abstrakte Sein; er ist der lebende, reelle Geist, in welchem Denken und Sein identisch ist. Da er allein ist, so ist nur er selbst Gegenstand seines Denkens; indem er sich so selbst denkt, wird er erst Gott; hierin liegt der Unterschied zwischen Gottheit, dem einfachen, verborgenen Grund des göttlichen Seins an sich, und Gott, dem sich offenbarenden, sich selbst zum Gegenstande seines Denkens machenden Geist. Dieses Sichoffenbaren ist das Schaffen, das Wirken Gottes, das ewige Sprechen des Wortes oder das ewige Gebären des Sones. In dem Worte, dem Logos, gebiert Gott zugleich alle Dinge; er kann sich nicht erkennen, one das All zu erkennen, und indem er das All erkennt, erkennt er sich allein. Dies ist ein ewiger, zum Wesen Gottes gehörender Akt. Die Kreatur ist aber nicht getrennt von Gott, sonst wäre er durch etwas außer ihm seiendes begrenzt. Gott und das Wort sind eins; durch das Wort sind alle Dinge in ihm, und was in ihm ist, ist er selbst; „alle Ding sind Gott selber" und „Gott ist alle Ding", er ist also die absolute reale Einheit des Subjekts und des Objekts. Wenn dies nicht Pantheismus ist, so wissen wir nicht, was dieser Name bedeutet.

Jede Kreatur ist eine Erscheinung Gottes, trägt an sich „eine Urkunde göttlicher Natur"; darum hat auch jede ein Streben, sich der Schranke der Endlich-

keit zu entledigen, um in die Einheit zurückzukehren. Dies bezeugt, dass zu dem Heraustreten Gottes aus sich selbst auch das Zurückkehren in sich selbst gehört; dieser Akt ist ebenso ewig wie das Heraustreten, das Sichoffenbaren. Gott, indem er sich im Logos erkennt, liebt sich selber in ihm; Liebe aber ist Einigung, Aufhebung des Unterschiedes; diese Liebe ist der heilige, Gott und den Logos, den Vater und den Son vereinigende Geist. So stellt sich die Dreieinigkeit dar als Vollendung des göttlichen Wesens und Wirkens; der absolute Gott unterscheidet sich ewig, um sich selbst zu erkennen; er gebiert ewig den Son „außer dem er nichts kennt“ und durch den er, vermittelst der Liebe, in sich selber zurückkehrt; es ist gleichsam „ein Spiel, das Gott ewig in seiner Natur mit sich selber hat“; „Gott gebiert sich aus sich selber in sich selber“. Der menschliche Geist nun ist nicht bloß ein Geschöpf des göttlichen, sondern dieser göttliche selber, insofern dieser sich als Geist offenbart; Gott wird sich seiner im Geiste des Menschen bewusst, „sein Erkennen ist mein Erkennen“. Dessen soll sich aber auch der Mensch bewusst werden; er soll dazu kommen, zu wissen, dass der ewige Geist sich in dem seinigen weiß, mit andern Worten, dass das Bewusstsein des Menschen von Gott und das Selbstbewusstsein Gottes identisch sind. Wie ist dies aber möglich, da der Mensch der Erscheinung, dem Zufall angehört? Die Schranke der Endlichkeit soll eben als eine nichtige erkannt und aufgehoben werden; des Menschen Geist, die Vernünftigkeit, „der ungeschaffene Funke der Seele“, besitzt die „gottförmige Kraft“, den Unterschied aufzuheben, Gott zu begreifen und sich der Einheit mit ihm bewusst zu werden. Drei Dinge hindern zwar dies Begreifen, die Leiblichkeit, die Mannigfaltigkeit und die Zeitlichkeit, und deren Macht ist so groß, dass der im Endlichen verlorene Geist des Menschen sich nie zum Bewusstsein der Einheit erhoben hätte, wenn ihm diese nicht in gegenständlicher Weise wäre geoffenbart worden. Darum ist Gott im Fleische erschienen; in Christo ist das ewige Wort vollkommen geoffenbart, in ihm erwies sich Gott als Son und von ihm geht der heilige Geist aus, der wider mit dem Vater verbindet. Christus aber hat uns nichts anderes gelehrt, als dass wir sämtlich Gottes Söne, ja dass wir im Wesen „derselbe Son sind“. Um zu diesem Bewusstsein, das zugleich die Seligkeit ist, zu gelangen, ist es nötig, einerseits sich durch logische Abstraktion zur reinen absoluten Idee Gottes zu erheben, „indem man ihn desto mehr liebt, je mehr man von ihm leugnet“, und andererseits auch praktisch allem Geschaffenen zu entsagen.

Diese Vereinigung der Spekulation und der Askese ist einer der Hauptcharaktere dieser Religions-Philosophie. Das Geschaffene, dem entsagt werden muss, ist aber nicht bloß das irdische Gut, sondern alles, was nicht Gott an sich ist, hiemit also die eigene Persönlichkeit, „die Geschaffenheit“ des Ich; solange sich der Mensch als ein besonderes Ich ansieht, steht er noch auf niederer Stufe, er verharrt in dem Unterschiede, in der Trennung von Gott; selbst das anscheinend Beste, der reinste Wille, den göttlichen Willen zu tun, muss schwinden; das ewige Leben, Gott selbst, insofern er gedacht wird als über oder außer dem Geist, müssen überschritten werden, um nur Gott zurückbleiben zu lassen und das Bewusstsein der Identität mit ihm. Dies ist der Zustand der Armut, der Abgeschiedenheit; in ihm weiß der Geist Gott und sich selbst als Gott, oder vielmehr Gott weiß und erkennt sich in ihm; denn der Geist ist nur Einer. Dies ist dann auch die Seligkeit, die also in der Erkenntnis, in dem Bewusstsein der Einheit des Geistes besteht: „der Kern des ersten Begriffes und ewiger Seligkeit liegt in der Erkenntnis“. In diesem Zustande „der Gerechtigkeit“ offenbart und gibt und liebt sich Gott in dem Menschen vollkommen und notwendig. Der Mensch braucht um nichts mehr zu bitten, gleich als ob er außer oder unter Gott wäre, gleich als ob „Gott ein Fremder wäre“; er wirkt nicht mehr als von Gott getrennt. Gott allein wirkt, der Mensch als solcher hat dabei nichts zu tun als zu leiden, sich in Ruhe zu verhalten, zu schweigen. Der Gerechte hat keinen eigenen Willen mehr; er will nichts um irgend einer Ursache willen, weder Tugend noch Seligkeit; sein Wille ist in dem göttlichen aufgegangen, er sündigte sogar, wenn es in Gottes Willen läge. Der Gerechte ist zugleich der Freie; keine Schranke, kein Ver-

hältnis hemmen ihn mehr; ebenso bedarf es keines Gesetzes noch Verbotes; er tut, was er will, denn er will nur, was Gott will; zwischen seiner Neigung und dem göttlichen Willen ist kein Widerstreit; ja, um Gottes Willen zu erkennen, braucht er nur seiner eigenen Neigung zu folgen, dem inneren Worte, das der Geist in ihm spricht. Es ist ihm alles eigen, was den vollkommensten Heiligen, was Christo selbst nach seiner Menschheit eigen war; „er ist Gott gleich, denn Gott ist die Gerechtigkeit, und darum wer in der Gerechtigkeit ist, der ist in Gott und ist selber Gott". Dies ist das letzte Ziel der Eckartschen Spekulation: sie soll zum Bewusstsein der Identität des menschlichen Geistes mit dem göttlichen füren. Das Erwachen dieses Bewusstseins bezeichnet er mit dem Ausdrucke: die Geburt des Sones im Menschen. Hat der Mensch allem Endlichen, zumal seiner Persönlichkeit, entsagt, so geschieht diese Geburt mit Notwendigkeit; „des Vaters ganzes Wesen und Natur liegt daran, dass er sich in die Seele gebäre". „Des Gerechten Wirken ist nichts, als das Gebären des Vaters"; es ist ein fortwärendes Sichoffenbaren, Sich seiner selbst bewusstwerden Gottes. Gottes Wirken ist one Unterschied der Zeit, noch des Raums, noch der Zal; so hat er in der Warheit nur einen Son, und der sind wir; das heißt: es ist nur ein Geist, als den sich jeder Mensch erkennen muss. Da nun „zwischen dem Son und der Seele kein Unterschied ist", so teilt ihr Gott in dieser Geburt alles mit, was ihm eigen ist, seine Seligkeit, sein Wesen, „die tiefste Wurzel seiner Gottheit". Er gibt ihr Gewalt, alles mit ihm zu wirken und zu zeugen; „sie gebiert mit dem Vater one Unterlass in des Vaters Kraft sich selber und alle Dinge in einem gegenwärtigen Nun". In diesem Wirken „empfängt der heilige Geist sein Wesen und Werden von mir gerade wie von Gott". „Da erkennt Gott keinen Unterschied zwischen mir und ihm; denn er und ich und alle Dinge und das Wort sind eins." „Wäre ich nicht, so wäre er nicht; er kann meiner so wenig entbehren, als ich seiner." Das menschliche Subjekt geht völlig auf in dem Absoluten, Unendlichen; „der Mensch ist nicht geringer als Gott"; „wir werden one Unterschied dasselbe Wesen und Substanz und Natur, die Gott selber ist". Es ist also nicht bloß eine Einigung durch die Liebe. eine Identifizirung des menschlichen Willens mit dem göttlichen, bei der der persönliche Unterschied fortbesteht; es ist eine unbedingte Vermischung des Menschlichen mit dem Göttlichen; letzteres allein hat Wesen und Bestand; das Menschliche als solches ist nur Zufall und Schein.

Diese pantheistischen Lehren finden sich in allen Dokumenten wider, die von den Brüdern des freien Geistes Kunde geben; allein bei Eckart kommen die praktischen Sätze dieser Sekte nirgends vor; in seinen Schriften, sowie sie uns vorliegen, haben wir nichts von den gegen die kirchlichen Gebräuche und gegen das Sittengesetz gerichteten Ansichten entdeckt, die den Begharden vorgeworfen wurden; ja, in manchen Predigten hat er sich ausdrücklich gegen dieselben ausgesprochen. Dass er sich vor diesen Verirrungen bewarte, begreift sich leicht; ebenso leicht aber lassen sich diese aus dem ganzen Geiste seines Systemes folgern. Auf die Zusammenstimmung dieses letzteren mit der Hegelschen Religionsphilosophie brauchen wir nicht weiter aufmerksam zu machen; beim Lesen Eckarts und Hegels wird man überrascht von der Geistesverwandtschaft beider Denker. Hegel selbst hat bekanntlich Eckart sehr hoch gestellt und überhaupt den mittelalterlichen Mystizismus ein echtes Philosophiren genannt. Nach öfterem Forschen, um des alten Meisters Sinn zu fassen, können wir auch jetzt noch nicht von unserem Urteile abstehen, nach dem wir ihn für einen der Väter des neueren Pantheismus halten.

S. Meister Eckhart, herausgeg. von Franz Pfeiffer (2. Bd. der deutschen Mystiker), Leipz. 1857; der 2. Teil ist leider nicht erschienen; Martensen, M. E., Hamb. 1842; Heidrich, Das theol. System des M. E., Posen 1864, 4°; Bach, M. E., Der Vater der deutschen Spekulation, Wien 1864; Lasson, M. E. der Mystiker, Berlin 1868; Preger, M. E. und die Inquisition, München 1869, 4°, und Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter, Leipzig 1874, Band 1, und Allgem. deutsche Biogr. 5, 618—26; Jundt, Essai sur le mysticisme spéculatif de M. E., Strassb. 1871. C. Schmidt.

Ecuador, kirchlich-statistisch. Dieser Freistat hat, die Galapagos-Inseln abgerechnet, einen Raumumfang von 11,683 Q.-Meilen oder 643,295 Q.-Kilom. Nach einer offiziellen, darum aber immer noch nicht ganz zuverlässigen Angabe von 1875 sollen im State 866,137 Einwoner leben, wozu noch gegen 200,000 wilde Indianer kommen. Die Hauptmasse besteht aus Weißen und Mischlingen von Weißen und Indianern, zivilisirten Indianern, Negern und Mischlingen von Negern mit Weißen und Indianern. Diese alle gelten als Christen, wärend die wilden Indianer, unter denen früher eifrig Mission getrieben ward, um die aber seit der Revolution Stat und Kirche sich fast nicht mehr kümmern, in's Heidentum zurückgesunken sind. Die „katholisch-apostolisch-römische Religion" ist nach der Verfassung die Religion des States; jede andere ist ausgeschlossen. In Wirklichkeit herrscht Duldung gegen Andersgläubige, doch ist es bisher noch zu keiner Gründung einer Gemeinde anderen Bekenntnisses gekommen. Das Verhältnis zu Rom ist durch ein Konkordat vom 26. Sept. 1862 geordnet. In der Hauptstadt Quito ist der Sitz eines Erzbischofs. Dazu kommen die Bistümer Cuenca, Guayaquil, Riobamba, Loja, Ibarra und das apostolische Vikariat Napo. Über die Zal des Weltklerus fehlt es aus den letzten Jaren an sicheren Angaben; nach der statistischen Zusammenstellung von 1858 waren die vorhandenen geistlichen Kräfte ungenügend. Mit der Revolution gingen der Kirche ihre Güter verloren, sie ist seitdem ziemlich mittellos. Auch für den Unterricht geschieht verhältnismäßig wenig, obwol der vorige Präsident Garcia Moreno (1861—75) für Kirche und Schulwesen mehr Verständnis und Wolwollen zeigte, als seine Vorgänger. Die Volksbildung ist deshalb eine ungemein dürftige.

Vgl. Stein-Wappäus, Handb. d. Geogr. und Statistik, 7. Aufl. I, 3; Behm und Wagner, Die Bevölkerung der Erde IV, 1876; Gams, Gesch. d. Kirche im 19. Jahrh. Bd. III. **G. Plitt.**

Edelmann, Joh. Christ., privatisirender Kandidat der Theologie, steht schon um die Mitte des 18. Jarhunderts als Vertreter des absoluten Rationalismus da, ein schroffer, sittlich roher Charakter, eine durchaus destruktive Natur. Geboren zu Weißenfels am 9. Juli 1698, tat er sich schon auf der Schule zu Lauban, die er unter anderen besuchte, als eifriger Disputator hervor. In Jena studirte er seit 1720 Theologie; aber als er 1724 in Eisenach sein Examen absolvirte, hatte er innerlich bereits dem Predigerberuf Lebewol gesagt. Als Haushofmeister einer Familie in Österreich fand er Gelegenheit, den geistigen Standpunkt von Mönchen kennen zu lernen und sie als die gröbsten Ignoranten zu verachten. In einer pietistischen Familie in Wien, in welcher er darauf eintrat, gefiel es ihm nicht. Er ging nach Sachsen zurück, zerfiel aber hier völlig mit der Dogmatik der lutherischen Kirche, gegen welche ihn die Lektüre von Arnolds Kirchen- und Ketzergeschichte nur noch verbitterte. Um endlich echte Christen zu sehen, begab er sich von Dresden nach Herrnhut (Zinzendorf selbst hatte ihm das Reisegeld geschickt); allein er schied wenig befriedigt. In dieser Stimmung schrieb er (1735) die ersten Stücke der „Unschuldigen Warheiten, gesprächsweise abgehandelt zwischen Doxophilo und Philaletho", die er 1743 „in 15 Unterredungen" vollendete. Er brach seine Verbindung mit Herrnhut ab und folgte einer Einladung, an der Berleburger Bibelübersetzung teilzunehmen. Eine solche Beschäftigung hatte er beständig gewünscht: „nun wird man meiner gedenken", sagte er, „so lange noch ein Blatt der neueren Kirchengeschichte vorhanden ist". 1736 fand seine Übersiedelung nach Berleburg statt; aber nach kurzer Arbeit (er übersetzte den 2. Brief an Timotheus, den Brief an Titus und den an Philemon) überwarf er sich mit dem Leiter der Übersetzung. Jetzt zog der unstete Individualist zu einem Separatisten, kam von hier aus in Berürung mit hugenottischen Inspirirten zu Homburghausen, entzweite sich aber auch mit diesen, und zwar über das Gebet. Diesmal lebte er wirklich in innerlicher Angst, bis ihm, wie er meinte, der rechte Sinn der johanneischen Stelle *καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος* aufging; er deutete sie „Gott ist die Vernunft". Diese Erkenntnis gab ihm große Zuversicht. Von nun an lebte er ganz für sich und ernärte sich durch Weben, das er inzwischen erlernt hatte. Aber auswärtige Freunde forderten ihn auf, wider zu schriftstellern, und unterstützten ihn mit Geldmitteln.

Es flossen infolgedessen mehrere Arbeiten aus seiner Feder; die bekannteste ist sein „Moses mit aufgedecktem Angesicht, von zwey ungleichen Brüdern, Lichtlieb und Blindling, beschauet" (1740), in 12 Anblicken, von denen aber nur drei gedruckt wurden; 1741 folgte „die Göttlichkeit der Vernunft", und 1744 (in Hachenburg) „die Begierde nach der vernünftigen lautern Milch". Noch in demselben Jare zog er nach Neuwied, wo er seine separatistische Kleidung, einen Mennonisten-Kittel, ablegte, wider eine Perrücke aufsetzte und ein ordentliches Kleid anzog. Dem Grafen von Neuwied hatte er bei dieser Gelegenheit ein Glaubensbekenntnis einreichen müssen; da dasselbe, obgleich nicht für den Druck bestimmt, dennoch und zwar entstellt, verbreitet wurde, so gab er es 1746 mit Anmerkungen selbst heraus: „Abgenöthigtes, jedoch Anderen nicht wider aufgenöthigtes Glaubensbekenntnis". Daraufhin hatte der Freigeist den Fiskal zu fürchten; er hielt sich daher an mehreren Orten verborgen und kam über Braunschweig nach Altona, wo er 1748 „das Evangelium St.-Harenbergs" herausgab. Bolten schildert ihn als einen Melancholico-cholericus, der niedrig gekleidet und mit meist ernsthafter Miene einherging; er pflegte nach dieser Schilderung meist ganz entkleidet, aber so fleißig zu studiren, dass ihm der Schweiß vom Gesicht rann. Wärend seines Aufenthaltes in Altona wurde er von den Reepschläger-Jungen aus den Tau-Fabriken auf dem Hamburger Berge so arg verhönt, dass er nicht mehr wagte, sich selbst seine Briefe aus Hamburg zu holen. Er hielt sich zuletzt am Tage auf umliegenden Dörfern auf und kam nur Abends zur Stadt, um seine Freunde zu besuchen. 1749 nahm er, nachdem er das Versprechen gegeben hatte, nichts mehr drucken zu lassen, mit Genehmigung Friedrichs II. seinen Aufenthalt in Berlin, wo er sich mit privaten schriftlichen Arbeiten bis an seinen Tod beschäftigte. Er starb am 15. Febr. 1767 am Schlagfluss.

Erkenntnisquelle der Religion ist ihm nicht die Bibel, sondern die Natur und das menschliche Denken, weil die Welt das Nachbild der überweltlichen Gottheit sei. Die „Überweltlichkeit" Gottes wurde aber doch von ihm aufgegeben, da er den lebendigen Gott als „das ununterbrochene Sein und Wesen aller Dinge selbst" definirte (Begierde nach d. laut. Milch § 155). Alle positiven Religionen beurteilte Edelmann als mangelhafte Formen von Vorstellungen des Verhältnisses der Menschheit zum Weltganzen und dadurch zu Gott. Daher erklärt sich sein freches Urteil über die hl. Schrift: „die Schreiber der Bibel haben sowenig Recht gehabt, uns ihre Begriffe von Gott aufzudringen, als wir ihnen die unserigen" (a. a. O. § 27).

Die Hamburger Stadtbibliothek bewart viele Manuskripte Edelmanns. Seine Selbstbiographie hat Klose (1849) herausgegeben. Vgl. Niedner, Kirchengesch. 2. A. (1866), S. 806—809; Hase, KG. § 377; Mönckeberg, Reimarus und Edelmann, 1867; Guden, Edelmann, 1870; Br Bauer, Einfluss des englischen Quäkerthums auf die deutsche Cultur, Berlin 1878, S. 46—68. Allgem. deutsche Biographie 5, 639. **(W. Klose †) P. Tschackert.**

Edelsteine werden in der Bibel vielfach erwänt und zwar sowol im allgemeinen als auch mit ihren speziellen Namen. Die Hebräer waren mit denselben und ihrem Werte sehr wol bekannt, um so mehr, da sie zum teil gerade in der Nachbarschaft solcher Länder wonten, aus denen im Altertum mehrere der geschätztesten Gemmen bezogen wurden, wie Arabien (1 Kön. 10, 2) und Ägypten, teils aber mit anderen Heimatländern dieser kostbaren Mineralien, wie Indien und Cyprus, in Handelsverkehr standen. Der durch Salomo in größerem Maßstabe betriebene Handel brachte Edelsteine in Menge nach Paläſtina (1 Kön. 10, 10 f.); Babylonien war der älteste und bedeutendste Markt für Edelsteine (Movers, Phönik. II, 3, S. 266 ff.), die Phönizier aber waren auch für diese Ware die Krämer Israels (Ezech. 27, 22). Kein Wunder daher, dass die Hebräer schon in sehr früher Zeit die Kunst des Fassens und Gravirens der Gemmen verstanden und sie als eine auf den Geist Gottes zurückzufürende Fertigkeit in Ehren hielten (Exod. 31, 5; 35, 33). Sie gebrauchten sie teils zu profanen Zwecken, wie zu Siegeln und Fingerringen (Hohel. 5, 14; vgl. 8, 6 und Ezech. 28, 12 f.; Sir. 35, 5 f.; 38, 27) und anderem Schmuck von Vornehmen, Fürsten und Frauen,

wie andere Völker des Morgenlandes (1 Chr. 29, 8; 2 Chr. 32. 27; Spr. 17, 8; 2 Sam. 12, 30; Judith 10, 21), teils zu heiliger Symbolik. So war das festliche Schulterkleid des Hohenpriesters (s. d. Art.) auf jeder Schulter mit einem großen Edelsteine besetzt und auf dessen Brustschildlein befanden sich sogar in 4 Reihen 12 solche, auf welche die Namen der 12 Stämme gravirt waren (Exod. 28, 9 ff.); und wie das irdische Heiligtum mit Edelsteinen ausgeziert war (1 Chr. 29, 2; 2 Chr. 3, 6), so wird solcher Schmuck bei Beschreibung des himmlischen Thrones Gottes in Visionen nicht vergessen (Ezech. 1, 16, 26; 10, 9; Exod. 24, 10; Dan. 10, 6; Apok. 4, 3) und ebenso angewandt zur Schilderung des hellleuchtenden Glanzes, der kostbaren Pracht und Festigkeit des künftigen, verherrlichten, neuen Jerusalems. Das letztere ist auf Grundlage der Prophetie, Jes. 54, 11 f., namentlich der Fall Tobia 13, 16 f. und besonders Apok. 21, 11 und 18 ff., wo die Grundsteine der Mauern des neuen Jerusalems mit 12, die Namen der 12 Apostel tragenden Edelsteinen geschmückt sind, welche offenbar nach dem Muster von Exod. c. 28 gewält sind, obwol nicht ganz in der nämlichen Reihenfolge, mehr der Farbe nach zusammengestellt und vielleicht dem Verfasser selber nicht mehr alle ganz sicher bekannt, sondern nur ungefär durch ihm bekannte Namen widergegeben (s. Ewald, Comment. in Apoc. p. 315 sq. und de Wette ad l. l.); auch die Stelle Ezech. 28 geht übrigens auf die Grundstelle in Exodus zurück (s. Hitzig. z. St.).

Im einzelnen werden in der Bibel folgende Edelsteine erwänt, bei deren Aufzälung wir die Exod. 28 genannten voranstellen, indem wir zur Erläuterung teils die alten Versionen und Joseph. Antt. 3, 7, 5; B. J. 5, 5, 7, teils das im ganzen sehr genau über die den Alten bekannten Gemmen handelnde 37. Buch der Naturgeschichte des Plinius vergleichen. Freilich können wir's auch so bei der Deutung einiger Steine nicht weiter als bis zu einer größeren oder geringeren Warscheinlichkeit bringen. 1) אֹדֶם, der Sard, so benannt, weil zuerst bei Sardes gefunden, ist der Karneol, in jenen Zeiten äußerst beliebt und am häufigsten gebraucht, rötlich-braun, wie das auch die Etymologie des hebräischen Namens (von אָדַם = rot sein) zeigt; der schönste kam aus der Gegend von Babylon (Plin. 37, 7, 105 f., sect. 31). 2) פִּטְדָה, der grünlichgelbe oder goldgelbe Topas, aus Äthiopien und besonders aus einer Insel des arab. Meerbusens (Diod. 3, 39; Strab. 16, p. 770; Plin. 37, 8, 107 ff. s. 32) ausgefürt, auch Hiob 28, 19 erwänt. 3) בָּרֶקֶת, Smaragd („der blitzende, stralende") (Apok. 4, 3), besonders auch aus Ägypten bezogen. 4) נֹפֶךְ, ἄνθραξ, Karbunkel (Tobia 13, 17), Name für mehrere rot-glühende Steine, besonders den afrikanischen und indischen Rubin, aber auch für den edlen Granat, an welchen in der Bibel wol eher zu denken ist. 5) סַפִּיר, schon dem Namen nach deutlich der Sapphir (Hiob 28, 6. 15); Plinius bezeichnet den lapis lazuli so, was aber für das A. T. schwerlich gilt. 6) יָהֲלֹם gibt Luther nach einigen Rabbinen unrichtig durch „Diamant", den die Alten nicht zu graviren verstanden; warscheinlich ist's der Onyx, benannt von seiner dem Nagel eines menschlichen Fingers änlichen Farbe, ein sehr beliebter Stein aus Arabien und Indien, oder aber der edle Opal (Plin. 37, 6; s. 21). 7) לֶשֶׁם, nach den Versionen λιγκούριον, d. h. unser (Zirkon) Hyazinth, besonders in Äthiopien heimisch, nach anderen wäre der Bernstein gemeint (Plin. 37, 11 ff. § 30 ff.). 8) שְׁבוֹ, der im früheren Altertum so geschätzte, in einer Menge von Spielarten vorkommende, unter andern auf Cypern, in Syrien, Ägypten und Arabien gefundene Achat. 9) אַחְלָמָה, der Amethyst, sehr beliebt, violett, durchsichtig, aus Indien, Arabien und Ägypten gebracht. 10) תַּרְשִׁישׁ, auch Ezech. 1, 16; 10, 9; Hohel. 5, 14; Dan. 10, 6 erwänt, ist der Chrysolith und hat seinen hebräischen Namen one Zweifel von der Gegend, aus welcher er den Hebräern durch die Phönizier zukam, d. h. aus den westlichen Küstenländern des Mittelmeeres, zumal Spanien (s. d. Art. „Tharschisch"; vgl. Movers, Phönik. II, 2; S. 594 ff.). Dieser Stein ist sehr durchsichtig und nach Plin. H. N. 37, 42 goldgelb, was zu Ezech. und Dan. l. l. trefflich paßt. Da indessen die neueren einen blaßgrünen

Stein Chrysolith nennen, so verstehen andere, wie Rosenmüller, unter dem hebräischen Namen den Topas, den wir aber schon oben unter Nr. 2 hatten. 11) שֹׁהַם wird von den Versionen an den verschiedenen Stellen, wo er vorkommt, verschieden übersetzt, bald durch Beryll, einen meergrünen Stein Indiens, bald durch ὁ πράσινος (lauchgrün), was indessen vielleicht der nämliche Stein sein soll, der in der Glyptik viel vorkommt, bald durch Onyx (Luther u. a.) oder genauer, da schon Nr. 6 dieser Stein vorkam, der mit diesem sehr nahe verwandte, nur eine besonders schöne Art desselben bezeichnende Sardonyx, von dem blassfleischfarbenen Tone desselben benannt (s. bes. Knobel ad Genes. 2, 12); er wird mit dem vom Nagel bedeckten Fleische verglichen, so dass dieses durchschimmere, und kam vorzüglich in Indien und Arabien vor, womit die Angabe Genes. 2, 12, wo er als Hauptprodukt von „Chavila" erscheint, zusammentrifft; vgl. Sprenger, die alte Geogr. Arabiens (Bern, 1875) § 60. Die beiden großen Steine auf den Schultern des Hohenpriesters waren dieser Art (Exod. 28, 9), auf jedem waren die Namen von 6 Stämmen Israels eingegraben. Apok. 21, 20 fürt Beryll, Chrysopras und Sardonyx nebeneinander auf. 12) יָשְׁפֵה, der vielfach verarbeitete Jaspis, dessen beste Sorten aus Indien kamen, Apok. 4, 2; 21, 11. 19.

Außerdem werden im A. T. noch genannt: כַּדְכֹּד und אֶקְדָּח, nach der Etymologie rot- oder feurig-glänzende Steine, etwa Granaten, Karfunkel, Rubine (Jes. 54, 12; Ez. 27, 16); שָׁמִיר = Diamant, Ez. 3, 9; Sach. 7, 12, treffendes Bild der israelitischen Hartnäckigkeit; Jer. 17, 1 wird ein „Schamir-Griffel" erwänt, wie man solche Diamantsplitter ihrer unübertrefflichen Härte wegen als Spitzen (was der hebr. Namen bedeutet) eiserner Griffel zum Schneiden und Graviren anderer Steine verwendete, vgl. Plin. H. N. 37, 15; Indien, Arabien und Cypern gelten als sein Vaterland. Bochart, Hieros. III, p. 843 sqq. ed. Lips., dem Rosenmüller beipflichtete, verstand freilich unter diesem Worte den σμίρις, Smirgel, der zum Poliren und Graviren der Gemmen verwendet worden sein soll; doch entbehrt diese Deutung einer haltbaren Begründung. Apok. 21, 19 f. werden endlich außer den schon genannten noch 2 Steine genannt, von denen nicht mehr mit Sicherheit zu ermitteln ist, wiefern sie mit den oben Nr. 1—12 aufgefürten identisch sind, oder nicht: Chrysopras, ein grüner, glänzer Chalcedon, nach Plin. H. N. 37, 20 nur eine Art des Beryll, und Chalcedon, ein himmelblauer Achat, also warscheinlich mit Nr. 8 zusammenfallend, wenn nicht etwa der sub 4 genannte ἄνθραξ gemeint ist. — Der Bergkrystall endlich, hebr. קֶרַח, Ezech. 1, 22, oder גָּבִישׁ, Hiob. 28, 18, beides eigentlich „Eis" bedeutend, wie denn die Alten den Krystall für gehärtetes Eis hielten, Plin. 37, 9; cfr. Diod. 2, 52, auch Apok. 4, 6; 22, 1 zu Vergleichungen gebraucht seiner Reinheit und Durchsichtigkeit wegen, gehört nicht zu den Edelsteinen im eigentlichen Sinne.

Vgl. außer den Exegeten zum Exod. und zur Apokal. und den älteren Schriften von Rueus (Tig. 1565) und C. Gessner (ibid. 1566) besonders: Braun, De vestitu sacerdot. hebr. II, cap. 8 sqq.; Hartmann, die Hebräerin am Putztische I, S. 278 ff.; III, S. 27 ff.; Bellermann, Urim und Thummim, 1824; — Winers RWB. I, 281 f. und Krause in Paulys Realencyklopädie III, 673 ff.; ferner die betreffenden Artt. in den Lexicis von Wetzer und Welte, Schenkel und Riehm.

Rüetschi.

Eden, d. h. „Lust, Wonne", nennt das Alte Testament die Landschaft, in welcher sich der von Gott den ersten Menschen vor dem Falle zum Aufenthalte angewiesene „Garten" befand, Gen. 2, 8. 15; 3, 23 f.; 4, 16; vgl. Joel 2, 3; Ezech. 28, 13; 31, 9. 16; 36, 35; Jes. 51, 3. Da die LXX den Ausdruck גַּן durch παράδεισος widergeben, wärend sie das Wort עֵדֶן bald als Eigennamen auffassen, bald durch „τῆς τρυφῆς" übersetzen, so ist es üblich geworden, Garten und Landschaft zugleich als das „Paradies" zu bezeichnen. Dieser Ausdruck

stammt aus dem Altpersischen, wo pairi-daêza zunächst einen Erd- oder Steinwall um etwas, dann das damit Eingefriedigte, einen Park oder Lustgarten bezeichnete (M. Haug in Ewalds Jarbb. f. bibl. Wissensch. V, S. 162 f.). Das Wort war mit der Sache selbst auch zu den Hebräern und Griechen gekommen, HL. 4, 13; Neh. 2, 8; Kohél. 2, 5; vgl. Xenoph. Cyrop. 1, 3, 12; oecon. 4, 13; Diod. 2, 13; 16, 41, und wurde von den späteren Juden — und so auch im N. T. 2 Kor. 12, 4; Luk. 23, 43; Apok. 2, 7, cf. 22, 1 ff. — übergetragen auf den Aufenthalt der Seligen nach dem Tode, worüber wir hier nicht zu handeln haben. In diesem letzteren Sinne kommt es auch im Koran vor wie das als Eigenname behandelte Eden (nur in arabischer Aussprache ʻAdn, z. B. Kor. 9, 73; 20, 78; 98, 7, vgl. auch Sprengers Mohamm. II, S. 507 f. Not.).

Wo lag nun aber diese Landschaft Eden? Offenbar denkt sich der biblische Erzäler das Land als noch vorhanden s. Gen. 3, 24; 4, 16 (wo die Lage des Landes Nod durch die Beifügung „östlich von Eden" bestimmt wird). Auch beschreibt er die geographische Lage desselben und zwar im allgemeinen als — vom Standpunkt des Schreibenden aus — „im Osten" gelegen 2, 8; was dann aber v. 10—14 noch spezielleres für die genauere Ortsbestimmung angefürt wird, ist nicht derart, dass sich daraus eine völlig klare Vorstellung gewinnen ließe, mit der modernen Erdkunde sind die Angaben geradezu unvereinbar. Es hat freilich zu keiner Zeit an mehr oder minder geistreichen oder gelehrten Hypothesen gefehlt, welche, das Unmögliche versuchend, die Lage des irdischen Paradieses nachweisen wollten, und man hat da bald auf Skandinavien oder die preußische Ostseeküste, bald auf die Südseeinseln, bald auf irgend ein dazwischenliegendes Land geraten. Alle diese Versuche, die hier aufzuzälen sich der Mühe nicht lont, sind verfehlt und mussten fehlschlagen, nicht sowol wegen der durch die Sündflut veränderten Gestalt der Erdoberfläche, worauf sich z. B. Luther, Clericus, Reland, v. Raumer u. a. berufen, wogegen sich mit Recht schon der als Exeget so unbefangene Calvin (zu Gen. 2, 10) erklärt hat*), als vielmehr wegen der Beschaffenheit der Schilderung Gen. 2 selbst, welche nun einmal der Natur der Sache nach keinen streng-historischen Charakter hat, sondern das Gebilde der dichtenden Sage, ein Stück mythischer Geographie ist, wie wir änliches von anderen Völkern und Schriftstellern des Altertumes, z. B. von Homer, haben. Dies beweist nicht nur die Schilderung des einen Stromes, der, von Eden ausgehend, erst den Garten tränkt, dann außerhalb desselben sich in 4 „Häupter", d. h. neue Stromanfänge oder Flüsse teilt; sondern dahin gehören nicht minder das Wandeln Gottes im Garten (3, 8), der Baum des Lebens in dessen Mitte und der Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen (2, 9), die redende Schlange (3, 1 ff.), die Cherube als Wächter des Gartens (3, 24). Das alles sind Züge, die nicht der schlichten Geschichte und der geographischen Wirklichkeit angehören, sondern die in symbolischer Form tiefere Ideeen und Gedanken andeuten sollen. Ihren religiösen und philosophischen Warheitsgehalt zu entwickeln, ist nicht die Aufgabe des gegenwärtigen Artikels, sondern muss den über den Urzustand und den Sündenfall des Menschen handelnden Artikeln überlassen werden.

Es kann sich also nicht eigentlich darum handeln, die Lage Edens in der heutigen Geographie aufzusuchen, sondern nur darum, uns die Vorstellung, welche der Schriftsteller davon hatte, sowie die Quellen, aus denen er sie schöpfte, möglichst deutlich zu machen. Dazu müssen wir uns vornehmlich an die vier Ströme halten, welche der Verf. von Eden ausströmen läßt; er nennt sie Pischon („der strömende"), Gichon („der hervorbrechende"), Chiddekel und Phrat. Da sind nun zwar die beiden letztgenannten mit aller Sicherheit zu bestimmen: es sind

*) Seine Hypothese freilich, als wäre der eine Strom der vereinigte Euphrat und Tigris, die 4 aber diese 2 nebst ihren 2 Mündungen, ist ebenso unmöglich, als die von Pressel (Real-Encykl. XX. s. v. Paradies) vorgetragene Modifikation derselben, wonach statt den 2 Mündungen vielmehr die 2 östlichen Zuflüsse des Schatt-el-Arab, der Kuran (Pasitigris und Euläus) und Kerkha (Choaspes) unter Pischon und Gichon gemeint seien, Eden also in der Nähe von Korna zu suchen wäre: der Text widerspricht dem durchaus.

die auch sonst oft genannten Zwillingsströme Vorderasiens Tigris und Euphrat, über welche hier nicht weiter zu reden ist. Freilich entspringen auch sie nicht aus einer Quelle, immerhin aber nahe genug bei einander, in einer Weltgegend, auf dem armenischen Hochgebirge. Aber nun die beiden andern! ihre Namen sind gerade echt hebräisch, sodass die Bedeutung derselben deutlich genug ist, aber in der wirklichen Geographie der Hebräer kommen sie sonst nirgends vor. Kein Wunder, dass die Versuche, sie zu deuten, sehr weit auseinander gehen, jenachdem man sich dabei mehr an die vorausgesetzte Nähe der beiden anderen Ströme hält, oder aber an die, vom Verf. selbst offenbar zur Bestimmung ihrer geographischen Lage genannten, von ihnen durchströmten (סָבַב bedeutet nicht gerade „umfließen", es kann auch bloß „durchströmen" sein, s. Jer. 23, 16; HL. 3, 3; 1 Sam. 7, 16) Länder. Es heißt nämlich von ihnen, Pischon durchfließt (oder umfließt) das ganze Land Chavila, woselbst das beste Gold, Bdellium (s. d. Art.) und der Edelstein Schoham (s. d. Art. „Edelsteine" Nr. 11) vorkommen; Gichon umfließt das ganze Land Cusch. Reland schlug nun zur Deutung dieser Ströme den erstbezeichneten Weg, durch die Nähe der Quellgebiete von Tigris und Euphrat sich leiten zu lassen, ein, und kam so in seiner Abhandlung „de situ paradisi terrestris" (1706) zu dem Resultat: Pischon sei der auf den moschischen Bergen entspringende Phasis, wonach dann Chavila = Colchis sein müsste; Gichon dagegen der Araxes, welcher in der Tat so ziemlich in derselben Gegend, wie der Euphrat, entspringt (Plut. Pomp. 33), daher etwa auch dessen „Bruder" genannt wird (Steph. Byz. s. v. *Εὐφρ.*), und Cusch das Land der *Κοσσαῖοι* in den Gebirgen zwischen Medien und Susiana (Strab. XI, p. 524; XVI, p. 744; Polyb. 5, 44; Diod. 17, 111; vgl. Grotefend in Paulys Realencykl. II, 729, und Knobel, Völkertaf. d. Genes. S. 250; freilich wonten diese Stämme jedenfalls nicht bis zum Araxes). Allein gegen diese ganze Deutung, welche andere auf verschiedene Weise modifizirt haben, ist der konstante biblische Sprachgebrauch, der unter Chavila und Cusch durchaus südliche Länder versteht. Chavila, bald als Son Cuschs (Gen. 10, 7), bald als Son Joktans (ibid. v. 29) genealogisch aufgefasst, bezeichnet im allgemeinen Südarabien (so z. B. 1 Sam. 15, 7, vgl. Sprenger, die alte Geogr. Arabiens [Bern 1875] §§ 51 f., 57, 419, der es wie Niebuhr mit dem Qodhâitischen Chaulân identifizirt und im Wady Baysch den Pischon wiederfindet, was aber schwerlich das Richtige sein dürfte), Abyssinien und wol auch Indien, nach Lassen speziell das Land der Darada, bei Aelian. nat. anim. III, 4 Kampila genannt, wohin allerdings die in der Schilderung Gen. 2, 11 f. genannten Produkte gut passen. Cusch aber ist bekanntlich der Name von Äthiopien, Südarabien und der dunkelfarbigen Südländer in Afrika und Asien überhaupt, vgl. Knobel a. a. O. 186 f., 247 ff., 260 ff. Deshalb aber unter Gichon den allerdings Cusch im engeren und gewönlichen Sinne d. h. Äthiopien durchströmenden Nil zu verstehen, wie schon LXX zu Jer. 2, 18 und Sir. 24, 25 Nil durch *Γηών* widergeben oder damit wechseln lassen und Joseph. Antt. I, 1, 3 ausdrücklich beide identifizirt, geht doch trotzdem, dass im Altertum dessen Quellen bald mit dem Euphrat (Pausan. 2, 5, 2), bald mit dem Indus (Arrian. Anab. 6, 1; Strab. XV, p. 696, vgl. Forbiger bei Pauly a. a. O. V, S. 643 Note) kombinirt wurden, und trotz der Autorität von älteren und neueren Gelehrten, unter ihnen selbst Gesenius, Bertheau u. a., Schrader im Art. „Eden" in Riehms Handwörterbuch, schwerlich an, indem man nicht absieht, warum dann der Fluss nicht mit seinem sonst üblichen Namen bezeichnet wäre. Wenn man, was immerhin überwiegend warscheinlich ist, Chavila in Indien sucht, so liegt es freilich nahe genug, bei den beiden Strömen an Ganges und Indus zu denken (so z. B. Ewald, Geschichte des Volkes Israel I, S. 331 f. Note [1. Ausg.] und Jahrbb. der bibl. Wissensch. II, S. 150; Dillmann s. v. Eden in Schenkels Bibellex.). Indessen liegt der Ganges doch sonst außerhalb des Gesichtskreises des höheren Altertums, und es möchte daher eher sich empfehlen, unter Pischon zwar den Indus, unter Gichon aber den Oxus (Amu) zu verstehen, letzteres nicht etwa deshalb, weil die Araber den Fluss Geihun nennen, nennen sie doch noch mehrere andere Flüsse ebenso, sondern weil er zur Abrundung der geographischen Anschauung noch am besten passen dürfte. So

im wesentlichen Lassen, indische Alterthumskunde I, 528 ff.; Knobel, zur Genes. S. 27 ff., Renan, Hist. générale des langues sémit. p. 466 ff. (2. Ausg., Paris 1858), Spiegel, Eran. Alterthumskunde I, 459 ff. Die Landschaft Eden wäre demnach, von Palästina aus geredet, in den fernen Nordosten zu setzen, wo Indien und das iranische Hochland zusammenstoßen, wo der Belurtag sich mit dem Himalaya verbindet. Dabei ist anzunehmen, dass beim Wandern der Sage die Namen der Ströme teilweise verändert worden seien, indem von den Hebräern in Palästina den beiden indischen oder iranischen Strömen statt der ursprünglichen, zu diesen passenden, aber den Israeliten völlig unverständlich gewordenen die zwei ihnen bekannten vorderasiatischen Ströme zugesellt wurden, umsomehr da sie an die Quellen gerade dieser Ströme ihren Ursitz verlegten, wie denn auch Gen. 8, 4 die postdiluvianische Menschheit sich von dorther, von den armenischen Gebirgen, ausbreitete. Offenbar hatte übrigens der hebräische Schriftsteller selber keine ganz deutliche Vorstellung und keine historisch sichere Kunde mehr von der Lage Edens, sondern gab davon eine geographische Bestimmung, sogut er konnte, bekannte und halbbekannte Elemente kombinirend und möglichst zu einem Ganzen, einem Gesamtbilde vereinigend, indem er sich dabei anlehnte an die allgemein asiatische Tradition und die spezielle Sage der Hebräer.

Dass nämlich in der Paradiesessage, wie sie in Genes c. 2 und 3 vorliegt, obwol sie durch und durch von dem durchaus eigentümlichen, religiösen Geiste Israels, resp. der Offenbarungsreligion, getragen und durchweht ist, doch nicht nur rein hebräische Sage, sondern auch Elemente aus dem Sagenkreise anderer asiatischer Völker verarbeitet sind, wird schwerlich geleugnet werden können. Wir weisen zum Schlusse nur auf einige Punkte hin. Arier und Semiten dachten sich die Wiege des Menschengeschlechtes im hohen Centralasien (für den Hebräer also im hohen N.-O.). Dort lag Meru, der indische Götterberg, von dem die großen Ströme in alle Weltgegenden ausgehen, und von dem auch die Hebräer eine dunkle Kunde hatten (Ezech. 28, 13 f., welcher ausdrücklich Eden damit in Verbindung bringt, Jes. 14, 13, vgl. Gesenius zu Jes. II, p. 316 ff.; v. Bohlen, Das alte Indien I, 12; II, 210). Nach der iranischen Auffassung geht ein Strom Arvanda aus vom Throne des Ahura-mazda und bewässert die Welt; an ihm lag Airyana-vaêjo, eine Schöpfung der Anmut, ursprünglich wol im äußersten Osten des iranischen Hochlandes, in den Quellgebieten des Oxus und Jaxartes gedacht, später ein vollkommen fabelhaftes Land geworden; auf dem Hara Berezaiti entsprang die Quelle Ardviçura, die Mutter aller Ströme der Erde. Nicht minder erinnern die Cherube und besonders der Baum des Lebens (Haoma) lebhaft an iranische Vorstellungen (s. Burnouf, Comment. p. 239 ff., 395 ff., 441; Duncker, Gesch. d. Alterth. II, S. 14 f., 371 f. [1. Ausg.]; Spiegel, Avesta I, S. 61 ff. und III, S. XVII ff., LXX ff.). Letzterer kommt auch in der chaldäischen Sage vor, ihm entspricht dort der heilige Hain Anu's, und wir finden sehr häufig bildliche Darstellungen dieses Götterbaumes; er wird von zwei Cheruben gehütet, oder es wird gesagt, dass er von einem sich nach allen vier Himmelsgegenden drehenden Schwerte bewacht war (Smith, d. chald. Genesis, übers. v. Delitzsch, 1876, S. 83 f. Die von H. Rawlinson gewagte Identifizirung von Gan-Eden mit der, auf assyrischen Inschriften erwänten, babylonischen Landschaft Kardunijas oder Gardunijas, bewässert von den 4 Flüssen Euphrat, Tigris, Surappi und Ukni, lassen wir dagegen billig dahingestellt). Der „Lebensbaum im Garten“ spielt nach dem B. Henoch c. 10. 24. 25 im messianischen Zeitalter wider eine große Rolle. Ob aber in den Stellen des B. der Sprichwörter, wo von einem (stets one Artikel, wogegen Gen. 2, 9; 3, 22 mit denselben „der L.-B.“) „Baume des Lebens“ die Rede ist (3, 18; 11, 30; 13, 12; 15, 4), an jenen Baum in Eden mitgedacht sei, wagen wir noch zu bezweifeln; wir sehen darin eher bloß ein schönes Bild des Erquickenden, das Leben Erfrischenden, Fruchtbringenden, änlich wie das andere vom „Lebensquell“ 10, 11; 13, 14; 16, 22; 18, 4, vgl. Psalm 36, 10 (Quell der Lebensfreude, des waren genussreichen Lebens ist Gott). Am eigentümlichsten hebräisch ist der Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen (Gen. 2, 9. 17), durch welchen seinen Zug die Erzälung aus dem physischen in's geistige

ethische Gebiet emporgehoben wird. So hat der Verf. von Gen. 2 und 3 alte semitische Anschauungen und anderweitige östliche, Vorstellungen benutzt, um seine Ideeen über den Urzustand der Menschen zur Anschauung zu bringen.

Für die sehr zalreiche Litteratur über die Lage des Paradieses verweisen wir außer auf die oben bereits genannten Werke noch auf die Kommentare zur Genesis von Tuch, Knobel-Dillmann und Delitzsch, ferner auf v. Lengerke, Ken. I, S. 20 ff.; Bertheau (Beschreibung d. Lage des P., 1848) und bes. Winers RW. Bd. I, S. 284 ff.

Ein anderes עֶדֶן nennt Am. 1, 5 als zum Reiche von Damaskus gehörig; man darf dasselbe nicht etwa, wie noch Gesenius und Ritter, Erdk. XVII, S. 650 ff. taten, im Dorf Ehden auf dem Libanon suchen, was schon der ganz verschiedenen Schreibweise beider Namen wegen unmöglich angeht, sondern vielleicht im heutigen Beit el Dschanne oder Bêt Djenn am südöstlichen Abhange des Hermon, wo der König von Damaskus ein „Lusthaus“ haben mochte, oder aber in dem von Strab. XVI, p. 756 und Ptol, 5, 15, 20 genannten *Παράδεισος*, welches Robinson (Neuere bibl. Forschungen S. 725) in dem heutigen Djûsie, unweit von Riblah im Orontestale, nachzuweisen versucht hat.

Ein drittes Eden erwänt Ez. 27, 23 in Verbindung mit Haran und Calneh, und damit scheinen die von den Assyrern unterworfenen „Söne Edens in Telassar“ 2 Kön. 19, 12 identisch zu sein; dieses lag wol in Mesopotamien, ist aber bis jetzt noch nicht nachgewiesen. **Rüetschi.**

Edikt v. Nantes, s. Nantes.

Edmund, s. Eadmund.

Edom (Esau), Edomiter; Idumäa, Idumäer (אֱדוֹם, אֲדוֹמִים und אֲדֹמִים; *Ἰδουμαία*, *Ἰδουμαῖοι*). Die Edomiter oder „Söne Edoms“, auch „Söne Esaus“ (Deut. 2, 4 ff.; 1 Makk. 5, 3) und „Haus Esau“ (Ob. 18) oder einfach „Esau“ (Jer. 49, 8 ff.; Ob. 6) genannt, kommen im A. T. häufig vor als ein den Israeliten nahe verwandtes Volk, als ihre „Brüder“ (Num. 20, 14; Deut. 2, 4. 8; 23, 8; Am. 1, 11; Ob. 10. 12; Mal. 1, 2). In der griechisch-römischen Zeit ward die Namensform *Ἰδουμαία*, *Ἰδουμαῖοι* gebräuchlich (z. B. 1 Makk. 5, 3). Woher das Volk seinen Namen אֱדוֹם „rötlich“ trug, ob wie man gemeint hat von seiner Einwanderung aus den Ländern des roten (oder persischen) Meeres (den unteren Euphratgegenden) oder von der Hautfarbe — was beides nicht sehr warscheinlich —, bleibe dahingestellt.

I. Der Stammvater. Als Vater des edomitischen Volkes wird genannt Esau (עֵשָׂו) oder, wie derselbe mit anderem Namen geheißen habe, Edom. Er war der erstgeborene Zwillingsbruder des Patriarchen Jakob (Gen. 25, 25) und trug nach einer Überlieferung den Namen Edom von seiner rötlichen Farbe (a. a. O.), sei es an den Haren oder an der Haut, wärend eine andere denselben zurückfürt auf die Liebhaberei Esaus für ein rötliches Linsengericht (v. 30: הָאָדֹם). In der Darstellung Esaus als Enkel Abrahams neben Jakob, dem Stammvater der Israeliten, ist als geschichtlicher Kern zu erkennen gemeinsame Auswanderung der nahe verwandten Edomiter und Israeliten aus den mesopotamischen Ursitzen. Wenn Edom als Erstgeborener genannt wird, so hat sich darin die Erinnerung erhalten, dass die Edomiter vor den Israeliten zu einem ausgebildeten Volkstum gelangt waren. — In den einzelnen Zügen, welche in der Genesis von Esau erzält werden — sie sind nicht durchaus übereinstimmend, da sie sich auf das jehovistische (c. 25, 21 bis 34 mit einer Einschaltung aus Eloh. v. 26; c. 27, 1—45; c. 32, 4— c. 33, 17) und elohistische Buch (c. 26, 34 f.; c. 27, 46 — c. 28, 9; c. 36, 1—8, v. 9 bis 43 [?]) verteilen, von welchen jenes die ausfürlicheren Angaben hatte — sind Eigenschaften und Erlebnisse des auf ihn zurückgefürten Volkes zu erkennen. Er wird geschildert als Jäger, der es liebte, auf den Auen umherzuschweifen (c. 25, 27; 27, 3), wie wir die Jagd als eine Hauptbeschäftigung der in wildem Gebirgslande wonenden Edomiter zu denken haben; in der von ihm berichteten Ge-

ringschätzung und Preisgebung der Erstgeburtsrechte (c. 25, 32—34) ist die Unempfänglichkeit des edomitischen Volkes für den in der Erstgeburtslinie des Patriarchenhauses sich forterbenden göttlichen Segen ausgesprochen, mit anderen Worten: es soll damit die niedere religiöse Stellung erklärt werden, welche die Edomiter im Verhältnis zu den Israeliten einnahmen (vgl. jedoch die andere Stellung Esaus zur Entziehung des Erstgeburtssegens c. 27, 36). Der mehr einem Fluch als einem Segen gleichende Spruch, welchen Isaak über Esau verkündet (c. 27, 39 f.), beschreibt die Wonsitze des von ihm stammenden Volkes und die Schicksale desselben: das Land soll sein ohne das Fett der Erde und one den Tau des Himmels, d. h. ein unfruchtbares Gebiet wie die öden Gebirge des Edomiterlandes in der Tat es waren (s. II); von dem Schwerte soll er leben, d. h. das edomitische Volk war ein kriegerisches; seinem Bruder soll er dienen (vgl. v. 29), aber es kommt eine Zeit, wo Esau wider das Joch von seinem Halse schüttelt, d. h. der Erzäler (Jehovist) hatte vor sich eine Periode der Unterjochung der Edomiter unter israelitische Oberherrschaft, zu seiner Zeit aber hatten sie wider die Freiheit errungen; dieser Erzäler scheint darnach etwa unter Joas von Juda geschrieben zu haben (s. III, 2). Die Reibungen und Kämpfe zwischen Israel und Edom waren so stehend, dass die israelitische Überlieferung sie vorbestimmt sein ließ in dem Kampfe der Stammväter schon im Mutterleibe; schon damals soll ein Gotteswort dem Jüngeren die Herrschaft zuerkannt haben (c. 25, 22 f.). Eben diese Feindschaft der beiden Völker ist vorgebildet in dem Hass Esaus gegen Jakob wegen Entziehung des Segens (c. 27, 41). Die kriegerischen Eigenschaften des edomitischen Volkes spiegeln sich wider im Auftreten Esaus, umgeben von vierhundert Kriegsleuten (c. 33, 1). — Esaus Bild, in der Genesis nicht one die edleren Züge ritterlichen Wesens, ist im späteren Judentum verzerrt worden: im Hebräerbriefe heißt er *πόρνος* und *βέβηλος* (c. 12, 16), und wenn die islamische Form des Jesusnamens ʿIsâ (עִישׂא) mehr an Esau (עֵשׂו) als an *Ἰησοῦς* erinnert, so ist das wol nicht zufällig, wenn auch von Muhammed sicher nicht beabsichtigt: der Einfluss der jüdischen Lehrmeister Muhammeds wird sich darin geltend gemacht haben, welche Jesu als dem Erzfeind des Judentums den Namen Esau wie den Christen den der Edomiter (s. III, 2) beilegten. — Ob der mythische *Οὔσωος* bei Philo Byblius (Sanchuniathon) für Esau zu halten sei, muss dahingestellt bleiben (s. Baudissin, Stud. zur semit. Religionsgeschichte I, 1876, S. 14 f., 40). — Als Esaus Wonsitz wird genannt das Land Seʿir (c. 32, 4; vgl. c. 36, 8), d. h. das im Südosten Judas gelegene Gebirgsland; dort treffen wir die Edomiter auch in der historischen Zeit.

II. **Das Land.** Mit dem Namen Seʿir (שֵׂעִיר, auch „Land Seʿir“ oder „Gebirge Seʿir“), wie das von den Edomitern eingenommene Gebirgsland Gen. 32, 4; 36, 8; Deut. 2, 12. 22 u. s. w. bezeichnet wird (sonst auch אֱדוֹם, z. B. 2 Sam. 8, 14, oder אֶרֶץ אֱדוֹם, שְׂדֵה א'), wonach die Edomiter 2 Chron. 25, 11. 14 „Söne Seʿirs“ genannt werden, scheint zunächst das südlich vom toten Meere, westlich von der Araba gelegene Bergland gemeint zu sein (Jos. 15, 1; Richt. 5, 4); doch wird der Name auch in weiterem Sinne gebraucht von dem im Osten der Araba gelegenen Landstrich (Deut. 2, 1 ff.), dem jetzt Esch-Schera genannten Gebirgslande mit seiner nördlichen Fortsetzung, dem Dschebal (das alte Gebal Ps. 83, 8; Gebalene). In poetischer Sprache heißt dies Bergland auch „Gebirge Esau“ (Ob. 8 f. 19. 21). Von dem Gebirge Juda ist dieses Gebiet getrennt durch die Wüste Zin (Jos. 15, 1); im Westen bildet seine Grenze die Wüste Paran, im Süden der älanitische Meerbusen; im Nordosten lehnte es an das Moabiterland (Richt. 11, 18; Jes. 11. 14). Die Berge dieses Landes werden von den neueren Reisenden geschildert als steile und meist kale Kalkstein- und Porphyr-Massen; Jer. 49, 7—22 ist von den Bergen des Edomiterlandes voller Felsenklüfte und Adlersnester die Rede (vgl. Ob. 3). Aber im Osten fehlt es diesem Gebiet noch in seinem gegenwärtigen verödeten Zustande nicht an fruchtbareren Strichen, wie denn nach Num. 20, 17 die Edomiter Acker- und Weinbau trieben. Östlich von der Araba scheint in der israelitischen Königszeit der Hauptsitz der Edo-

miter gewesen zu sein: dort lagen ihre Städte Sela (2 Kön. 14, 7; Jes. 16, 1), von den Griechen Petra genannt, in einem Tale östlich von der Araba (Wadi Musa) in der Nähe des von der Tradition als der Hor, die Todesstätte Arons, bezeichneten Berges, weiter nach Osten Maon (Richt. 10, 12), das heutige Ma'an, mehr nördlich Punon oder Pinon (Num. 33, 42 f.; vgl. Gen. 36, 41) und Boçra (Gen. 36, 33; 1 Chron. 1, 44; Am. 1, 12; Mich. 2, 12 [?]; Jer. 49, 13. 22; Jes. 34, 6; 63, 1), jetzt Buçeire im Lande Dschebal. Nach der häufigen Erwänung Boçras bei den Propheten zu urteilen, scheint es, wenigstens zu Zeiten, Edoms Hauptstadt gewesen zu sein. Im Süden des Landes lagen die wichtige Hafenstadt Elath oder Eloth, bei Griechen und Römern Ailon, Elana u. s. w., am Nordende des nach ihr benannten Meerbusens und um weniges weiter nördlich Eçjongeber (Deut. 2, 8; 1 Kön. 9, 26). Eine Landschaft, wol nicht eine Stadt, des edomitischen Gebietes hieß Theman (Gen. 36, 34; 1 Chron. 1, 45; Am. 1, 12; Jer. 49, 7. 20; Ob. 9; Bar. 3, 22 f.; vgl. Gen. 36, 11. 15. 42), nicht zu verwechseln mit Thema in Hauran (s. Delitzsch zu Hio. 2, 11). Die Grenzen des Edomitergebietes, namentlich nach Westen und Osten hin, werden immer fließende gewesen sein, und der Umfang ihres Gebietes wechselte mit den Zeitläufen. Bei dem alten Boçra und südlich davon sind Spuren einer Römerstraße erhalten (vgl. über die Handelsverbindungen von Petra: Plinius, N. h. VI, 28 [32], 144), und gegenwärtig ziehen die Pilgerkarawanen von Damask nach Mekka an Ma'an vorüber; so werden wol auch in der alten Zeit die Handelszüge vom roten Meere nach Syrien und dem Euphrat ihren Weg durch das Edomiterland eingeschlagen haben.

III. Das Volk und seine Geschichte. 1) Die Edomiter nahmen nach Deut. 2, 12. 22 das früher von den Horitern, d. i. von Troglodyten, bewonte Land ein und sollen nach dieser Angabe die Urbevölkerung ausgerottet haben. Dagegen ist aus Gen. 36, 2 (st. חִוִּי l. חֹרִי, vgl. v. 20) zu entnehmen, dass die Edomiter sich vielmehr mit den älteren Bewonern des Landes vermischten und aus Gen. 36, 12. 22, dass die Horiter noch längere Zeit neben den Edomitern fortbestanden (vgl. Gen. 36, 29 f.). Nach Gen 36, 20 (vgl. 1 Chron. 1, 38) war Se'ir der Name jener troglodytischen Urbevölkerung, welche wol die Bezeichnung Horiter niemals als Eigennamen gefürt hat; aber auch Se'ir („harig, rauh") ist zunächst jedesfalls Name des rauhen Gebirgslandes, nicht des Volkes (s. über die Horiter: Bertheau, Zur Gesch. der Israeliten 1842, S. 147—152). Auch von Vermischung der Hethiter und Ismaeliter mit Edom in der ältesten Zeit (Esau) wird Gen. 26, 34 (vgl. c. 36, 2 ff.); 28, 9 berichtet.

Die Edomiter zerfielen nach Gen. 36, 15—19 in dreizehn Stämme (nicht 14: Korach ist doppelt genannt), dagegen nach einer zweiten wol aus anderer Zeit stammenden Angabe Gen. 36, 40—43 in eilf Stämme. Sie wurden frühzeitig, nach Gen. 36, 31 ehe Israel ein Königtum hatte, von Königen regiert; nach Num. 20, 14; Richt. 11, 17 stand Edom zur Zeit Moses unter einem Könige. Es war ein Walreich; die acht Könige, welche Gen. 36, 31—39 als auf einander folgend genannt werden, stammten jeder aus einer andern Stadt, und nach Jes. 34, 12 wurde auch in späterer Zeit der König von den Großen des Landes ausgerufen.

Von der Kultur der Edomiter wissen wir sogut wie nichts. Sie waren tapfere Kriegsleute und der Jagd ergeben (s. I; vgl. Ob. 9: „Helden Themans"), trieben aber auch Acker- und Weinbau (s. II), und Handel (s. II) fürte ihnen Reichtümer (Ob. 6) zu; Dedaniter, d. i. Araber, hielten sich in Edom auf (Jer. 49, 8), doch wol des Handels wegen (vgl. Ezech. 25, 13). Sie standen, insbesondere die Themaniter, in dem Rufe der Weisheit (Jer. 49, 7; Ob. 8; Bar. 3, 22 f.; vgl. Eliphaz von Theman Hio. 2, 11).

Ihre Religion war Polytheismus (2 Chron. 25, 14; vgl. auch 1 Kön. 11, 1 f.). Nach dem Königsnamen Baalchanan (Gen. 36, 38 f.) zu schließen, verehrten sie den Baal, nach dem Königsnamen Hadad (Gen. 36, 35 f.; vgl. v. 39 Hadar st. Hadad [?]) wol auch den sonst auf aramäischem Boden bezeugten Sonnengott Ha-

dad (s. d. Art. Hadad). Josephus nennt als Gottheit der Idumäer *Κοζέ* (Antt. XV, 7, 9). Hitzig (Urgeschichte und Mythologie der Philistäer 1845, S. 263—265) will darin die weibliche Gottheit ʿUzza der Araber erkennen; jedenfalls aber ist diese nicht mit Hitzig für die Paredros des auf dem *Κάσιον ὄρος* am sirbonischen See verehrten Zeus Kasios (in der Nähe seines Heiligtumes war das Grab des Pompejus, s. Strabo XVI, 2, 33; Plinius, N. h. V, 12 [14], 68) zu halten; denn dem Zeus Kasios entspricht aller Warscheinlichkeit nach die in nabatäischen Inschriften (auch in einer hauranischen) genannte Gottheit קציו (s. de Vogüé, Syrie centrale. Inscriptions sémitiques 1868, S. 104 f.), deren Name mit ʿUzza (עֻזָּה) nichts zu tun hat. Mit dem Qaçiu wird wol der *Κοζέ* des Josephus zu identifiziren sein (so Levy, ZDMG. XVIII, 631). Es scheint dies eine altsemitische Gottheit zu sein; denn auch die Phönizier kannten nach Philo Byblius (bei C. Müller, Fragm. histor. graec. Bd. III, Fragm. 2, 7, S. 566) einen heiligen Berg und einen Gott *Κάσσιος* (das Gebirge Casius am Orontes). Einen edomitischen Königsnamen will man keilschriftlich lesen Kaus-malaka „Kaus ist König", worin dann wol Kaus = *Κοζέ* (s. Schrader, Die Keilinschriften und das A. T. 1872, S. 57).

2) Aus der ältesten Geschichte der Edomiter erzält uns die Genesis, daſs einer ihrer Könige, Hadad, im Gefilde Moabs einen Sieg errungen habe über die Midianiter (c. 36, 35). Aus der Angabe, daſs Hadads zweiter Nachfolger, Saul, aus „Rechoboth des Stromes" stammte (v. 37), hat man zeitweilige Fremdherrschaft entnehmen wollen, „Strom" als die bekannte Bezeichnung des Euphrat verstehend, was aber nicht notwendig ist. — Im Osten des ägyptischen Reiches ließen sich unter dem Pharao Mernephtah (um die Zeit des Auszuges der Israeliten) Hirtenstämme aus Atema nieder, welche man für Edomiter hält (s. Ebers, Durch Gosen zum Sinai 1872, S. 85). — Als die Israeliten aus Ägypten auszogen, begehrten sie (nach der Darstellung des jehovistischen Buches) von den Edomitern die Erlaubnis friedlichen Durchzuges durch ihr Land (Num. 20, 14—17; vgl. Deut. 2, 4—6), wurden aber abgewiesen (Num. 20, 18—21; Richt. 11, 17) und zogen nun um das edomitische Gebiet herum (Num. 21, 4; Richt. 11, 18; nicht wesentlich anders Deut. 2, 4. 29). Von Feindseligkeiten zwischen Israeliten und Edomitern wird zuerst in der Geschichte Sauls berichtet (1 Sam. 14, 47). Sauls Kriegstaten gegen die Edomiter, wenn sie auch, wie alle seine kriegerischen Unternehmungen, mit Recht vom Erzäler als siegreich bezeichnet sein sollten, hatten doch keinen bleibenden Erfolg; denn David unternahm einen neuen Heereszug wider dieselben. Er errang einen Sieg im Salztale, d. i. in der Araba (2 Sam. 8, 13 f.; s. Thenius und Wellhausen [Der Text d. BB. Sam. 1871] zu der im masoret. Text verderbten Stelle; vgl. Ps. 60, 2). Die Unterwerfung Edoms wurde in sechsmonatlichen blutigen Kämpfen durch Davids Feldherrn Joab vollendet (1 Kön. 11, 15 f.) und das Land mit israelitischer Besatzung belegt (2 Sam. 8, 14; vgl. 1 Chron. 18, 13). Salomo rüstete im Hafenorte Ezjongeber im Edomiterlande eine Flotte aus (1 Kön. 9, 26). Der unter seine Regierung fallende Aufstandsversuch des edomitischen Königssones Hadad (1 Kön. 11, 14—22; vgl. v. 25 LXX, s. Thenius z. d. St.; vgl. d. Art. „Hadad") kann höchstens zeitweiligen oder teilweisen Erfolg gehabt haben; denn weiterhin finden wir Edom in Abhängigkeit vom Reiche Juda, welchem es bei der Reichsspaltung in Israel naturgemäß zugefallen war. Das Land wurde von Vasallen-Königen regiert. Einer ihrer „Könige" zog mit Josaphat von Juda und Joram von Israel zu Felde gegen die Moabiter (2 Kön. 3, 9. 12. 26; andererseits heißt es, daſs zu Josaphats Zeit nicht ein König, d. h. kein selbständiger, sondern ein Statthalter über Edom regierte: 1 Kön. 22, 48; vgl. 2 Kön. 8, 20). Warscheinlich fällt in diesen Krieg der Racheakt, welchen die Moabiter nach Am. 2, 1 an einem edomitischen Könige verübten. In dem Hafen von Ezjongeber rüstete auch Josaphat eine Flotte aus (1 Kön. 22, 49). Mit den „Bewonern des Gebirges Seʿir", welche 2 Chron. 20, 22 f. unter den Feinden Josaphats genannt werden, sind schwerlich Edomiter gemeint, da nach jenen anderen Angaben Feindseligkeiten Edoms gegen Israel zu dieser

Zeit kaum stattgefunden haben können. Unter Josaphats Nachfolger Joram dagegen warfen die Edomiter das judäische Joch ab (2 Kön. 8, 20—22; 2 Chron. 21, 8—10). Unter den in Edom ansässigen Judäern wurde ein Blutbad angerichtet (Joel 4, 19; Am. 1, 11 f.). Auch durch Weiterverkauf der von den Philistern (und Tyrern) bei ihrem Angriff auf Jerusalem unter Joram (2 Chron. 21, 16 f.) erbeuteten judäischen Gefangenen nahmen die Edomiter Rache (Am. 1, 6. 9). Nachdem Edom eine zeitlang (z. B. des Joas von Juda) seine Freiheit behauptet hatte, wurde es von Amazia von Juda abermals geschlagen; er nahm die Stadt Sela ein und nannte sie Joqte'el (2 Kön. 14, 7; 2 Chron. 25, 11); sein Son Usia brachte die Hafenstadt Elath in seine Gewalt (2 Kön. 14, 22; 2 Chron. 26, 2; auf eben diesen Zug bezieht sich wol die Angabe 2 Chron. 26, 7, Usia sei siegreich gewesen gegenüber den Me'unim, d. h. den Bewonern und Umwonern des edomitischen Maon [?]). Von dauerndem Erfolge waren jedoch diese Siege Judas nicht; Elath wurde in dem syrisch-ephraimitischen Kriege unter Ahas durch Reçin von Syrien den Judäern wider entrissen und bleibend befreit (2 Kön. 16, 6; l. אֱדוֹם st. אֲרָם und אֲדֹמִים, s. Thenius z. d. St.). Dass diese Befreiung nicht nur die Stadt Elath, sondern wol ganz Edom betraf, geht daraus hervor, dass noch unter Ahas die Edomiter sich durch einen Einfall in Juda für die früheren Bedrückungen rächten (2 Chron. 28, 17). Darauf wol bezieht sich die von Jesaja (c. 11, 14) den Edomitern gedrohte Rache. Dass zu Jesajas Zeit die Stadt Sela Besitztum der Moabiter gewesen sei, geht aus Jes. 16, 1 nicht notwendig hervor. — Die Könige Judas waren fortan durch Assyrien zu sehr in Anspruch genommen, um an eine Widereroberung Edoms denken zu können. Das Land stand fortan unter eigenen Königen (Jer. 27, 3). Im 8. Jarh. sollen nach den Keilinschriften auch die Edomiter zeitweilig den Assyrern unterworfen gewesen sein: dem Tiglath-Pileser huldigte Kausmalaka von Edom (Schrader a. a. O. S. 147), und dem Sanherib unterwarf sich nach einer Inschrift desselben der edomitische König Aburammu (ebend. S. 171; oder Malikrammu? S. 57).

Das Verhältnis zwischen Juda und Edom scheint unter den späteren Königen Judas ein freundschaftlicheres gewesen zu sein; denn der Deuteronomiker gebietet brüderliche Gesinnung gegen Edom (c. 23, 8; vgl. 2, 4 f.). Als dann die Chaldäer die Westländer teils schon tributär gemacht hatten, teils bedrohten, sandten unter Zedekia von Juda die Edomiter zugleich mit andern canaanitischen und ostjordanischen Staten eine Gesandtschaft nach Jerusalem, um gemeinsames Vorgehen gegen Babel zu ermöglichen (Jer. 27, 3). Ein Bündnis kam indes entweder gar nicht zustande oder hatte doch keinen Erfolg. Dass Edom gleich Juda von Nebukadnezar unterworfen wurde (Eichhorn, Hebr. Propheten Bd. II, 1819, S. 618. 624 u. a.), geht aus Jer. 27, 2—11; 49, 7—11; Ez. 32, 29 nicht notwendig hervor (diese Stellen können etwa bloße Drohungen enthalten; vgl. Jer. 9, 25; 25, 21) und ist kaum warscheinlich, da bei dem Falle Jerusalems Edom auf Seiten der Chaldäer gestanden zu haben scheint; damals bezeigten wenigstens die Edomiter Schadenfreude über Judas Untergang, metzelten die aus Jerusalem Flüchtenden nieder oder lieferten sie aus (Ob. 10—16; Ps. 137, 7; Ez. 35, 15 [andere haben die Schilderung des Obadja von dem Verhalten Edoms bei der 2 Chron. 21, 16 f. geschilderten Einnahme Jerusalems verstanden]). Darum spricht sich in prophetischen Aussagen aus der Zeit nach dieser Katastrophe glühende Feindschaft gegen Edom aus, und Edom erscheint vor anderen als Repräsentant der gottfeindlichen Völkerwelt (Ez. 25, 12—14; c. 35; Jes. 34, 5 f.; Obadj.; Thren. 4, 21 f.). Nach der Gefangenfürung der Judäer zogen die Edomiter aus ihren früheren Wonsitzen weiter nordwärts in den südlichen Teil des von jenen geräumten Gebietes (Ezech. 35, 10—13; 36, 5), das fruchtbarere Land für das unergiebige eigene eintauschend. Bis Hebron erstreckte sich dies neue edomitische Gebiet (1 Makk. 5, 65). Daher bezeichnet in der späteren Zeit der Name Idumäa eine ganz andere Landschaft als das alte Edom. Auf eine Verwüstung dieses späteren Edomiterlandes in den Kämpfen zwischen Persern und Ägyptern scheint sich zu beziehen Mal. 1, 2—4. In das von den Edomitern freigewordene Land zogen nabatäische (arabische) Stämme ein und gründeten dort ein mächtiges Reich

mit der Hauptstadt Petra. Wir finden sie in diesen Gegenden seit 300 v. Christo. Dieses Sachverhältnis ist, freilich in entstellter Weise, noch zu erkennen in der Angabe Strabos (XVI, 2, 34), die Idumäer seien Nabatäer, welche sich um innerer Zwistigkeiten willen von ihren Stammgenossen getrennt und den Juden angeschlossen hätten (s. Nöldecke, Art. „Nabatäer“ in Schenkels B.-L. IV, 1872; vgl. oben Artik. „Arabien“, Bd. I, S. 598 f.). Die großartigen Ruinen Petras, welche von Burckhardt i. J. 1812 aufgefunden worden sind, rüren jedesfalls frühestens aus der Zeit des nabatäischen Reiches, zum größeren teile wol erst aus der Zeit der römischen Herrschaft her. Von der Hauptstadt erhielt das Land später die Bezeichnung „Peträisches Arabien“.

In dem Verkehre zwischen Idumäern und Juden zeigten sich zur Zeit der syrischen Herrschaft neue Äußerungen des alten Hasses Edoms gegen Israel (1 Makk. 5, 3. 65; 2 Makk. 10, 15; 12, 32 ff.); von Johannes Hyrkanus (135—105 v. C.) wurden die Idumäer mit Juda vereinigt und zur Annahme der Beschneidung gezwungen (Joseph., Antiqq. XIII, 9, 1; XV, 7, 9; Bell. Jud. I, 2, 6). Einer ihrer Volksgenossen aber, Antipater (als „Idumäer“ wird er wenigstens von Josephus, Antiqq. XIV, 1, 3 bezeichnet, von anderen anders, s. Schürer, Neutestamentl. Zeitgesch. 1874, S. 131 f.), wusste sie vom unterdrückten zum herrschenden Volke zu machen, indem er den schwachen König Hyrkan II (63—40) dahin brachte, ihm die Regierungsgeschäfte fast ganz zu überlassen. Cäsar setzte den Antipater zum Prokurator über Judäa ein, und Hyrkan, welcher von Cäsar in der hohenpriesterlichen Würde bestätigt wurde, behielt daneben nur den Regententitel (s. Schürer a. a. O. S. 173—180). Antipaters Son, Herodes d. Gr. (s. d. Art.), wurde i. J. 40 v. C. vom römischen Senat zum König der Juden erklärt und gelangte drei Jare darauf wirklich in den Besitz der Herrschaft. Seine Nachkommen behielten unter vielen Wechseln Regentenstellen inne bis zum Tode des letzten Königs aus diesem Geschlechte, Agrippa II (100 n. C.). — Das Land Idumäa bildete nach Josephus (Bell. Jud. III, 3, 5) in der röm. Zeit eine der eilf Toparchieen, in welche Judäa eingeteilt war (vgl. Schürer a. a. O. S. 404 f.). Wärend der Wirren des großen jüdischen Krieges gegen Rom treten zum letzten Mal Idumäer in der Geschichte auf, als Bundesgenossen der Zelotenpartei ein Blutbad in Jerusalem anrichtend (Joseph., Bell. Jud. IV, 4, 1—5, 5; 6, 1). Von da an kommt der Name der Idumäer nicht mehr vor; sie gingen auf im jüdischen Volke.

Weil Edom in den späteren Stücken des A. T. als Erb- und Erzfeind des Judentums gilt, ging sein Name bei den Rabbinen über auf den späteren Todfeind der Juden, die Römer (s. Buxtorf, Lexic. Chald. [1. Aufl. 1639] s. v. אֱדוֹם; J. H. Otto, Lexicon rabbinico-philologicum, Genev. 1675 [u. später] s. v. Roma S. 522 f.; Grünbaum in ZDMG. XXXI, 305—309), wobei jedoch auch eine nachweisbare Verwechselung der אֲדוֹמִים mit den אֲרַמִּים (Aramäern) und dieser mit den רוֹמִים (Römern [s. darüber Wetzstein a. d. unt. angef. St.]) von Einfluss gewesen sein mag.

Litteratur: Zu I. Außer den Genesis-Kommentaren: die Artikel „Esau“ von Winer in s. RW. (1847), Steiner in Schenkels B.-L. II, 1869 und Riehm in s. HW. 5. Lief. 1876.

Zu II und III. Rosenmüller, Bibl. Alterthumskunde, Bd. III, 1828, S. 65 bis 89.; A. G. Hoffmann, Artik. „Idumäa“ in: Ersch und Grubers Encykl. II Sect., Bd. XV, 1838; Robinson, Palästina, Bd. III, 1 (1841), S. 50—137; Cleß, Artik. „Idumäa“ in Paulys RE. IV, 1846; Winer, RW. Artik. „Edom“ (1847); Ritter, Erdkunde 2. Aufl., Thl. XIV, 1848, S. 983—1141; XV, 1 (1850), S. 122—131; Bertheau, Artik. „Edom“ in Schenkels B.-L. II, 1869; Kautzsch, Artik. „Edom“ in Riehms HW., 4. Lief. 1875.

Zu II. Reland, Palaestina l. 1, c. 12 (1. Aufl. Traj. Batav. 1714, S. 66 bis 73); Gesenius, Komment. üb. d. Jesaja 1821, Bd. I, S. 536—540 (über Petra); Burckhardt, Reisen in Syrien u. s. w., herausgegeb. von Gesenius 1823, Bd. II, S. 688—735; Lord Lindsay, Letters on Egypt, Edom and the Holy Land, 3. Aufl., Lond. 1839, Bd. II; v. Raumer, Palästina, 4. Aufl. 1860, S. 274—282, 451

bis 455; Wetzstein, „Das Hiobskloster in Hauran und das Land Uz“ in Delitzschs Job, 2. Aufl. 1876, S. 600—604 (über spätere missbräuchliche Verwendung des Namens Idumäa); Palmer, The desert of the Exodus, London 1871, S. 429 bis 459 (deutsche Ausg. u. d. T.: „Der Schauplatz der vierzigjährigen Wüstenwanderung Israels“ 1876); vor allem: de Luynes, Voyage d'exploration à la Mer Morte, à Petra etc., Paris, 3 Bdd. mit 1 Bd. Atlas (one Jar; Reise i. J. 1864; Vorrede zu Bd. I: 1874); bes. Bd. I, S. 255—317 (s. das. S. 281 f. noch andere Reiseberichte über die Umgegend von Petra); Bädeker (Socin), Palästina und Syrien 1875, S. 303—314.

Abbildungen, außer in dem Atlas-Bande bei de Luynes, namentlich in den großen Tafelwerken von: de Laborde (u. Linant), Voyage de l'Arabie Pétrée, Paris 1830, u. Dav. Roberts, The holy Land, Syria, Idumea, Arabia ... from drawings made on the spot by D. R. with historical descriptions by Geo. Croly, London, Bd. III, 1849.

Zu III. C. B. Michaelis, De antiquissima Idumaeorum historia, Halle 1733 (abgedruckt mit Zusätzen des Verf. in Pott, Sylloge Commentat. theolog. Bd. V, 1804, S. 203—277); J. van Iperen, Hist. crit. Edomaeor. et Amalek., Leovard. 1768 (bei Winer); Chr. G. Heinrich, De Idumaea eiusque vastatione, Leipz. 1782; Gesenius, Comm. üb. d. Jes. Bd. I, S. 904—907; Hengstenberg, Authentie des Pentateuches, Bd. II, 1839, S. 273—302; Gust. Baur, Der Proph. Amos 1847, S. 97—104; O. Meisner, „Die Kinder Edom nach der heiligen Schrift“ in Zeitschr. f. d. luth. Theologie 1862, S. 201—248; Ewald, Gesch. des Volkes Israel, 3. Aufl. 1864 ff. passim. **Wolf Baudissin.**

Edwards (Jonathan) war einer der ernstesten Christen und einflussreichsten Denker, welche Amerika hervorgebracht hat. Er gehört einer Klasse von Männern an, welche Neu-England in den früheren Perioden seiner Geschichte ganz eigentümlich war, und unter diesen trat er als der Calvin und als der Fenelon seiner Klasse hervor. Sie, die unmittelbar von denjenigen abstammten, welche in einem langen Kampfe auf Tod und Leben um religiöse, politische und intellektuelle Freiheit gerungen hatten, umgeben von der wilden Natur der neuen Welt und noch unter dem frischen Eindruck aller Überlieferungen aus jenem Kampf; getrennt von der gelehrten Welt und den reichen Bibliotheken Europas, aber voll tiefer Verehrung für Gelehrsamkeit und innigen Verlangens darnach; von Haus aus mit einer durch und durch frommen Erziehung und einem zweifellosen Glauben an die Bibel ausgerüstet; sie, die früheren Geistlichen Neu-Englands, zwischen unabsehbaren und pfadlosen Wäldern wonend, von Kindheit an gegen Ungemach abgehärtet und an Entbehrungen gewönt, oft der Gefar von wilden Tieren, oft dem Schrecken des Krieges mit wilden Stämmen trotzend, — sie drangen bei all dem in ihren Forschungen mit großem Eifer und Künheit und auch mit gutem Erfolge bis zu den dunkelsten Geheimnissen der Theologie vor.

So war die Klasse von Männern beschaffen, zu denen Edwards gehörte und deren Haupt er wurde.

Jonathan Edwards wurde am 5. Okt. 1703 zu East Windsor in Connecticut geboren, an welcher Gemeinde sein Vater länger als 60 Jare Pastor war. Von Kindheit an war er sehr emsig und sinnend; wärend er noch im Knabenalter stand, bewältigte er die metaphysischen Schriften Lockes und ward am Yale College 1720 graduirt. In derselben Anstalt studirte er Theologie und übernahm 1722 eine Predigerstelle bei einer kleinen presbyterianischen Gemeinde in New-York. Im J. 1723 trat er in die Ehe, die mit 10 Kindern gesegnet wurde. 1724 wurde er zum graduirten Lehrer am Yale College bestellt und verblieb in dieser Stellung zwei Jare. Im Februar 1727 wurde er zum Amtsgenossen seines Großvaters, des Pastors Joloman Stoddard, zum Pastor an der Kirche der Kongregationalisten in Northampton, Massachusetts, ordinirt. Hier predigte er mit ausgezeichnetem Eifer, Geschick und Erfolg bis 1750. Die Künheit und Kraft, mit der er die strengste Sittlichkeit unter seinen Pfarrkindern zur Geltung bringen wollte, noch mehr die entschiedene Festigkeit, mit welcher er darauf beharrte, dass

keiner, der nicht warhaft und geistlich widergeboren sei, zu dem Abendmal zugelassen werden dürfte, fürten einen heftigen Streit herbei, welcher seine Amtsentlassung zur Folge hatte. Zu jener Zeit bestand in Neu-England große Meinungsverschiedenheit über diesen Streitpunkt; obgleich nun Edwards in jenem Kampfe seinen Pfarrsprengel einbüßte, siegten doch seine Ansichten und haben seitdem, wenigstens in der Theorie, immer in den Kirchen Neu-Englands ihre Geltung behauptet. Im J. 1751 ließ er sich als Missionar unter den housatonischen Indianern mitten in den Wildnissen von Berkshire-Bezirk nieder, wo einige seiner am meisten gefeierten metaphysischen Abhandlungen geschrieben wurden. In diesem den Augen der Menschen verborgenen und mühevollen Arbeitsfelde blieb er zufrieden bis 1758, und nur mit Widerstreben nahm er dann die Präsidentenstelle des College zu Princeton in New-Jersey an; er ging dahin, doch nur dem Tode entgegen, denn im März desselben Jares rafften ihn die Pocken hinweg.

Seinen religiös-christlichen Charakter lernt man kennen aus dem Bericht über seine religiösen Erfarungen, den er selbst verfasste. „Das erste Mal, dessen ich mich erinnere, wo ich jene Art von innerer, lieblicher Freude an Gott und göttlichen Dingen erfur, in denen ich seitdem viel gelebt habe, war beim Lesen jener Worte 1 Timoth. 1, 17: „Aber Gott, dem ewigen Könige, dem Unvergänglichen und Unsichtbaren und allein Weisen, sei Ehre und Preis in Ewigkeit. Amen". Als ich die Worte las, da kam über meine Seele und durchzog sie gleichsam ein Gefül der Herrlichkeit des göttlichen Wesens; ein neues Gefül war's, ganz verschieden von allem, was ich zuvor je erlebt. Nie waren mir Worte der Schrift wie diese erschienen. Ich dachte bei mir, was für ein herrliches Wesen jenes sein müsste, und wie selig ich sein würde, wenn ich jenes Gottes mich freuen und zu ihm in den Himmel entrückt werden und gleichsam in ihn für immer versenkt sein könnte! Immer und immer sagte ich mir und sang mir gleichsam her jene Worte der heil. Schrift, und schickte mich zum Gebet zu Gott an, dass ich mich seiner freuen dürfte, und betete in einer von meiner bisherigen ganz verschiedenen, in einer neuen Weise. Aber niemals kam mir in Sinn, dass hierin etwas vom Geistlichergriffensein oder von Heilsaneignung wäre". „Ungefär von der Zeit an ging mir eine neue Art von Begriffen und Gedanken auf über Christus, über das Erlösungswerk und über den glorreichen Heilsweg durch ihn. Ein innerliches, liebliches Bewusstsein um diese Dinge kam zu Zeiten in mein Herz und meine Seele ward zu freundlichen Anschauungen und Betrachtungen darüber gefürt. Mein Geist war eifrig darauf bedacht, die Zeit im Lesen und Sinnen über Christus, über die Schönheit und Hoheit seiner Person und über den lieblichen Weg des Heiles aus freier Gnade in ihm hinzubringen. Ich fand keine Bücher, die mich so entzückten, als die, welche hiervon handelten. Jene Worte, Hohel. 2, 1, wonten reichlich bei mir: „Ich bin eine Blume zu Saron und eine Rose im Tal". Mir schienen die Worte die Holdseligkeit und Schönheit Jesu Christi lieblich darzustellen. Das ganze Buch des Hohenliedes wurde mir angenehm, und ich pflegte um die Zeit viel beim Lesen desselben zu weilen; und von Zeit zu Zeit fand sich in meinem Innern ein liebliches Gefül ein, das mich in meinen Betrachtungen dahinriss. Dies weiß ich nicht anders zu bezeichnen, als dadurch, dass sich meiner eine ruhevolle, anmutige Abwendung der Seele von allen Angelegenheiten dieser Welt bemächtigte, und zuweilen eine Art Vision oder stetiger Ideeen und Bilder des Alleinseins in den Gebirgen oder in einer einsamen Wildnis fern vom Menschengeschlecht, in anmutigem Zwiegespräch mit Christus und verzückt und versenkt in Gott. Das Bewusstsein, das ich von göttlichen Dingen hatte, flammte wol oft plötzlich auf, gleich wie ein liebliches Feuer in meinem Herzen; es war eine Glut der Seele, die ich nicht unterdrücken kann." „Nicht lange nach dem Anfang meiner Erfarungen über diese Dinge gab ich meinem Vater von einigen solchen Vorgängen in meinem Gemüte Kunde. Ich war von dem Gespräch, das wir hatten, ziemlich ergriffen, und als es beendigt war, ging ich allein hinaus an eine einsame Stätte auf meines Vaters Weidegrund zu sinnender Betrachtung. Und wie ich da wandelte, zum Himmel und zu den Wolken aufschauend, kam mir ein so liebliches Gefül von der herrlichen Majestät

und Gnade Gottes in die Seele, dass ich nicht weiß, wie ich ihm Worte geben soll. Es däuchte mich, ich sähe sie beide in holder Vereinigung, Majestät und Huld verbunden; es war eine liebliche und milde und heilige Majestät, und auch eine majestätische Huld, eine Ehrfurcht gebietende Lieblichkeit; eine hohe und hehre und heilige Milde. Nach diesem Vorfall wurde mein Sinn für göttliche Dinge allmählich umfassender und lebendiger. Jegliches Ding erschien mir wie verändert, fast alles schien eine ruhevolle, liebliche Gestalt zu gewinnen oder einen Schein göttlicher Glorie. Gottes hehre Majestät, seine Weisheit, seine Reinheit und Liebe schienen mir in allem entgegenzutreten, in der Sonne, dem Monde, den Sternen, in den Wolken, dem blauen Himmel, in Gras, Blumen und Bäumen, im Wasser, in der ganzen Natur. Aber das stellte mich nicht zufrieden. Ich hatte mächtiges Verlangen nach Gott und Christus und nach äußerer Heiligkeit, so dass mir das Herz schier brach. (Psalm 119, 20.) Oft vernahm ich im Herzen eine Trauer und ein Wehklagen darüber, dass ich nicht früher mich zu Gott gewandt, auf dass ich mehr Zeit zum Wachstum in der Gnade hätte haben mögen. — Die Seele eines waren Christen, wie ich damals meine Gedanken aufschrieb, erschien mir gleich einer kleinen weißen Blume, wie wir sie im Frühjar niedrig und demütig auf dem Boden erblicken, die ihr Herz aufschließt, um die anmutigen Stralen der Herrlichkeit der Sonne aufzunehmen, die sich mit stillem Entzücken erfreut, um sich lieblichen Duft verbreitet, friedlich und liebend mitten unter anderen Blumen ringsum dasteht, welche alle ebenso ihre Herzen aufschließen, um das Licht der Sonne zu trinken. Es gab keinen Zug in der heiligen Gesinnung des Geschöpfes, von dessen Liebenswürdigkeit ich eine so tiefe Überzeugung hatte, als von der Demut, einem zerschlagenen Herzen und der Armut im Geist, und es gab nichts, wonach mich so ernstlich verlangte. Mein Herz schmachtete, im Staube vor Gott zu liegen, damit ich nichts sei und dass Gott alles sei, auf dass ich werden möchte wie die Kindlein". (Edwards' Werke, nach Worcesters Ausgabe, Bd. I, S. 34, 35, 36—38).

Die Strenge, mit der er eines frommen Wandels sich befleißigte, mag man aus einigen hier folgenden seiner siebzig Vorsätze abnehmen, welche er zeitig gefasst hatte und treulich hielt, indem er sie jede Woche durchlas, damit er sie nie vergesse. „1) Vorgenommen, dass ich überhaupt all das tun will, wovon ich glaube, dass es am meisten zu Gottes Ehre und zu meinem eigenen Heil, Nutzen und Frommen und Freude gereicht, one alle Rücksicht auf Zeit, ob jetzt oder nach noch so vielen Myriaden von Jarhunderten; alles zu tun, wovon ich glaube, dass es meine Pflicht sei und vornehmlich zum Wol und Vorteil der Menschen im allgemeinen gereiche, auf welche Schwierigkeiten ich auch immer, auf wie viele und große ich stoßen mag. 11) Vorgenommen, wenn ich an irgend einen in der Gottesgelahrtheit zu lösenden Lehrsatz denke, auf der Stelle zu tun, was ich zu seiner Lösung vermag, wenn äußere Umstände mich nicht daran hindern. 13) Vorgenommen, mich zu bestreben, passende Gegenstände ausfindig zu machen, an denen christliche Liebe und Freigebigkeit sich erweisen mögen. 18) Vorgenommen, zu allen Zeiten also zu leben, wie ich in meinen frommen Gemütsverfassungen es am besten erkannt, und gemäß den klarsten Vorstellungen über das Evangelium und eine andere Welt. 24) Vorgenommen, dass ich, wenn ich je eine unrechte Handlung begehe, ihr allemal nachforschen will, bis ich ihre ursprüngliche Ursache entdecke, und dann sowol sorgfältig mich bemühen, sie nicht mehr zu tun, als auch mit aller Macht zu kämpfen und zu beten gegen die erste Ursache. 34) Vorgenommen, in Erzälungen nie etwas außer die reine und einfache Warheit zu sprechen. 36) Vorgenommen, niemals von irgend jemand Übles zu reden, außer wenn ein bestimmtes Gute es fordert". (Ebenda S. 14, 15, 16, 17).

Die Früchte seines angestrengten Arbeitens, das gewönlich zwölf bis sechzehn Stunden des Tages umfasste, sind seine mit eigener Hand geschriebenen hinterlassenen Manuskripte, mehr als 1400 an der Zal. Sie waren mit großer Sorgfalt und Sauberkeit geschrieben und mit sorglichster Genauigkeit geordnet. Hier folgt ein Verzeichnis einiger seiner Hauptwerke mit der Zeitangabe des ersten Erscheinens derselben.

1736: A Narrative of the work of God in the conversion of many hundred souls in Northampton — es ist ein mit Bescheidenheit geschriebener Bericht von den erstaunlichen Wirkungen seiner Predigten und den Predigten anderer Diener des Wortes zu jener Zeit.

1742: Thoughts on the Revival of Religion in New-England in 1740 — ein Werk, welches der Widerstand gegen die Bemühungen des berühmten George Whitefield hervorgerufen hatte, dessen warmer Freund und geschickter Verfechter Edwards war.

1746: A Treatise concerning religious Affections — eine sehr tüchtige und scharfsinnige Arbeit, welche die Irrtümer, Missbräuche und Auswüchse bei den Erweckungen von 1740 und dem vorhergehenden Jare zu sichten bestimmt war.

1749: Life of the Rev. David Brainerd.

1749: Humble Inquiry concerning the Qualifications for membership in the visible Christian Church.

1752: A Reply to S. Williams Answer.

Diese zwei Bücher betrafen den Gegenstand des Northampton-Streites.

1754: A Treatise on the Freedom of the Will.

1758: A Treatise on Original Sin.

Diese zwei scharfsinnigen und sehr berühmt gewordenen Abhandlungen wurden im Gegensatz zu der arminianischen Theologie, die angefangen hatte, in Neu-England beträchtlichen Boden zu gewinnen, geschrieben, und in ihnen entwickelt der Verfasser einige seiner eigentümlichen Ansichten, welche die Grundlage der sogenannten Edwardsschen Theologie bilden. Die letztere Schrift war im Druck, als der Verfasser starb. Beide wurden in der Tiefe der Wälder geschrieben, wärend der Zeit seiner Missionstätigkeit unter den Indianern.

Nach des Verfassers Tode wurden herausgegeben:

1774: The History of Redemption — eines der am meisten charakteristischen und interessantesten Werke, die Einleitung zu einem umfassenden theologischen Systeme, welches er sich entworfen hatte, dessen Vollendung er aber nicht erlebte.

1788: On the Nature of Virtue.

1788: God's last end in Creation.

Und von 1731 bis 1796 mehrere Bände Predigten und vermischter Schriften, und dennoch sind die handschriftlichen Schätze dieses unermüdlichen Schriftstellers noch lange nicht erschöpft. Vor wenigen Jaren ist ein starker Band „on Charity", ein nie zuvor ans Licht getretenes Werk, aus seinen Handschriften herausgegeben worden.

Von seinen gesammelten Werken sind die folgenden, mehr oder weniger vollständigen, Ausgaben gedruckt worden:

Jonathan Edwards Werke:

1) herausgegeben von S. Austin, D. D., 6 Bde., 8°, Worcester, Massach. 1808—1809.

2) herausgegeben von Williams und Parsons, 8 Bde., 8°, London 1817;

3) herausgegeben von S. E. Dwight, D. D., 10 Bde., 8°, New-York 1829 bis 1830;

4) mit Vorrede von Henry Rogers, 2 Bde., gr. 8°, London 1834;

5) herausgegeben von Leavitt u. Comp., 4 Bde., 8°, New-York 1852.

In Hinsicht auf alle diese Ausgaben ist die Klage ausgesprochen worden, dass sie nicht nur unvollständig sind durch Auslassung so mancher wichtiger, noch im Manuskript vorhandener Abhandlungen, sondern dass sie auch in vielen Stellen sehr beträchtlich von des Verfassers handschriftlichem Text abweichen.

Edwards war ein Denker von Kraft, Kühnheit und Originalität, nie beruhigte er sich dabei, nur den gebanten Weg seiner Vorgänger nachzuwandeln. Es besteht die Ansicht, dass durch ihn, und vornehmlich durch ihn in Verbindung mit seinen unmittelbaren Schülern, das calvinistische System der Theologie mehrere bedeutende Modifikationen erhalten habe. Nach der Annahme seines Sones, des Dct. Edwards aus Connecticut, betreffen des Vaters wichtige Verbesserungen in der calvinistischen Theologie hauptsächlich folgende zehn Punkte: 1) den Endzweck



Gottes in der Schöpfung; 2) Freiheit und Notwendigkeit; 3) das Wesen der waren Tugend; 4) den Ursprung des sittlich Bösen; 5) die Lehre von der Versönung; 6) die Zurechnung der Sünde Adams und der Gerechtigkeit Christi; 7) den Stand der Unwidergebornen und deren Gebrauch von Gnadenmitteln; 8) das Wesen der erfarungsmäßigen Religion; 9) die Lehre vom uneigennützigen Willen, das Gute zu tun; 10) die Lehre von der Widergeburt.

Alle diese Lehrpunkte finden in seinen herausgegebenen Schriften reichliche Erörterung, und unter seinen handschriftlichen Werken ist ein sorgfältig ausgearbeitetes über die Lehre von der Trinität, das mit großer Selbständigkeit des Denkens, Künheit und Kraft der Gedanken abgefaſst ist. Was er wirklich in die Förderung der theologischen Wissenschaft seiner Zeit wirksam eingreifend vollbrachte, kann in folgende Sätze zusammengefaſst werden: 1) Alle Tugend entstammt dem Willen, diesen Ausdruck in seinem umfassendsten Sinne genommen, nicht aber den pathologischen Gefülen, noch der natürlichen Leibes- oder Gemütsbeschaffenheit. 2) Ware Tugend besteht in der freiwilligen Liebe zu Wesen im allgemeinen und kann daher in dem Vorzug, der Gott vor allen anderen Wesen und der den Interessen des gesamten Universums vor den individuellen Interessen gegeben wird, zusammenfaſst werden. 3) Alles menschliche Unvermögen, das Gute zu tun, ist Sünde, d. h. es gibt kein tadelfreies Unvermögen, das vor aller Sünde rückwärts liege, welches die Ursache der Sünde sei, sondern all unser Unvermögen ist unser sündiges Nichttunwollen des Guten. Dies wird *sittliches Unvermögen* genannt und wird von *natürlichem Unvermögen* unterschieden, welches, so weit es vorhanden ist, von allem sittlichen Tadel freispricht. 4) Der Mensch hat niemals irgend etwas von seiner Freiheit verloren; er besitzt jetzt all die Freiheit, welche er vor dem Abfall hatte, und alle, die er haben kann. — Über diesen Lehrpunkt spricht sich Edwards sehr nachdrücklich aus: „Nichts, was ich behaupte, hat zur Voraussetzung, daſs die Menschen überhaupt durch ein irgend wie über sie verhängtes Unvermögen gehindert sind, zu tun und selbst zu wollen und zu wälen, wie es ihnen beliebt, mit voller Freiheit, ja mit dem höchsten Grade von Freiheit, der je gedacht worden, oder den zu erdenken nur je möglicherweise in eines Menschen Seele kommen konnte“. (Edwards' Werke, Dwights Ausgabe, Bd. 2, S. 293.) Auch sagt er in derselben Verbindung: „Im Gegenteil habe ich weitläufig erklärt, daſs die Verbindung zwischen den vorausgehenden Umständen und den nachfolgenden, welche in Beziehung auf die Handlungen und Willensbestimmungen der Menschen stattfindet, welche sittliche Notwendigkeit genannt wird, mit dem Ausdruck Notwendigkeit uneigentlich bezeichnet wird, und daſs alle solche Ausdrücke, wie: müssen, nicht können, unmöglich, unfähig, unwiderstehlich, unvermeidlich, unüberwindlich u. s. w., hier angewendet, nicht nach ihrer eigentlichen Bedeutung zu verstehen sind und entweder keinen Sinn haben und vollkommen bedeutungslos sind, oder einen solchen Sinn darbieten, der von ihrer ursprünglichen und eigentlichen Meinung und ihrer Anwendung in gemeiner Rede völlig verschieden ist, und endlich, daſs eine solche Notwendigkeit, wie sie die einzelnen Handlungen des Willens der Menschen begleitet, eigentlicher Gewiſsheit als Notwendigkeit genannt wird, da es keine andere ist, als die gewisse Verknüpfung zwischen Subjekt und Prädikat des Satzes, welcher behauptet, daſs sie vorhanden sind“.

Die theologische Schule Edwards'. Zu den frühesten und fähigsten von Edwards' Schülern gehört Samuel Hopkins. Geboren in Waterbury in Connecticut 1721, studirte er mit Edwards Theologie und erhielt 1743 eine Stellung in der Wildnis von Housatonoc in Massachusetts, einer kleinen Ansiedlung von nur dreißig Familien, unter denen er sechsundzwanzig Jare lang studirte, forschte, predigte und schrieb, worauf er wegen Mangels an Geldmitteln entlassen wurde. Dann nahm er einen festen Beruf in Newport, Rhode Island, an einer kleinen Kirche an, wo er bis 1803 blieb und in dem hohen Alter von zweiundachtzig Jaren starb. An warhaft christlicher Einfalt und Frömmigkeit, an Selbständigkeit und Unabhängigkeit des Denkens und Geisteskraft stand er seinem Lehrer Edwards durchaus nicht nach. Einer der biedersten und furchtlosesten Männer,

war er unter den ersten, die kün und entschieden gegen Negersklaverei und den afrikanischen Sklavenhandel hervortraten, obgleich viele seiner Freunde und Gönner an jenem ruchlosen Handel sich beteiligten, dessen Wesen damals nur wenig eingesehen wurde. Er besaß keine anmutigen Zierden des Stils und sein Redevortrag war fast so schlecht, als er nur sein konnte, so dass er niemals ein beliebter Prediger war; bei allen diesen Übelständen jedoch handhabte er durch die bloße Gewalt seiner Gedanken, wie unbehilflich sie auch ausgedrückt waren, einen kaum geringeren Einfluss als Edwards selbst. Neben seinen zalreichen vermischten Schriften und Predigten war sein Hauptwerk ein durchgearbeitetes System der Gottesgelahrtheit, in 2 großen Bänden 8°, zuerst in Boston 1791 und in zweiter Ausgabe 1811 erschienen. Die vollständigste Ausgabe seiner Werke wurde 1852 in Boston von dem Bücherherausgabe-Comité der Kongregationalisten besorgt in drei Oktavbänden mit einem höchst interessanten Abriss seines Lebens von Prof. Park in Andover.

Einige seiner hervortretenden Lehrsätze sind folgende: 1) Gott ist die wirkende Ursache aller Willenstätigkeiten des menschlichen Herzens, seien sie gut oder böse. 2) Adam nur war mit der Schuld der Erbsünde behaftet, und gänzliche sittliche Verdorbenheit besteht in dem Widerstande des Willens oder Herzens der Menschen, das zu tun, was sie zu leisten warhaft und völlig fähig sind. Dies wird sittliches Unvermögen genannt im Unterschied von dem, was Temperaments- oder natürliche Beschaffenheit ist. 3) Heiligkeit in einem sittlichen Wesen besteht ausschließlich in einem uneigennützigen Willen, das Gute zu tun. 4) Sünde besteht ausschließlich in einem selbstischen moralischen Ausüben. 5) Versönung und Erlösung sind in ihrem Wesen und ihren Wirkungen verschieden; jene tut die Gnadentür auf, diese bringt die Heilswoltaten Christi an den Einzelnen. 6) Wirksame Berufung besteht darin, dass Gott in den Herzen der Sünder eine Willigkeit, sich retten zu lassen, schafft. 7) Ob auch die Gerechtigkeit Christi der einzige Grund der Rechtfertigung der Sünder ist, so wird doch seine Gerechtigkeit nicht auf sie übertragen. Weder Sünde noch Heiligkeit kann übertragen werden, sei's von Adam auf seine Nachkommen, sei's von Christus auf die Seinen. 8) Reue geht dem Glauben vorher; Liebe umfasst in ihrem Wesen alle die christlichen Tugenden.

Jonathan Edwards, der jüngere, welcher 1801 in einem Alter von 56 Jaren starb, war ein tüchtiger Ausleger und Verteidiger der Theologie seines Vaters und tat aus seinen eigenen selbständigen Forschungen manches hinzu. Die beste und vollständigste Ausgabe seiner Werke ist zu Andover in 2 Bänden 8° 1842 herausgekommen.

Joseph Bellamy aus Connecticut, der 71 Jare alt 1790 starb, ein beredter Prediger und eifriger, einflussreicher Theolog, war ein anderer von Edwards' ausgezeichneten Schülern. Die beste und vollständigste Ausgabe seiner Werke ist in Boston von dem Bücherherausgabe-Comité der Kongregationalisten in 2 Bänden 8° 1850 herausgegeben.

Nathaniel Emmons starb zu Franklin, Massachusetts, im hohen Alter von 95 Jaren, nachdem er beinahe zwanzig Jare Pastor einer kleinen Landkirche der Kongregationalisten in jenem abgesondert gelegenen Dorfe gewesen war. Er wirkte als ernster, unermüdlicher Denker, treuer Prediger und fruchtbarer Schriftsteller. Sein Stil ist klar, geht gerade aufs Ziel los, ist einfach und kraftvoll, und in dem allem unübertroffen. Was von ihm erschienen ist, besteht hauptsächlich in ursprünglich in seiner Gemeinde gehaltenen Predigten, von denen viele Bände wärend seines Lebens gedruckt sind. Nach seinem Tode gab sein Schwiegerson Dr. Ide eine vollständige gleichmäßige Ausgabe seiner Werke heraus mit Einschluss eines Memoirs, der Hauptsache nach Selbstbiographie, die zu Boston 1842 in 8 Oktavbänden erschien. Die vorzüglichsten Lehrpunkte, welche Emmons im besonderen durcharbeitete, sind: 1) Sittliche Eigenschaften kommen allein dem „Ausüben“ (exercise) zu. 2) Jedes sittliche Ausüben, sei es gut oder böse, obgleich vollkommen frei, ist das Resultat direkter göttlicher Wirksamkeit. 3) Jedes Ausüben eines sittlichen Wesens ist entweder vollkommen gut oder vollkommen

böse. — Die ersten beiden Sätze hatte er mit Hopkins gemein, der letzte war ihm und seiner besonderen Schule eigentümlich.

Timothy Dwight, der Enkel Edwards', war in Northampton in Massachusetts 1752 geboren und starb als Präsident des Yale College 1817. Dieser Geist war einer der umfassendsten, vielseitigsten und fruchtbarsten, welche Neu-England je erzeugt hat. In der Revolutionsarmee war er Feldprediger; er dichtete patriotische Lieder, die zu ihrer Zeit ganz außerordentlich beliebt und durchschlagend waren; er komponirte Tonstücke, verfaßte religiöse Gesänge, epische Gedichte und Reisebeschreibungen; er war ein Prediger von ganz ausgezeichnetem Erfolg, ein ungewönlich tüchtiger und sorgfältiger akademischer Lehrer, ein Landwirt, ein Politiker und ein Theolog, und in diesen Beziehungen allen hervorragend. Seine Schriften sind sehr zalreich und sie zeichnen sich sämtlich durch guten Geschmack, einen in hohem Grade fließenden und reinen Stil und kräftigen, gesunden Verstand aus. In der Theologie verwarf er Hopkins und Emmons' Idee von der göttlichen Ursächlichkeit in Hervorbringung der bösen Handlungen der Menschen, auch die sogenannte „Ausübungs"-Theorie, und trug mehr als irgend ein anderer Theolog zur Entwickelung, Durcharbeitung und Systematisirung der gesamten Theologie der Edwardsschen Schule bei. So hat denn auch seine Auffassung des Systems, als im ganzen die beste Entwickelung desselben, die bis jetzt versucht worden ist, die allgemeinste Verbreitung und Zustimmung gefunden. Sein Hauptwerk in diesem Fache ist: „Theologie, erläutert und vertheidigt in einer Reihe von Predigten", zuerst zu Middletown, Connecticut, in 5 Oktavbänden 1818, nachher in New-York in 4 Oktavbänden herausgegeben, und viele Male wider abgedruckt. An Originalität und angeborener Kraft des Denkens dürfte Dwight weder Edwards noch Hopkins und Emmons erreichen, aber diesen beiden war er überlegen in Vielseitigkeit des Genies, in litterarischer Bildung, in Ausdehnung und Mannigfaltigkeit seiner Kenntnisse, in Geschmack, Takt und Gewandtheit als Schriftsteller.

Unter den neueren Vertretern der Edwardsschen Theologie sind die hervorleuchtendsten Leonard Woods, Professor der Theologie in Andover, und Lyman Beecher, Professor der Theologie in Cincinnati; jener der sogenannten Alten Schule zugetan, dieser der Neuen Schule. Die Werke Woods sind von 1849 bis 1850 in Andover in 5 Bänden 8° erschienen und Beechers Werke in Boston.

Viele andere Schriftsteller dieser Schule könnten aufgezält werden, denn sie ist noch, wie sie immer gewesen, eine strebsame und fruchtbare; indessen dürften die angefürten eine angemessene Einsicht in die Theologie dieser Schule und ihre Richtungen gewären. Dieser theologischen Schule ist Neu-England in nicht geringem Grade für Erhaltung seiner charakteristischen intellektuellen Kraft verpflichtet und für jenen Geist tatbereiter Liebe und unternehmenden Vorwärtsdringens auf praktisch-religiösem Gebiete, durch den es sich so ehrenvoll auszeichnet.

Dr. **Stowe** in Andover, V. St.

Egbert (Ecgbert), der heilige, ein Northumbrier von edler Abkunft, verdient durch seine Missionen unter den Friesen, im 7. Jarhunderte geboren, früher Mönch im Kloster Rathmelsig. Im Jare 644 von der Pest befallen, gelobte er, im Falle der Genesung sein Vaterland zu verlassen, um das Evangelium zu verkündigen. Schon war er auf der Seereise nach Deutschland begriffen, als ein Sturm ihn zur Rückkehr nötigte; er begab sich zu den Mönchen von der Insel Hy, one jedoch seinen Vorsatz einer Mission unter den Deutschen aufzugeben. Er ging jedoch nicht selbst auf die Reise, sondern schickte den gelehrten Mönch Wictbert, der nach zweijäriger fruchtloser Arbeit unter den Friesen zurückkehrte. Darauf sendete er zwölf Angelsachsen nach Friesland, und so erwachte mehr und mehr unter den Angelsachsen jener eifrige Missionstrieb, der für Deutschland so herrliche Früchte brachte. Egbert fürte im Kloster Hy, indem er mit großer Schonung und Sanftmut zu Werke ging, die römische Osterfeier und die römische Tonsur ein (716). Er starb 729. S. Beda, Hist. eccl. Angl. III, 27, V. 10, 11, 23.

Herzog (Schöll).

Egbert (Ecgbert), Erzbischof von York, Schüler und Freund Bedas, des Ehrwürdigen, ein um die angelsächsische Kirche besonders auch durch seine Tätigkeit als Lehrer hochverdienter Mann. Vor seinem Episkopate war er nämlich Lehrer an der Kathedralschule zu York und wirkte durch sein ausgebreitetes Wissen (er galt als armarium omnium liberalium artium) sowie durch den christlichen Ernst seines Charakters und seine Anfassung der Gemüter auf die ihm anvertrauten Jünglinge in ausgezeichneter Weise ein. Aus dieser Schule gingen Alcuin und Aelbert hervor. Nachdem er bereits den Bischofsstul von York bestiegen (731), wurde York zum Erzbistum erhoben. Beda nämlich hatte ihm bei dem Antritt seines bischöflichen Amtes in einer eigenen Epistel Ermanungen gegeben, betreffend die geistliche Verwaltung seines Bistums, und dabei die Äußerung getan, dass es passend wäre, den weiten Sprengel von York in mehrere Episkopate zu teilen, worüber der Bischof von York als Metropolit die Oberaufsicht haben sollte. Dieser Brief, der auf Egbert großen Eindruck machte, veranlasste ihn, unterstützt von König Ceolwulf von Northumbrien, sich nach Rom zu wenden (735), wo er mit dem erzbischöflichen Pallium die Metropolitangewalt über alle nördlich vom Flusse Humber gelegenen Bistümer erhielt. Er verdoppelte nun seinen Eifer als Seelenhirt und Verkündiger des Evangeliums, weswegen ihm Alcuin in seinem Gedichte auf die Bischöfe und Heiligen von York ein ausgezeichnetes Lob erteilt. Außer der musterhaften Erfüllung seiner geistlichen Pflichten widmete er noch immer einige Zeit dem Unterrichte an seiner Kathedralschule. Bei seinem Tode 767 bestellte er den Alcuin zum Bibliothekar seiner reichen, auserlesenen Bibliothek und bestimmte ihn zum Lehrer an jener Kirche, die unter ihm weit und breit außerhalb England berühmt wurde. Egbert hat einige Werke verfasst: 1) Eine Sammlung von kanonischen Bestimmungen de jure sacerdotali, wovon jedoch nur einzelne Fragmente auf uns gekommen sind, bei Mansi XII, fol. 411—431. 2) Einen kleinen Dialog über kirchliche Institutionen, bei Mansi XII, fol. 482—488. — Der Traktat de remediis peccatorum, ebenfalls bei Mansi XII, fol. 489 sq., ist ein warscheinlich von einem anderen verfasster Auszug aus der ersten Schrift. Über die fälschlich ihm beigelegten Bußbücher s. den Art. „Bußbücher", Bd. III, S. 21. Vgl. R. Pauli, Karl d. Gr. in northb. Annalen, Forsch. z. deutsch. Gesch. XII, 137—166. **Herzog (Schöll).**

Egede, Hans, der norwegische Apostel der Grönländer (einer ursprünglich dänischen Familie angehörig), wurde den 31. Jan. 1686 in der Voigtei Senjen im Amte der Nordlande geboren. Unter den einfachsten Verhältnissen, in tiefer Stille sich entwickelnd, ward er schon frühe desto fester im innersten Kerne seines Wesens, welcher wärend seines langen Lebens und Wirkens der lebendige Glaube an Christum geblieben ist. Nachdem er in Kopenhagen seine Universitätsstudien absolvirt hatte, übernahm er, ungefär 21 Jare alt, in dem Städtchen Vaagen (auf einer der Lofodden) das Amt eines lutherischen Predigers, und verheiratete sich bald darauf mit Gertrude Rask, der auserwälten Gehilfin bei der Ausfürung seiner großen Lebensaufgabe. Seitdem sein Schwager, ein in Bergen ansässiger Walfischfarer, ihm von wilden Heiden erzält hatte, die an der südlichen Westküste Grönlands wonten (die Ostküste nannte er unzugänglich), erwachte sein Interesse für dieselben, welches durch das Lesen alter norwegischer Chroniken noch gesteigert wurde. Gottes Geist entzündete in seinem Herzen ein tiefes Mitleid mit jenen armen Menschen, in welchen er, der damals herrschenden Ansicht gemäß, verwarloste Abkömmlinge alter norwegischer Kolonisten sah. Im zehnten Jarhundert waren in der Tat von Island aus heidnische Normannen in großer Zal dorthin übergesiedelt; der erste Entdecker gab dem Küstenstriche den verlockenden, aber wenig zutreffenden Namen Grönland. Die Eingeborenen, die man Skrälinger nannte, wurden zurückgedrängt und in Furcht erhalten. Schon unter Olaus dem Heiligen (um 1000) scheint das Christentum unter den Ansiedlern tiefere Wurzeln geschlagen zu haben, so dass schon 1055 das Kirchenwesen unter einen, freilich wandernden, Bischof gestellt wurde, und zwar von seiten Adelberts, des Erzbischofs von Bremen. Im folgenden Jarhundert wurde auf den Beschluss einer Volksversammlung (1125) ein fester Bischofssitz im östlichen Landesteile zu

Garde errichtet. Der neue Bischof, sowie alle seine Nachfolger bis in die Mitte des 14. Jarhunderts, empfingen ihre Weihe vom Erzbischof zu Lund, und vom Papste ihre Konfirmation. Unter ihnen standen 16 Gemeinden mit ihren Kirchen, auch mehrere, zum teil große Klöster, bis tief in's Land hinein. Ein schwerer Schlag traf die grönländische Kirche um 1348, als „der schwarze Tod" zwar nicht jene eisigen Küsten selbst berürte, wol aber die unentbehrliche Verbindung mit dem Königreiche, welches von der Europa durchziehenden Pest gleichfalls heimgesucht war, plötzlich zerriss. Diese Isolirung wurde von den Ureinwonern benutzt, um die Ansiedelungen eine nach der anderen zu überfallen und zu zerstören. Ungefär 60 Jare hielt sich die dortige Kirche noch aufrecht; allein je mehr und mehr, von den norwegischen Königen, wenn auch nicht vergessen, doch nicht wirksam genug unterstützt, ging die Kolonie ihrer Auflösung entgegen. Mit dem J. 1410 hören alle authentischen Nachrichten über dieselbe auf. Ein Jammerruf von dorther findet noch im Jare 1448 sein Echo in einer Bulle des Papstes Nikolaus V., welcher, dadurch bewogen, zwei norwegischen Bischöfen die Untersuchung und Abhilfe der dortigen Notstände auftrug, aber one jeden Erfolg. Seitdem waren alle Spuren jener, im höchsten Norden gegründeten Kirche, sowie der ganzen Kolonie, verschwunden. Indessen weist sowol das 16. als das 17. Jarhundert uns eine ganze Reihe von Expeditionen nach, welche die Könige von Dänemark veranstalteten, um die verloren gegangene Provinz des Reiches wider zu gewinnen. Sie blieb aber hinter ihren Eismauern verborgen, so dass die Regierung, wie die Seefarer an ihrer Entdeckung verzweifelten. Aber schlugen auch alle auf irdischen Gewinn abzielenden Hoffnungen fehl, so sollte doch der, im Herzen eines einfachen Predigers erwachende, heilige Liebesdrang und seine auf ein höheres Ziel gerichtete Hoffnung den Sieg davon tragen. Unter vielem Beten und Ringen ward es Egede, ungeachtet des Widerspruches von Hohen und Niederen, auch den Nächstangehörigen, immer mehr zur Gewissheit, dass er berufen sei, zu jenen ärmsten seiner Brüder hinzuziehen, und er erachtete es „für seine größte Freude und Glückseligkeit, wenn er ihnen Christum predigen dürfe". Als ermutigendes Zeichen galt es ihm, dass zunächst seine Gattin anderen Sinnes ward, von demselben Verlangen erglühte und sich mit ihrem Manne fest hinstellte auf Matth. 10, 37: „Wer Vater oder Mutter mehr liebt, denn mich" u. s. w. Jedoch sollte sich vor seinen Augen des Herrn Weg für's erste noch verbergen. Die Bischöfe zu Bergen und Trondjem, welchen er einen „Vorschlag zur Bekehrung und Erleuchtung der Grönländer" zugesandt hatte, schreckten vor den Schwierigkeiten zurück. Auch das eben damals (1714) errichtete Missionskollegium zu Kopenhagen, welches nach seinen proklamirten Grundsätzen und seiner persönlichen Zusammensetzung einem solchen Vorhaben vorzugsweise entgegenzukommen schien, erteilte Egede nur eine Vertröstung auf den „lieblichen Sommer des Friedens". Die Antwort, die der wolgesinnte König Friedrich IV. 1716 ihm schriftlich auf seine flehentliche Bitte gab, förderte die Sache ebensowenig. Dennoch glaubte er und zweifelte nicht. Im Namen des Herrn legte er 1717 sein Predigtamt nieder und zog im Spätjare 1718 mit Frau und vier Kindern nach Bergen, wo der nordländische „Träumer freilich manchen Spott hören musste". Hier suchte er nun nicht allein Freunde zu gewinnen für seinen Plan einer grönländischen Mission und zwar in Verbindung mit einem Handelsunternehmen, sondern nebenbei, doch immer im Blicke auf das eine Ziel, auch mancherlei mechanische und Kunstfertigkeiten sich anzueignen (u. a., hierin freilich ein Kind seiner Zeit, auch Alchymie treibend). Nach endlichem Abschluss des Friedens suchte er, im Frühjar 1719, den König in Kopenhagen selbst auf. Dieser ging zwar auf seine Gedanken völlig ein, zog ihn auch zur königl. Tafel; was er aber darnach tat, war wider nicht wirksam genug. So erkannte denn E., dass er für das Ganze selber einstehen müsse. Und endlich, nach manchem vergeblichen Versuche, fand er in Bergen und anderswo eine Anzal rechtschaffener Freunde des Reiches Christi, welche sich mit ihm zu einer „grönländischen Gesellschaft" vereinigten und durch Beiträge ein Kapital zusammenbrachten, das den Ankauf eines Schiffes, „die Hoffnung", möglich machte. Bald darnach (1721) zeigte ihm das Missions-

kollegium an, dass der König die beabsichtigte Expedition bewilligt und E. zum Missionar sowie zum Leiter des Unternehmens (mit 300 Rthlr. Gehalt) ernannt habe.

Am 3. Mai 1721 verließen sie Bergen (in allem — Egedes Familie mitgerechnet — 46 Personen). Nachdem sie am 12. Juni Statenhuk, die Südspitze Grönlands, erblickt hatten, erreichten sie am 3. Juli, nach überstandener großer Lebensgefar, zwischen hohen Eisbergen hindurch, an der Westküste einen geschützten Hafen und bequeme Bauplätze. Die Eingeborenen, welche zalreich erschienen, aber alsbald sich wider scheu zurückzogen, erkannte man als Eskimos, also Angehörige des Volksstammes, welcher vor Alters bis tief hinab in den Süden Nordamerikas gewont hatte, durch die Rothäute aber in den höchsten Norden gedrängt war, Nachkommen der Vertilger jener früheren isländischen Einwanderung. Es waren sehr unwissende, ziemlich stumpfsinnige Heiden, mit äußerst geringen religiösen Begriffen (jedoch schwachen Erinnerungen an Sündenfall, Sündflut u. s. w.). Als die größte Schwierigkeit stellte sich dem Missionar die mit keiner europäischen verwandte, dazu ganz unorganisch geartete, arme Volkssprache entgegen. Aber Glaubensmut und Liebe siegten. Mit Hilfe seiner Kinder, welche mit dem gutmütigen Volke lebhaft verkehrten, lebte er sich allmählich in die Sprache hinein. Unermüdlich suchte er die Leute auf in ihren weitzerstreuten, engen, übelriechenden Erdhütten; und manchmal sah ihn die blutrote Mitternachtssonne auf dem Meere im schwankenden Kajak. Unter den größten Entbehrungen und Gefaren, aber immer ebenso heroisch als freundlich entgegenkommend, ward er den Grönländern ein Grönländer, und gewann ihre Herzen, sogar die mancher feindlich gesinnter Angekoks (Zauberer). — Godthaab (Gut-Hoffnung) war der Name seiner ersten Kolonie. Hier wandte er stets besondere Aufmerksamkeit den Kindern zu; und wärend er in betreff der Erwachsenen vielleicht allzu bedenklich war und an ihre Buße fast zu strenge Anforderungen stellte, taufte er gern empfängliche Knaben und Mädchen, sofern auch deren Eltern der Predigt des Evangeliums zugetan waren. Bald übersetzte er ins Grönländische Luthers Katechismus. Das Werk des Herrn ging, immerhin langsam, aber doch vorwärts. Besondere Not bereiteten ihm die eigenen Landsleute durch ihr Murren über das entbehrungsvolle Leben, und er stand ihnen als ein anderer Moses entgegen. Noch tiefer betrübte ihn das Ärgernis, das sie durch ihre Sünden den Heiden gaben, zumal nachdem die Regierung sogar eine Anzal von Auswürflingen ihnen nachgesandt hatte. Zum Troste gereichte ihm das immer stärker und in weiteren Kreisen sich aussprechende Verlangen nach dem Worte und manche schöne Erfarung von der Wirkung desselben. Auf seinen Reisen entdeckte er mehrere merkwürdige alte Kirchenruinen. Im J. 1723 bekam er seinen ersten Kollegen Albert Topp, für eine neu anzulegende zweite Kolonie bestimmt, außer welchem bald noch zwei andere, dazu sein Son Paul, nach diesem auch der jüngere, Niels, ihm hilfreich zur Seite traten, und einige Jare später sogar schon ein Nationalgehilfe. Aber im J. 1727 löste die Bergen-Grönländische Kompagnie sich wegen ungenügender Ausbeute auf, wofür zunächst die Regierung dem unter ihre Obhut und Direktion genommenen Werke noch lebhafte Teilnahme bewies. Im J. 1729 fand in Grönland eine Missionskonferenz statt, welche die wichtige Tauffrage mit großer, echt kirchlicher Umsicht entschied.

Eine schwere Prüfung kam indes nach Friedrichs IV. Tode über Egede und sein aufblühendes Arbeitsfeld. Schon im Jare 1731 traf nämlich der königliche Befehl ein: Die Kolonie solle wegen der daranzuwendenden, besonders in materieller Hinsicht unersprießlichen Opfer ganz niedergelegt werden. Die Leute sollten sogleich zurückkehren; wollte indes Egede und andere mit ihm bleiben, so sollte für ein Jar Proviant ihnen zurückgelassen werden. Egede, welcher endlich festen Fuß gefasst hatte, gab willig den Bitten der Grönländer nach, welche ihn nicht fortlassen wollten: „Du kannst ja ebensowol, wie wir alle, von Seehunden leben; siehe, unsere Kinder leiden es schlechterdings nicht, dass du weggehst“. Er blieb also mit den wenigen, die Mut hierzu hatten, freilich in der bedrängtesten Lage und unter den drohendsten Gefaren. Da vermochte der eben in Ko-

penhagen anwesende Graf Zinzendorf den König Christian VI., der schon preisgegebenen Sache sich wider kräftig anzunehmen, Egede ein öffentliches Zeugnis der Anerkennung auszustellen, Vorschläge zur Fortfürung der Mission von ihm entgegenzunehmen und einen größeren Jaresbeitrag zur Förderung des guten Zweckes zu bewilligen (4. April 1733). Wärend der bald darauf das Land schwer heimsuchenden Blatternkrankheit offenbarte manches Kranken- und Sterbelager, dass das Evangelium nicht bloß äußerlich angenommen, sondern mit seiner Lebenskraft in die Herzen gedrungen war. Jedoch sollte noch eine andere schwere Prüfung über Egede kommen. Im J. 1733 stifteten neumährische Brüder, unter Fürung des alten Christian David, in seiner Nachbarschaft die Kolonie Neu-Herrnhut. So freundlich sie von ihm willkommen geheißen und in vieler Weise mit Rat und Tat unterstützt wurden, so nahmen dennoch diese theologisch ungebildeten, herrnhutisch und pietistisch einseitigen Männer, welche für seine biblisch und kirchlich gegründete Überzeugung (z. B. über die Rechtfertigungslehre) kein Verständnis hatten, bald eine so feindselige Stellung gegen ihn ein, dass sie den hochverdienten und ihnen weit überlegenen Mann aufs ärgste schmähten und verleumdeten. Egede übte mit seiner Gattin an ihnen keine andere Rache, als dass beide den schwer Erkrankten die treueste Pflege angedeihen ließen. Die erwänte Seuche wütete aber unter dem armen Volke bis zum Juni 1734, und kostete an 3000 Menschen das Leben, unter welchen die Egedes unermüdlich tröstend und helfend umhergegangen waren. Auf der Kolonie Godthaab (welche aus mehr als 200 Familien bestand), starben alle Grönländer, mit Ausnahme eines Knaben und eines Mädchens. Egede stand wie in einer Einöde. Den fast übermenschlichen Anstrengungen erlag sein treues Weib; und er selber, leiblich krank und geistig gebrochen, fülte sich in manchen Stunden wie von Gott verlassen. Er beschloss, das furchtbar heimgesuchte Arbeitsfeld der rüstigeren Kraft seines Sones Paul anzuvertrauen und selbst fortan von einem ruhigeren Standorte aus für das Werk seines Lebens zu wirken. Am 29. Juli 1736 hielt der schwergeprüfte Streiter des Herrn seine Abschiedspredigt über Jes. 49, 4: „Ich dachte, ich arbeitete vergeblich“ u. s. w., und kehrte, begleitet von drei Kindern und der Leiche seiner Gertrud, nach Kopenhagen zurück, wo er, nach 15järiger Abwesenheit, am 24. September ankam. Von dem Könige mit dem größten Vertrauen aufgenommen, fand er für alle seine Vorschläge ein williges Or. Ein grönländisches Seminar, für Studenten, die man zu Missionaren, und für Zöglinge des Waisenhauses, die man zu Katecheten ausbilden wollte, wurde alsbald errichtet und E. selbst als Lehrer und Vorsteher desselben angestellt. Im J. 1740 wurde er zum Superintendenten oder Bischof der grönländischen Kirche mit der Anweisung bestellt, unter der Leitung des Missionskollegiums über das grönländische Missionswesen Aufsicht zu füren. Ausgezeichnet ist die Instruktion, die er jetzt für alle Missionare aufsetzte, welchen er besonders die Jugend ans Herz legte. Ebenso frisch, rüstig und mutvoll (sogar ernstlich gesonnen, mit einer Expedition zur Entdeckung der Ostküste auszuziehen), wie zugleich weise und verständig, wirkte er in seiner neuen Stellung zwei Jarzehnte. Freilich musste er, bei seinem Eifer für das Rechte, mit dem öfter in pietistischer Richtung, oder sonst fehlgehenden Missionskollegium manche Kämpfe bestehen; aber er hatte doch die Freude, das ihm am Herzen liegende Werk in stetigem Fortgange zu sehen. Im J. 1747 vertauschte E. den Aufenthalt in der Residenz mit dem stilleren in Stubbekjöbing, einem Städtchen auf der Insel Falster, in welcher Veranlassung er natürlich seine Stellung am Seminar aufgab. Er übertrug sie aber an seinen inzwischen heimgekehrten Son Paul, den größten Kenner der grönländischen Sprache und Übersetzer des Neuen Testaments. Im übrigen verblieb er bis an sein Lebensende in der bisherigen Stellung und Tätigkeit. Der noch immer geistesfrische, mit dem Frieden Gottes erfüllte Greis hatte an Werken der Liebe seine besondere Freude, hoffte auf das Kommen des Reiches, für welches er als ein Held gekämpft hatte, und entschlief am 5. November 1758. Auf seinen Wunsch wurde er an der Seite seiner wackeren Mitstreiterin Gertrud in Kopenhagen begraben. Ihm sind in der grönländischen Mission manche tüchtige Männer nachgefolgt, deren Arbeit hinter

derjenigen der Brüdergemeinde gänzlich zurücktreten zu lassen, ein geschichtlich durchaus unberechtigtes und unbilliges Verfaren ist. Auch kann allein der traurigen, dem Banne des Rationalismus verfallenen Zeit 1790—1820 die (gewönlich ganz allgemein ausgesprochene) Anklage gelten, dass man von Dänemark aus die unfähigsten Kandidaten nach Grönland sandte, wo sie durch sechsjärigen, noch so ungenügenden Dienst sich die Anwartschaft auf eine Anstellung in der Heimat erwerben sollten. (Vor 1747 pflegte die Amtsdauer eines grönländischen Missionars oder Predigers nur 4 Jare zu betragen). Seit der Neubelebung der dänischen Kirche hat auch die Arbeit in Grönland (wo es schon längst, wenigstens auf der ganzen dänischen Küste, keine Heiden mehr gibt) nicht wenige begabte, eifrige, in jeder Hinsicht achtungswerte Männer gefunden. Egedes Wirksamkeit aber ist für die ganze Entwickelung Grönlands von der höchsten Bedeutung gewesen, weil die durch ihn gegründete Kolonie allen weiteren Unternehmungen in dem Lande einen festen Halt und Stützpunkt gab (vgl. Koldewegs zweite deutsche Nordpolfart, Leipzig 1875). — Die Hauptquelle, außer Grönlands historiske Mindesmärker (Kbhvn 1842—45), ist das Archiv des Collegii de cursu evangelii propagando, und daselbst Egedes eigene Tagebücher und bis zu seinem Todesjare fortgehende Berichte. J. Lund, H. Egedes Levenet; David Crantz, Historie von Grönland; A. G. Rudelbach, Christliche Biographieen 1850, S. 371—434; J. H. Brauer, Beiträge zur Geschichte der Heidenbekehrung, dritter Beitrag 1839. Das Basler Missionsmagazin 1863, S. 361 ff., Kalkar, Das dänische Missionswesen; S. 497 ff., Kalkar, Die dänische Mission und die Kirche in Grönland; G. Plitt, Kurze Geschichte der luth. Mission, S. 141 ff.; Burkhardt, Kleine Missionsbibliothek, 2. Aufl. I, 1. Über die Entwickelung der grönl. Mission seitdem vgl. Vahl im Basler Missionsmag. 1869, S. 194 ff.; Kalkar in Warnecks Allgem. Missionszeitschrift 2, 175 ff.; Allgem. luther. Kirchenzeitung 1872, S. 695 ff.

Al. Michelsen.

Eglinus, auch v. Götzen, lat. Iconius (Raphael), war am 28. Dez. 1559 zu Rüssickon im schweizerischen Kanton Zürich geboren. Sein (im Jare 1574 an der Pest verstorbener) Vater war der Züricher Prediger Tobias Eglin; seine Mutter, Elisabeth Göldlin von Tieffenau, war von altadeliger Abkunft. Seine erste Ausbildung erhielt Eglin auf der Schule zu Chur, der Hauptstadt des Graubündtner Landes, hernach in Chiavenna, wo sich derselbe unter der Leitung des Predigers Scipio Lentulus nicht bloß für die Universitätsstudien vorbereitete, sondern sich auch mit der italienischen Sprache vertraut machte. Nach seines Vaters Tode besuchte er als Stipendiat die Universität zu Zürich, von wo er im J. 1580 nach Genf ging und vorzugsweise die Vorlesungen Theodor Bezas besuchte. Zwei Jare später siedelte Eglin nach Basel über, um hier Joh. Jak. Grynäus zu hören, und dachte bereits daran, zur Fortsetzung seiner Studien sich nach Neustadt an der Hardt, wo die beiden großen Theologen Zacharias Ursinus und Hieronymus Zanchius wirkten, zu begeben, als er einen Ruf auf eine Lehrerstelle zu Sonders im Veltlin erhielt. Hier blieb Eglin bis 1586, in welchem Jare ihn das gewalttätige Vorgehen der katholischen Hierarchie gegen den Protestantismus zur Auswanderung nötigte. Indessen erging an ihn, indem er eben in den stillen Kreis der Seinigen zurückgekehrt war, sehr bald ein Ruf nach Winterscheid, wo er an der daselbst zu begründenden Schule als Lehrer und zugleich in der Vorstadt als Diakonus wirken sollte. Eglin folgte dem Rufe, sah sich aber schon im J. 1588 auf die Stelle eines Pädagogen an dem Kollegium der Alumnen zu Zürich und vier Jare später (im J. 1592) auf die eines Professors des Neuen Testamentes und Diakonus am großen Münster daselbst befördert, aus welchem letzteren Amte er im J. 1596 in das eines Archidiakonus überging. Es wird von ihm berichtet, dass er der erste war, der an der Universität zu Zürich die öffentlichen Disputationen und im großen Münster den Chorgesang einfürte. Leider begann sich aber damals das ganze innere Leben Eglins an Interessen hinzugeben, welche nicht nur seiner theologisch-wissenschaftlichen Wirksamkeit den erheblichsten Eintrag taten, sondern auch auf sein äußeres Leben längere Zeit hindurch den schlimmsten Einfluss ausübten. Eglin vertiefte

sich nämlich mehr und mehr in Theosophie und Alchymie — womit es zusammenhing, daſs unter den neutestamentlichen Schriften ihn vorzugsweise die Apokalypse beschäftigte — und hatte nicht nur sehr bald sein eigenes Vermögen, sondern auch das Geld anderer Leute im Schmelzofen verzehrt, so daſs er Schulden halber im J. 1601 von Zürich fliehen und sechs Monate lang im gröſsten Elend umherirren muſste. Indessen bewirkten es seine Freunde, daſs er one Gefar nach Zürich zurückkehren durfte, wo man ihm endlich sogar einen ehrenvollen Abschied erteilte, mit dem er sich nach Kassel zu dem Landgrafen Moritz begab. Dieser, selbst ein Freund der Alchymie, ernannte ihn sofort zum Lehrer an der Hofschule seiner Residenz, sowie späterhin (13. Juni 1606) zum vierten Professor der Theologie zu Marburg. In dieser neuen Stellung bezog Eglin einen Jaresgehalt von 160 Gulden, woneben ihm jedoch der Landgraf für seine alchymistischen Experimente ansehnliche Zuschüsse zukommen ließ. Im folgenden Jare (1607) ward Eglin am 19. März (zugleich mit dem Stipendiaten-Ephorus Kaspar Sturm) auf Beschluſs der theologischen Fakultät von dem Prof. Dr. Gregor Schönfeld zum Doktor der Theologie promovirt. Späterhin (1614) übertrug ihm Landgraf Moritz noch die Stelle eines Schloſspredigers zu Marburg, welche er neben seiner Professur verwaltete, bis er am 20. August 1622 an der Dysenterie starb.

Leider hatte Eglins Passion für die Alchymie in der Liebhaberei, welche der Landgraf an derselben hatte, nur allzuviel Narung gefunden. Mit dem letzteren unterhielt Eglin über seine alchymistischen Experimente die lebhafteste Korrespondenz. Auch widmete er demselben im J. 1612 ein darauf bezügliches, handschriftlich noch vorhandenes Werk und verkaufte ihm im J. 1614 sein chemisches Laboratorium. Sein in des Vaters Geheimnisse eingeweihter Son Hans Ulrich wurde von dem Landgrafen als Gehilfe und Schreiber im chemischen Laboratorium zu Kassel angestellt.

Die in dem alchymistischen Treiben Eglins sich aussprechende Neigung fürte denselben auch der Rosenkranz-Brüderschaft zu, welche im Jare 1615 ihre erste Proklamation an alle Gelehrte und Häupter Europas in der Buchdruckerei W. Wessels zu Kassel herausgab. Im J. 1618 veröffentlichte daher Eglin auch eine Apologie der Rosenkreuzer (Assertio fraternitatis R. C.)

Trotz dieser Torheiten und Tändeleien, denen Eglin ergeben war, übte derselbe in theologischer Beziehung nichtsdestoweniger einen nicht zu unterschätzenden Einfluſs aus. Eglin kam nach Hessen, als Landgraf Moritz gerade mit der Einfürung der (reformirten) Verbesserungspunkte in der Kirche seines Landes beschäftigt war, und fand daher für seine streng reformirten dogmatischen Anschauungen in Hessen den empfänglichsten Boden. Er war (seit dem im Jare 1564 verstorbenen Andreas Hyperius) der erste, der in Hessen Calvins Lehre von der Prädestination sowie die föderalistische Auffassung der Theologie vertrat.

Unter den theologischen Schriften Eglins — fast durchweg nur kleinere Schriften unter der Bezeichnung Disputatio, Assertio, Delineatio, Theses &c. — sind daher die weitaus bedeutendsten die auf die Prädestinationslehre bezüglichen, sowie die beiden trefflichen Abhandlungen: Diexodus theolog. de magno illo insitionis nostrae in Christum mysterio — und Disput. theol. de foedere gratiae ex Rom. 8, 31. Der entschieden reformirte Geist, den die niederhessischen Theologen seit dem Anfange des 17. Jarhunderts (jetzt weit mehr an Calvin, Beza &c. als an Melanchthon sich haltend) beurkundeten, ist daher zunächst vorzugsweise durch Eglin gepflegt und gekräftigt worden, und zwar nicht bloß durch seine schriftstellerische, sondern auch durch seine unmittelbare Lehrtätigkeit und durch den Einfluſs, den er auf seine Zuhörer ausübte. Einer seiner Schüler war z. B. der aus Kassel gebürtige Philipp Cäsar, der von 1610 bis 1616 als Hofprediger des Herzogs Johann Adolf zu Gottorp das reformirte Bekenntnis in Holstein heimisch machen half.

Die wunderlichste seiner Schriften (welche teils dogmatisch-theologischen, teils philosophischen, teils apokalyptischen und alchymistischen Inhalts sind) ist unstreitig seine „Meerwunderische Prophezeihung über die 1598 in Norwegen gefangene und mit Characteribus gezeichnete Heringe, aus Daniel und der Offenbarung

Johannis Zeitrechnung (Frankf. u. Hanau 1611, 4°). Eglin hat hier aus den Charakteren, die sich angeblich auf den beiden Seiten eines Herings vorfanden, die Jare 1600 und 1636 ermittelt und glaubt dadurch die wunderlichsten Geheimnisse zur Offenbarung gebracht zu haben.

Ein Verzeichnis der Schriften Eglins teilt Strieder in seiner „Grundlage zu einer hess. Gelehrten- rc. Geschichte, Bd. III, S. 301—318, mit. — Über Eglins Leben vgl. außerdem Tilemanns Vitae professorum theol. p. 190 und Freheri Theatrum vir. erudit. p. 414. **Heppe.**

Egoismus, s. Selbstsucht.

Ehe bei den Hebräern. Auf dem natürlichen Boden alter Stammessitten erwachsen wurde die Ehe in Israel allmählich durch den höheren Geist der geoffenbarten Religion geläutert und geheiligt, und bietet ein höchst merkwürdiges Beispiel von dem stillen, one gesetzgeberischen Zwang ausgeübten, aber allmächtigen, veredelnden Einflusse der Religion auf die Sitten des alten Gottesvolkes und einen sprechenden Beweis, wie auch in dieser Beziehung die reine Lehre des Evangeliums ist vorbereitet worden durch die Entwickelung im A. T.

Nach uralter Gewonheit waren es bei den Hebräern, wie bei vielen anderen älteren und neueren Völkern, zumal des Morgenlandes, vorzugsweise die Väter, welche ihren Sönen eine Braut suchten und gaben (Gen. 24, 3 ff.; 38, 6), oder wenigstens um die von den Sönen gewünschten bei deren Vätern warben (Gen. 34, 4. 8; Richt. 14, 1 ff.), wobei gelegentlich auch die Zustimmung der älteren Brüder der Braut zu erhalten gesucht wurde (Gen. 24, 50; 34, 11; Hohel. 8, 8). In Ermangelung eines Vaters suchte die Mutter für ihren Son ein Weib (Gen. 21, 21). Außer den wol überall üblichen Geschenken (מַתָּן) an die Braut und ihre Verwandten (Gen. 24, 53) musste dem Vater ein förmlicher Kaufpreis (מֹהַר) für seine zu entlassende Tochter bezalt werden, wie dies sowol der klare Wortsinn der betreffenden Stellen (Gen. 31, 15; 34, 12; 1 Sam. 18, 23. 25; Exod. 22, 15 f., vgl. Hos. 3, 2) aussagt, als auch die Analogie anderer Völker von vornherein warscheinlich macht (s. die Parallelen bei Winer, RWB. I, 296 f., 3. Ausg., und füge bei die indische Sitte bei Duncker, Gesch. d. Alterth. II, S. 134, 267), sodass die Einwendungen von Saalschütz, mos. R. S. 731 f., welche nur die nicht ganz richtige Auffassung von J. D. Michaelis treffen, nicht als stichhaltig angesehen werden können. Dieser Preis mochte freilich sehr verschieden sein (Deut. 22, 29 erscheinen in einem Spezialfalle 50 Sekel als Durchschnittpreis) und konnte auch durch Gegenleistungen abgetragen werden, wie Knechtesdienst (Gen. 29, 20) oder Kriegstaten (Jos. 15, 16; 1 Sam. 17, 25; 18, 24 f.). Eine Mitgift der Bräute erscheint in früheren Zeiten nur selten (Jos. 15, 18 in einem besonderen Falle, 1 Kön. 9, 16 nach ägyptischer Sitte) und wird erst später allgemein (Tob. 8, 21); ehemals mochten sie bloß etwa Mägde und derlei kleine Aussteuer in ihre neue Wirtschaft mitnehmen (z. B. Lea und Rachel; vgl. Exod. 21, 9). — Das mosaische Gesetz brachte in diese Familiensitten zunächst keine Änderung; es gibt durchaus keine Vorschriften über die bei Schließung der Ehe üblichen Gebräuche; aus gelegentlichen Notizen ergibt sich, dass in älteren Zeiten ein Ehevertrag zwischen den Eltern, etwa im Beisein von Zeugen (vgl. Ruth 4, 11 f.), bloß mündlich, vielleicht unter eidlichen Versprechungen (Mal. 2, 14, vgl. Gen. 31, 49 f.), abgeschlossen wurde, und erst in nachexilischer Zeit schriftliche Ehekontrakte vorkommen (Tob. 7, 15), welche dann der talmudische Traktat Kethuboth genau formulirt hat (ein Muster siehe in Mendelssohns Ritualgesetzen), und die besonders die Mitgift der Frau und die Kethubah d. h. das vom Manne der Frau zu verschreibende Gut bestimmen, s. das Formular eines instrumentum dotale bei Buxtorf, Grammat. chald. p. 423 sq. (ed. 1650).

Vielweiberei war bei den alten Hebräern nach altem Herkommen (Gen. 4, 19; 1 Chr. 2, 18) gestattet, doch mag sie schon frühe teils nur auf zwei Weiber sich beschränkt haben (z. B. 1 Sam. 1, 2; 2 Chr. 24, 3) *), teils bloß etwa

*) Muhammed beschränkte sie auf 4 Weiber und stellte so ziemlich die nämlichen Verbote

bei Fürsten (wie Saul, 2 Sam. 12, 8; David, 2 Sam. 3, 3 ff.; 5, 13; Salomo, 1 Kön. 11, 3; Rehabeam, 2 Chr. 11, 21; Abia, ib. 13, 21; — Herodes d. Gr., Jos. Ant. 17, 1, 3) und Großen (z. B. Richt. 8, 30) üblich geblieben sein; und wenn auch das mosaische Gesetz sie nicht verbot, sondern als erlaubt voraussetzt, Deut. 21, 15; Lev. 18, 18, und nur bei Königen sie besonders einzuschränken sich veranlasst fand (Deut. 17, 17), so hat es sie doch bedeutend beschränkt und erschwert und dadurch zu ihrem allmählichen Verschwinden das Seine beigetragen, teils durch die Bestimmung, dass jeder Beischlaf auch den Mann einen Tag lang verunreinige (Lev. 15, 18), teils durch das Verbot, eine Frau vor der andern zu begünstigen (Exod. 21, 8 ff.). Dabei sind übrigens die gleichsam rechtmäßigen, im Genusse aller bürgerlichen Rechte stehenden Ehefrauen zu unterscheiden von den bloßen Beischläferinnen oder Kebsweibern (פִּלֶגֶשׁ, πάλλαξ), sozusagen Frauen zweiten Ranges, die wol one weitere Förmlichkeiten, Geschenke u. dgl. genommen, wolfeiler zu erhalten (vgl. Richt. K. 19) und auch leichter wider zu entlassen (Ex. 21, 7 ff.; Deut. 21, 10 ff.) waren, und nach hebräischem Herkommen meist aus Kriegsgefangenen oder Haussklavinnen genommen wurden, zumal bei Kinderlosigkeit der Ehefrauen (Gen. 16, 3; 22, 24; 30, 3 ff.; 36, 12; Richt. 8, 31 u. a.). Kinder solcher Konkubinen erbten in der Regel nicht mit den andern, sondern wurden durch Geschenke abgefunden (Gen. 21, 10; 24, 36; 25, 6; Richt. 11, 2); sie selber mussten ihrem Herrn so gut wie die eigentlichen Eheweiber die Treue bewaren (Richt. 19, 2; 2 Sam. 3, 7; vgl. Gen. 35, 22; 49, 4; 1 Chr. 5, 1), wie auch für sie die allgemeinen Gesetze über verbotene Grade galten (s. unten; dagegen vgl. 2 Sam. 12, 8; 16, 22). Gab ein Vater seinem Sone eine Sklavin zum Kebsweibe, so erlangte diese dadurch Familienrechte, Exod. 21, 9 ff. Namentlich die Könige hielten sich ein zalreiches Harem solcher Konkubinen neben ihren eigentlichen Gemalinnen, s. außer den oben angefürten Stellen noch besonders Hohel. 6, 8.

Dennoch gelangte in Israel die Monogamie allmählich fast zur Alleinherrschaft und gewann one Zwang, aber entschieden den Sieg über die entgegengesetzte Sitte durch den unvermerkten, aber gewaltigen Einfluss der Religion, welche die früheren viel laxeren Ansichten verdrängte und mit ihrem milden, göttlichen Hauche auch dieses Grundverhältnis des israelitischen Volkslebens veredelte, und die Ehe, wenn sie auch rechtlich nur als eine Privatübereinkunft galt und nicht einmal etwa durch eine priesterliche Weihe eingesegnet wurde, doch mehr und mehr ihrem waren Wesen und ihrer höheren Bestimmung nach betrachten lehrte als einen heiligen, vor Gott geschlossenen Bund (Sprw. 2, 17; Mal. 2, 14; Hos. 2, 20 ff.; Ezech. 16, 8), weshalb die Propheten sie öfter als treffendes Bild des Verhältnisses zwischen Jahve und Israel gebrauchen (vgl. Lutz, Bibl. Dogmat. S. 235). Diese religiöse Auffassung der monogamischen Ehe machte sich in Israel je länger je mehr geltend; grundlegende Stellen dafür sind Gen. 1, 27 f., wo gleich bei der Schöpfung der Menschen die göttliche Stiftung der Ehe stark genug angedeutet wird, und 2, 18 ff., wo noch besonders das Wesen und der Grund der Einehe ins rechte Licht tritt; man beachte dort v. 24 namentlich das Suff. „seinem Weibe“, und wie schon LXX durchaus im Interesse der Monogamie als Subjekt ausdrücklich beifügt „οἱ δύο“, in welcher Gestalt die Stelle durchweg im N. T. angefürt wird, Matth. 19, 5; Mk. 10, 8; 1 Kor. 6, 16; Eph. 5, 31 (s. Meyer zu 1 Kor. 6, 16). So wird ferner in Isaak und seiner Rebekka ein schönes Vorbild aufgestellt der israelitischen Ehe: einfache Treue, fromme Liebe und Ergebenheit wie Vorsicht in Auswal des Weibes aus würdigem Geschlechte zeichnen sie aus. Wie die Propheten in ihren Reden überall die Einehe als die allein rechte voraussetzen und auch selber (z. B. Jesaja, Hosea) deutlich nur ein Weib haben, so erkennen die Sprüchwörter (12, 4; 18, 22; 19, 14; 2, 17; 31, 10 ff.) durchweg nur das monogamische Verhältnis als das

---

von Ehen zwischen Blutsverwandten auf wie das mosaische Gesetz, Kor. 4, 3. 26 f. Die Zal der Konkubinen unter den Sklavinnen ist freigelassen.

ware an, und die nachexilische Zeit brachte dies nur immer mehr zu allgemeiner Anerkennung (Sir. 26, 1 ff. u. a.).

Dabei war die eheliche Verbindung von dem Gesetze Mosis, das sich hierin wider zum teil an die hergebrachten Familiensitten anlehnte, zum teil aber gemäß dem hohen sittlichen Geiste, welcher dasselbe durchwehte, die Verhältnisse strenger gestaltete als jene (vgl. z. B. Gen. 20, 12; 28, 8 f.; 29, 19 ff.), nach einem innerlich woldurchdachten und festgeschlossenen Kreise durch gewisse Verbote in engere Schranken gewiesen. Teils aus einem gewissen natürlichen Abscheu vor allzu naher Verschwägerung, teils in betracht der daraus entspringenden übeln Folgen für das sociale und physische Wol der Familien, teils aus Gegensatz gegen die daherige canaanitische und ägyptische Sitte (Lev. 18, 3. 24 f. — Gen. 19, 31 f. bildet durchaus keine Ausnahme, wie Winer, RWB. I, 298 Not. 1 meint) waren nämlich schlechthin verboten Ehen zwischen einer gewissen Zal naher Verwandten, namentlich (Lev. 18, 7 ff.; 20, 11 ff.; vgl. Deut. 27, 20 ff.; Joseph. Ant. 3, 12, 1) mit Mutter, Stiefmutter, Schwiegermutter, Tochter und Enkelin, Tante von väterlicher und mütterlicher Seite und Witwe des Vatersbruders, Schwiegertochter, mit angeheirateten Töchtern und Enkelinnen, Schwester und Stiefschwester und angeheirateter Schwester väterlicher Seite, mit der Schwägerin und der Schwester der noch lebenden Frau. Den Widerhandelnden sollte teils die Lebensstrafe treffen, wol durch Steinigung und (als Verschärfung) mit Verbrennen des Leichnams (Lev. 20, 14), wie einen Ehebrecher, teils Kinderlosigkeit, also eine in Form legislatorischer Verwünschung ausgesprochene, gleichsam theokratische Strafe, deren Vollziehung Gott selber überlassen wird. Dennoch wurden diese, im wesentlichen auch von den neueuropäischen Gesetzgebungen beibehaltenen und mit Recht sehr hoch gepriesenen (z. B. Gans, Erbrecht I, S. 136; de Wette, Lehrb. d. christl. Sittenlehre § 245) Vorschriften in Israel nicht immer streng beobachtet (2 Sam. 13, 13; Ezech. 22, 10 f.), und wie wenig sich namentlich die Großen daran kehrten, beweist das Beispiel der Herodier, Jos. Ant. 17, 1, 3; 13, 1; 18, 5, 1. 4; vgl. Mark. 6, 17 f.; Matth. 14, 4. In weiterem Kreise begünstigte altes Herkommen (Gen. 24, 4. 48; 26, 34 f.; 28, 1 f. 8 f.; 29, 19) Ehen unter entfernteren Verwandten, und das Gesetz bestimmte in betreff der Erbtöchter, dass solche nur innerhalb ihres Stammes heiraten sollten (Num. 36, 6 ff. vgl. Tob. 7, 10), und machte im Falle kinderlosen Absterbens eines Ehemannes seinem Bruder oder nächsten Verwandten die Verehelichung mit dessen hinterlassener Witwe zur Pflicht (Deut. 25, 5 ff.; Ruth 4, 1 ff.; Gen. K. 38; Matth. 22, 23 ff. — vgl. d. Art. „Leviratsehe"). Die Priester, besonders der Hohepriester, waren dagegen in Wal ihrer Frauen noch mehr beschränkt, indem sie keine Geschiedene (Levit. 21, 7. 14; Ezech. 44, 22), keine Hure und Geschwächte, der Hohepriester noch außerdem keine Witwe (die Priester durften nur die Witwe eines Priesters [Ez. a. a. O.] heiraten], sondern bloß eine israelitische Jungfrau heiraten durften. Aus religiös-theokratischen Gründen war ferner die Ehe eines Israeliten mit Töchtern der als unverbesserlich angesehenen und verabscheuten sieben canaanitischen Völkerschaften verboten (Exod. 34, 16; Deut. 7, 3; Jos. 23, 12; vgl. Gen. 24, 3; 27, 46 ff.), woran sich freilich nicht stets jedermann hielt (Richt. 3, 6; 14, 1; 1 Kön. 11, 1 ff.). Mit anderen Ausländern (Lev. 24, 10; 1 Chr. 2, 34 f.) und Ausländerinnen war die Ehe erlaubt, da solche ja auch ins israelitische Bürgerrecht Aufnahme erlangen konnten (s. d. Art. „Bürgerrecht"; Deut. 21, 11 ff.; Ruth 1, 4; 4, 13; Num. 12, 1 ff.; 1 Chr. 2, 17; 1 Kön. 3, 1; 14, 21); und erst nach dem Exil wurde auch das gemäß dem immer mehr sich geltend machenden Rigorismus, der übrigens in diesem Stücke durch die Erfarung von den übeln Folgen solcher Mischehen für Israels Glauben gerechtfertigt erscheint (Richt. 3, 6 f. und Salomo!), verpönt, und die strengere Ansicht nicht one Härte durchgesetzt, Esr. 9, 1 ff.; 10, 3; Neh. 13, 23; vgl. Mal. 2, 11; Jos. Ant. 11, 8, 2; 12, 4, 6; 18, 9, 5. Die zweite Ehe war erlaubt (Jos. vita § 76), obwol es für besondere Heiligkeit galt, sich ihrer zu enthalten (Luk. 2, 36 f. u. a. s. unten; vgl. de Wette a. a. O. § 252). Im allgemeinen stellten die Juden das eheliche Leben sehr hoch, und eine zalreiche Nachkommenschaft erschien ihnen als

das beneidenswerteste Glück (Ps. 127, 3 f.; 128, 3 f. u. ö.); nur die Essener schätzten die Ehe gering (Philo, Opp. II, p. 633, 482; Jos. Ant. 18, 1, 5; B. J. 2, 8, 2 u. a.), doch heiratete ein Teil derselben, freilich unter allerlei selbstgemachten Beschränkungen (Jos. B. J. 2, 8, 13).

Was wir von den Hochzeitsfeierlichkeiten wissen, beschränkt sich auf Folgendes: nach vorhergegangener Verlobung begab sich der Bräutigam, begleitet von seinen Freunden (Richt. 14, 10 f.; Matth. 9, 15; Johann. 3, 29; 1 Makk. 9, 39), im hochzeitlichen Schmucke in's Haus der Braut und fürte sie, ebenfalls geschmückt, aber verschleiert (Jes. 49, 18; 61, 10; Apok. 20, 2; Jer. 2, 32) und von ihren Gespielinnen begleitet, in feierlichem Zuge, unter Gesang (Jer. 7, 34; 16, 9), Musik und Tanz (1 Makk. 9, 37), bei Fackelschein (Matth. 25, 1 ff.) in sein väterliches Haus, wo das Hochzeitmal in der Regel 7 Tage dauerte (Richt. 14, 10. 12; Gen. 29, 27; vgl. Tob. 8, 19; 11, 19) und unter Gesang (Jer. 25, 10; 3 Makk. 4, 6) und Scherzen (Richt. 14, 12) die zalreichen Freunde (Gen. 29, 22; Luk. 14, 8; Joh. 2, 2) zur lautesten Fröhlichkeit vereinte. Der Bräutigam war dabei bekränzt (Hohel. 3, 11; Jes. 61, 10; 3 Makk. 4, 8). Am Brautabend wurde das Par, nachdem etwa ein Segensspruch über dasselbe gesprochen worden war (Tob. 7, 13 f., vgl. den jetzt üblichen Segen im Tr. Kethub. 7, 6 f.), ins Brautgemach geleitet (Tob. 8, 1). Nach vollzogenem Beischlaf wurde das Betttuch untersucht, ob sich die „Zeichen der Jungfrauschaft“ daran fänden (Deut. 22, 13 ff.), widrigenfalls die geschwächte Braut gesteinigt werden sollte *).

In betreff der Ehescheidung fürte das Gesetz ebenfalls keine Neuerung ein, sondern regelte nur das Herkommen mit dem deutlich sichtbaren Zweck, dieselbe möglichst zu erschweren, wenn sie auch um des Volkes Herzenshärtigkeit willen (Matth. 19, 8) nicht ganz zu verhindern war. Obwol die Stellung der Frau und des weiblichen Geschlechts überhaupt in Israel keineswegs so herabwürdigend und von der Sklaverei so wenig verschieden war, wie bei vielen anderen Völkern, sondern die niedrigere Ansicht von der Frau als einem bloßen Besitze nach und nach der höheren und besseren wich, welche die Frau nicht minder als eine freie Persönlichkeit achtet, wie sie z. B. die Proverbien aussprechen, und Frauen wie Mirjam, Debora, Hulda u. a. tatsächlich zeigen (vgl. auch Lengerke, Kenaan I, S. 281 u. 508), so erscheint doch darin ihre geringere Selbständigkeit, dass das Weib nicht scheiden durfte (die Fälle Jos. Antt. 18, 5, 4; 15, 7, 10 sind eben widergesetzliche Lizenzen; erst das rabbinische Recht brachte hierin einige Milderung zu Gunsten der Frauen). Desto weniger beschränkt in diesem Stücke war der Mann: er konnte seine Gattin, wenn er „irgend etwas Schandbares“, Hässliches, Missfälliges (עֶרְוַת דָּבָר) an ihr entdeckte, physisches oder moralisches, jederzeit entlassen (Deut. 24, 1) **), es sei denn, er habe sie heiraten müssen, weil er sie früher entehrt hatte, oder er habe einst ihre Ehre verläumderisch angegriffen (Deut. 22, 19. 29), in welchen beiden Fällen ihm später die Scheidung nicht gestattet war. Dass solche Entlassungen wirklich nicht selten waren, davon zeugen Bilder, wie Jes. 54, 6, Rügen, wie Mal. 2, 14 f. (gegen leichtsinniges Scheiden), und fürsorgliche Bestimmungen des Gesetzes für solche, den Witwen gleich bedauerten, „Verstoßene“, Lev. 22, 13; Num. 30, 10. Eine einigermaßen schützende Beschränkung zu Gunsten des sonst dem Ehemann und seiner Willkür fast ganz preisgegebenen Weibes war nur die, dass der Gatte der von ihm entlassenen Frau einen förmlichen Scheidebrief (סֵפֶר כְּרִיתוּת, talm. גֵּט *ἀποστάσιον*) geben musste (Jes. 50, 1; Jer. 3, 8; Matth. 19, 7; Mark. 10, 4), der ihr die Möglichkeit einer Widerverheiratung einräumte, wärend sie one solchen immer als noch im Besitz des früheren Gatten stehend angesehen war (Formulare solcher

*) Vgl. über die jüdischen Hochzeitsgebräuche: Lightfoot, Horae hebr. ad Joh. 2, 1; Buxtorf, Synag. jud. cap. 28 et 29, und über die heutige Sitte in Jerusalem: Tobler, Denkblätt. S. 317 ff.

**) Bei den Arabern braucht der Mann nur, one irgend eine Ursache anzugeben, der Frau zu sagen: ent' âlayk (du gehörst dir selber), so ist er von ihr geschieden, s. v. Wrede, Reise in Südarabien, herausgeg. von Maltzahn (1873), S. 220).

Scheidebriefe nach späterem jüdischen Gebrauch finden sich bei Maimonid. tr. Gerusch, K. IV, § 12, Surenhus. Mishna III, p. 324, Lightfoot ad Matth. 5, 31; Buxtorf, Grammat. chald. p. 433 sq.). Zur Zeit Jesu waren die Schulen Hillels und Schammais geteilter Meinung über das zur Scheidung berechtigende Motiv, da letztere nur Ehebruch und sittliche Blößen dafür gelten ließ — wofür sich denn mit aller Schärfe und strenger als beide auch Jesus entschied (Matth. 5, 31 ff.; 19, 9), — jene dagegen, in Übereinstimmung, mit dem Wortlaute des Gesetzes, wie mit der gewönlichen jüdischen Praxis (Jos. Antt. 16, 7, 3; 4, 8, 23; vita § 76), jede dem Manne an der Frau missfällige Sache (*πᾶσα αἰτία* — Matth. 19, 3; Beispiele bei Othon. lexic. rabb. p. 566 sq.) für dazu genügend hielt. Eine einmal Geschiedene durfte der frühere Ehemann nicht wider heiraten, wenn sie sich mittlerweile wider verheiratet hatte, gesetzt auch, der zweite Gatte sei gestorben oder habe sich ebenfalls von ihr wider geschieden (Deut. 24, 2 f., vgl. Jer. 3, 1). Diese Beschränkung sollte allzu leichtfertige Entlassungen hindern, als welche alle Würde und Heiligkeit der Ehe zerstört hätten. — Sonst war der Mann seiner Frau Narung, Kleidung und Beiwonung schuldig, s. Exod. 21, 10, vgl. Jes. 4, 1; letztere nur nicht wärend der Menstruation, wo sie bei Todesstrafe verpönt war, Lev. 18, 19; 20, 18; Ez. 18, 6; 22, 10.

Ehebruch endlich mit einer fremden Ehefrau oder mit einer Verlobten, die vor dem Gesetze jener gleich galt, — Umgang eines Ehemannes mit einer Ledigen galt dagegen bei Gültigkeit der Vielweiberei natürlich nicht als Ehebruch — wurde, wenn nicht etwa der beleidigte Ehegatte aus Schonung der Frau bloß den Scheidebrief gab (vgl. Matth. 1, 19), an beiden Schuldigen mit dem Tode*), warscheinlich durch Steinigung (Deut. 22, 20 ff.; Joh. 8, 5. 7), früher wol auch durch Verbrennung (Gen. 38, 24), wie noch später bei hurenden Priestertöchtern (Levit. 21, 9 — hier bei einfacher Hurerei und nicht Ehebruch), bestraft (Lev. 20, 10; Ezech. 16, 38 ff.; 23, 43 ff. u. a.). Es ist dies, wie schon die Aufnahme des Verbotes des Ehebruchs in die X Grundgebote (Exod. 20, 13), ein Beweis, mit welchem hohen sittlichen Ernste das alte Gesetz Israels die ehelichen Verhältnisse behandelte. War indessen die Ehebrecherin eine verlobte Sklavin, so kam sie mit einer körperlichen Züchtigung davon und der Ehebrecher mit einem Schuldopfer, Lev. 19, 20 ff. War die Verfürung auf dem Felde geschehen, wo also die Geschwächte nicht um Hilfe rufen konnte, so büßte nur der Mann mit dem Leben. Hatte aber ein Ehemann sein Weib im Verdacht des Ehebruchs, so fürte er dieselbe vor den Priester, der sie dem Gottesgerichte des Fluchwassers unterwarf (Num. 5, 12 ff.), welches durch die schauerlichen Ceremonien und Flüche darauf berechnet war, die Schuldige vom Reinigungseid abzuschrecken, und, wärend der Trunk der Unschuldigen nichts schadete, der Schuldigen den Leib aufschwellen und zerreißen, sie also tödten sollte. Wer ferner eine Jungfrau schwächte, musste sie ehelichen oder wenigstens ihrem Vater, falls dieser die Ehe verweigerte, den Kaufpreis der missbrauchten Tochter bezalen, Exod. 22, 18 f.; Deut. 22, 25 f. Ungeachtet aller dieser strengen Verordnungen müssen die Propheten nicht selten gegen Ehebrecher ihre Rügen erheben, Jer. 7, 9; 23, 10; Hos. 4, 2; Mal. 3, 5; Sprw. 30, 20 u. ö., und zumal zur Zeit Jesu war die Sittenlosigkeit auch in Israel besonders groß, Röm. 2, 22, damals noch besonders genärt durch das Beispiel der herrschenden Herodier. Trotz des scharfen Verbotes, Lev. 19, 29; Deut. 23, 17 ff., gab es auch zu allen Zeiten bei den Hebräern öffentliche Dirnen, zum teil wol Fremde, die auf allerlei Weise ihr schändliches Gewerbe trieben, Gen. 38, 14; Richt. 16, 1; 1 Kön. 3, 16; Sprw. 2, 16 ff.; 5, 3 ff.; 6, 26 ff.; 7, 10 ff.; 23, 27; Am. 2, 7; 7, 17 u. a.; namentlich wurde solche Unzucht durch die lasciven, wollüstigen syrophönizischen Kulte befördert und drang mit denselben

*) So auch nach dem Kor. 4, 19, wo 4 Zeugen erfordert werden; wer keine beibringen kann, wird als Verläumder mit Schlägen bestraft Kor. 24, 4—9. Einfache Hurerei von Unverehelichten wird nach Kor. 24, 2 mit 100 Rutenstreichen bestraft, wozu die Tradition noch 1 Jar Exil beifügt. Wie im Gesetze Lev. 20, 13. 15 setzt auch das Gesetz des Islam auf unnatürliche Wollust, Päderastie und Bestialität die Todesstrafe, die aber nie vollzogen wird.

in Israel ein, Num. 25, 1 ff.; Hos. 4, 13 f.; 1 Kön. 14, 24; 15, 12; 22, 47; 2 Kön. 23, 7; Weisheit 14, 26 f. u. a.

Litteratur. Ältere, hieher bezügliche Schriften nebst den betreffenden talmudischen Abschnitten sind gesammelt in Ugolini thesaur. vol. XXX; außerdem vgl. Selden, Uxor Hebraea, 1673, 4°, und öfter; J. D. Michaelis, Mos. Recht, und „von den Ehegesetzen Mosis", 2. Aufl., 1768; Stäudlin, Gesch. der Vorstellungen und Lehren von der Ehe, 1826; — besonders aber Winer im RWB. Artt. Beischlaf, Ehe, Frauen, Hochzeit, Hure, Vielweiberei; Saalschütz, Mos. R., S. 725 ff.; Ewald, Alterthümer des Volkes Israel, S. 171 ff.; Frankel, Das mos. talmud. Eherecht, 1860 und über das moslimische Eherecht u. Sitten Lane, Mod. Egypt. (Lond. 1836) I. S. 115 ff., 193 ff. und v. Kremer, Culturgesch. d. Or. (1875) I, S. 519 ff. **Rüetschi.**

Ehe, christliche. Wenn wir uns anschicken, den Begriff der Ehe als solchen, abgesehen von den Gestaltungen des Eherechtes, darzulegen, müssen wir mit Notwendigkeit von der klassischen Kapitalstelle ausgehen Matth. 19, 4—6: *Οὐκ ἀνέγνωτε, ὅτι ὁ ποιήσας ἀπ' ἀρχῆς „ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς"* (Gen. 1, 27) *καὶ εἶπεν· ἕνεκεν τούτου καταλείψει ἄνθρωπος τὸν πατέρα καὶ τὴν μητέρα καὶ προσκολληθήσεται τῇ γυναικὶ αὐτοῦ καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν"* (Gen. 2, 24). *Ὥστε οὐκέτι εἰσὶ δύο, ἀλλὰ σὰρξ μία. Ὃ οὖν ὁ θεὸς συνέζευξεν, ἄνθρωπος μὴ χωριζέτω.* In diesen Worten geht der Herr von der Grundanschauung aus, dass die christliche Ehe im wesentlichen nichts ist, als die alttestamentliche (s. d. Art. Ehe unter den Hebräern), oder vielmehr die uranfänglich menschliche, nicht erst, wie die katholische Kirche will (Trident. § 393), eine institutio novae legis (Apol. conf. VII de numero et usu sacramentorum 14: matrimonium non est primum institutum in novo testamento, sed statim initio creato genere humano); er hat zugleich auch alle den Ehebegriff konstituirenden Momente zusammengefasst, nämlich 1) dass sie ist eine göttliche Ordnung, 2) zur Fortpflanzung des menschlichen Geschlechts, Gen. 1, 28; 3) eben deswegen nur in der Monogamie gegeben und 4) unauflöslich, 5) im letzten Grunde beruhend auf der natürlich angelegten und sittlich auszugleichenden Ergänzungsbedürftigkeit der beiden Geschlechter. Gen. 2, 18. 23. 24. —

Treten wir diesen einzelnen Momenten näher, so ist die göttliche Ordnung der Ehe gegenüber dem „unfreiwilligen" Priester-Cölibate (s. d. Art. Bd. III, 299), welchen Paulus mit seinen übrigens persönlichen (1 Kor. 7, 7. 25. 35) und durch die Zeitlage bedingten (1 Kor. 7, 26. 28. 29) Ansichten sowenig als der Herr selbst (Matth. 19, 12) im Auge gehabt hat, mit vollstem Nachdruck geltend gemacht worden in den Bekenntnisschriften der evang. Kirche, z. B. Conf. aug. II, 6, 18 (Hase S. 33): sic docent apud nos, quod liceat omnibus, qui non sunt idonei ad coelibatum, contrahere matrimonium, quia vota non possunt ordinationem ac mandata Dei tollere — wogegen der IX. canon. des Trident. sess. XXIV nicht aufkommen kann mit seiner Behauptung: cum Deus id (castitatis donum) recte petentibus non deneget, nec patiatur nos supra id quod possumus tentari, denn beim erzwungenen petere ist eben verkannt, was die Apolog. xi de conjugio sacerdotum aufstellt 7 (p. 33): loquimur non de concupiscentia, quae peccatum est, sed de illo appetitu, qui in integra natura futurus erat, quem vocant *στοργὴν φυσικήν*. Et haec *στοργὴ* est vere ordinatio divina sexus ad sexum. Cum autem haec ordinatio Dei sine singulari opere Dei tolli non possit, sequitur jus contrahendi matrimonii non posse tolli statutis aut votis. 9. Quia haec creatio seu ordinatio divina in homine est jus naturale, ideo sapienter et recte disserunt juris consulti, conjunctionem maris et feminae esse juris naturalis. Cum autem jus naturale sit immutabile, necesse est semper manere jus contrahendi conjugii. 10. Ridiculum igitur est, quod adversarii nugantur (vgl. Cat. rom. § 526), initio fuisse mandatum conjugium, nunc non esse. Hoc perinde est, ac si dicerent: olim nascentes homines attulerunt sexum, nunc non afferunt. Olim attulerunt jus naturale nascentes, nunc non afferunt . . . 12. Porro jus naturale est vere jus divinum, quia est ordinatio divinitus impressa

naturae . . . alioqui, quare sexus uterque conderetur? Cat. major 207 (p. 455). Quam ob rem a nobis requirit, ut eundem (matrimonii statum et ordinem) honoremus, servemus et traducamus, veluti divinum ac beatum ordinem, quando illum initio ante omnes alios servandum instituerit, eamque ob rem separatim masculum et feminam creavit, non ad libidinose exercendam spurcitiem, sed ut legitime conjuncti foecundi essent, liberos procrearent, nutriant eosdemque ad Dei gloriam ampliandam pie et recte educerent. 211. Secundo sciendum est, hunc ordinem non solum esse honestum, sed necessarium etiam, neque non serio a Deo praeceptum, ut in genere omnes status et ordines, cum viri, tum mulieres, quicunque ad hunc amplectendum natura sunt appositi, in eo versentur. So ist denn der Ehestand, wie er auf dem von Gott der menschlichen Natur eingepflanzten Naturtriebe ruht, zugleich allerdings auch eine menschliche Einrichtung. Daher sagt Luther im Traubüchlein: quum negotia et matrimonium sint res civiles, non est nostrum utpote spiritualium seu ministrorum verbi divini officium, quidquam in ea parte ordinare aut constituere, sed cuique civitati aut regioni suum relinquere morem et consuetudinem, prout eam observant. Damit will aber nicht der menschlichen Willkür das Wort geredet sein, sondern der menschlichen Ordnung, und wenn beim Eingehen der Ehe nach alter geschichtlicher Anschauung der mutuus consensus der Verlobten das konstituirende Moment ist, so gehört zum Wesen des Ehestandes die Anerkennung von Seite der Eltern (vgl. auch Trid. sessio XXIV, § 406 ff.), der Gemeinde und der bürgerlichen Gesellschaft. Mit dieser Anerkennung ihrer rechtlichen Seite ist das sittliche Wesen der Ehe nicht geschmälert, sobald wir uns nur vom echt evangelischen Standpunkte bewusst bleiben, dass Stat und Obrigkeit nicht ein schlechthin weltlich Ding sind, sondern Gottes Ordnung: quod legitimae ordinationes civiles sint bona opera Dei (conf. aug. I, 16, 1, 2; vgl. art. Smalc. de potest. papae, 77. 78, p. 355). Hiedurch ist nun zwar die Ehe nicht auf einen bloßen Rechtsvertrag gestellt, gegen den allerdings mit Recht zu sagen wäre (Wuttke I, 562), dass er das Nichtvorhandensein der hingebenden Liebe voraussetze, denn (II, 167) wo von einem Kontrakte die Rede sei, da schweige die Liebe, und wo die Liebe schweige, da sei sie nicht vorhanden. Aber doch wird man sich der Anerkennung nicht entziehen dürfen, dass die konkrete Ehe in der Wirklichkeit, also im Zusammenleben mit der menschlichen Gemeinschaft, nur möglich wird in der Form des Rechtsverhältnisses, mit der Einordnung in die bürgerliche und statliche Gesellschaft (Rothe II, 285; Wuttke I, § 567), oder, mit Hegel zu reden, in der „rechtlich-sittlichen Liebe, bei welcher das Vergängliche, Launenhafte und bloß Subjektive derselben aus ihr verschwindet“, also als eingegliedert in die Gemeinschaft der objektiven Ordnung der Gesellschaft, welche ja ihrerseits wider nur auf dem geordneten Komplexe der Familien ruht. Aber nichtsdestoweniger hat die Ehe neben der sittlichen ihre religiöse, neben der irdischen ihre himmlische Seite, und der Christ, der mit Wille und Bewusstsein als ein Glied der religiösen Gemeinschaft lebt, wird auch das Bedürfnis der Anerkennung und der Förderung von diesem Lebenskreise aus empfinden (vgl. Harleß S. 277; Wuttke II, 589). In diesem Sinne sagt Luther weiterhin im Traubüchlein: etsi politicum sit vitae genus, tamen verbo Dei est fundatum neque ab hominibus confictum.

Im Gegenteile, die menschlichen Fündlein und Erdichtungen gegen die Ehe in ihrer göttlichen Berechtigung werden im N. T. bekämpft und zwar von demselben Paulus, den die römische Kirche wegen der oben angefürten Äußerungen aus 1 Kor. 7 zum Patron ihres Cölibates machen möchte; denn er ist es, der Kol. 2, 18 warnt vor der θρησκεία τῶν ἀγγέλων derer, die da sagen 2: „du sollst nicht kosten, sollst nicht anrüren“, 1 Timoth. 4, 1—3 vor den πνεύμασι πλάνοις καὶ διδασκαλίαις δαιμονίων . . . κωλυόντων γαμεῖν, ἀπέχεσθαι βρωμάτων, ἃ θεὸς ἔκτισε, und zwar warnt aus dem Grunde, ὅτι πᾶν κτίσμα θεοῦ καλόν. Solche Häretiker standen allerdings auf der Seite, auf welche in diesem Stücke die römische Kirche sich stellt, auf welche auch die moderne Kritik selbst einen Paulus in dieser Frage hinüberziehen möchte, dass σῶμα als solcher die σάρξ, die Sinnlichkeit des Leibeslebens als sündhaft zu verwerfen und zu vernichten sei, wärend

doch Paulus nur warnt Röm. 14, 14 *τῆς σαρκὸς πρόνοιαν μὴ ποιεῖσθε εἰς ἐπιθυμίας*, 1 Kor. 7, 36 sein *γαμείτωσαν* ausspricht, vor allem aber 1 Kor. 6, 19 dem *σῶμα* die Bestimmung eines *ναὸς τοῦ ἐν ὑμῖν ἁγίου πνεύματος* zuerkennt, 1 Kor. 15 in dieser Leiblichkeit das Satkorn des geistlichen Auferstehungsleibes sieht und dem Weibe die Verheißung stellt: *σωθήσεται διὰ τῆς τεκνογονίας, ἐὰν μείνωσιν ἐν πίστει καὶ ἀγάπῃ καὶ ἁγιασμῷ μετὰ σωφροσύνης* 1 Tim. 2, 15 (vgl. 5, 14 *βούλομαι οὖν νεωτέρας γαμεῖν, τεκνογονεῖν, οἰκοδεσποτεῖν*). Aller mönchischen Asketik und aller modernen Prüderie gegenüber wird Harleß (S. 274) mit dem schlagenden Grunde Recht behalten: „wo die Anziehung zweier Personen verschiedenen Geschlechtes rein geistiger, nicht geistig-leiblicher Natur ist, da ist gar kein Motiv da zur Eingehung der Ehe". Die christliche Tugend wird sich daher beim Eingehen der Ehe betätigen „nicht darin, dass sie den geschlechtlichen Trieb unterdrückt, sondern dass sie ihn innerhalb der rechten Schranke und Ordnung hält". Darum bezeichnet Luther im Traubüchlein die Ehe als remedium humanae infirmitatis im Sinne von des Apostels melius nubere, quam uri 1 Kor. 7, 9 und sagt im Catech. major 211: ut aliquatenus libido carnis caveri posset, Deus matrimonium instituit, ut quisque sua parte legitime destinata fruatur itaque contentus vivat, tametsi Dei quoque gratia opus est, ut cor quoque certum sit (vgl. apolog. XI, 13).

Denn wie schön auch die dem greisen Sophokles auf die Frage, ob er noch ehelichen Umgang mit seiner Frau pflege, in den Mund gelegte Antwort ist, er freue sich, des wilden Ungeheuers, das ihn hiezu getrieben, nun los zu sein; wie war an sich auch das Wort von Harleß sein mag S. 326: „wenn in der geschlechtlichen Verbindung von vornherein der sinnliche Geschlechtstrieb und die persönliche Geschlechtsliebe in schönem Gleichgewichte stehen, so erlischt doch in der Ehe selbst und vermittelst derselben jener immer mehr und steigert sich dagegen diese immer höher, je inniger die persönliche Gemeinschaft der Gatten sich vollzieht"; wie sehr auch die Aufstellung der procreatio liberorum als Zweckes der Ehe in der Kirchenlehre (vgl. conf. maj. 207, apol. XI, 13) als Einseitigkeit zu bezeichnen sein mag, die tut, „als wären Ehen und eheliche Gemeinschaft außerhalb der Erreichung dieses Zweckes gottwidrig", wärend vielmehr die Kinder nicht als der Ehe Zweck, sondern als göttlicher Segen, nach Gen. 1, 28; Psalm 127, 3, zu betrachten sind (Harleß 269) —: an den Worten des göttlichen Segens Gen. 1, 28 lässt sich so wenig vorübergehen, als an der Tatsache, dass die eheliche Gemeinschaft notwendig ist im ganzen zur propagatio generis humani, wie für den Einzelnen zur sittlichen Betätigung und Befriedigung des natürlichen Triebes, vgl. art. smalc. XI, 2 (335) sicut nec nobis, nec ipsis (adversariis) datum est, ut ex masculo feminam aut ex femella marem condamus, aut utrumque annihilemus, ita etiam ipsis non est datum, ut creaturas Dei sejungant, separent, vetent, ne in conjugio honesto una cohabitent et vivant.

Gar schön und ideal hat Platon den Zusammenhang des Einzelnen und seines hierauf gerichteten Tuns mit der Ewigkeit der Gattung aufgefasst. Hatte er doch sonst auch, troß der Weibergemeinschaft in seiner Republik, auf diesem Gebiete Blicke getan und Aussprüche gegeben, die auch dem christlichen Leben wol anstehen, wie legg. VIII, 841 *δεῖν δὴ θηρίων αὐτοὺς ἀμείνους εἶναι.* 839 *ἀπεχομένους ἀρούρας θηλείας πάσης, ἐν ᾗ μὴ βούλοιτ' ἄν σοι φύεσθαι τὸ σπαρέν*; vgl. legg. VII, 773. 793. In vorliegender Beziehung aber sagt er de legibus IV, 721 (v. Symposion p. 207): *γένος ἀνθρώπινον ἐστί τι ξυμφυὲς τοῦ παντὸς χρόνου . . τούτῳ τῷ τρόπῳ ἀθάνατον ὄν, τῷ παῖδας παίδων καταλειπόμενον τ' αὐτὸν καὶ ἓν ὂν ἀεὶ γενέσει τῆς ἀθανασίας μετειληφέναι.* VII, 776 *γεννῶντας τε καὶ ἐκτρέφοντας παῖδας καθάπερ λαμπάδα τὸν βίον παραδιδόντας ἄλλοις ἐξ ἄλλων.* Mit diesem idealen Momente aber ist, und nicht etwa durch die List des Hartmannschen „Unbewussten" die Befriedigung in der geschlechtlichen Vereinigung verbunden, welche die Naturbasis der Ehe ausmacht und zugleich in der *σὰρξ μία* Matth. 19 die sittliche Hingabe der ganzen Persönlichkeit 1 Kor. 7, 3. 4; Tit. 2, 5; 1 Tim. 2, 15; 5, 14 als das debitum der ehelichen Pflicht bezeichnet, der sich kein Ehe-

gatte gegen des andern Willen entziehen, aber auch nicht so, dass das Gebet verhindert werde, 1 Petri 3, 7, hingeben soll.

Denn eben dieses „Einswerden im Fleisch" folgt erst aus dem Einssein im Geiste und auf dasselbe (Wuttke 2, 562). Diese Hingabe der ganzen Persönlichkeit ist nur möglich zwischen den *οἱ δύο*, den Zweien, die sich mit einander vereinigt wissen für den ganzen Umfang ihrer Persönlichkeit, d. h. auf dem Boden der Monogamie, und für die ganze Dauer ihres Erdendaseins, d. h. bei der Anerkennung und Bewarung der Unauflöslichkeit der Ehe. Hierauf beruht ihre Heiligkeit, wie ihre Möglichkeit. Ist sie ja doch nur (Rothe II, 318) als „Gemeinschaft des ganzen Lebens der 2 Personen, aller ihrer Lebensschicksale, Lebensinteressen, Pflichten und Rechte, Errungenschaften und moralischen Güter (freilich auch Übel und Schäden") Harleß 276: „Um in der Geschlechtsgemeinschaft die höchste Form persönlicher Lebensgemeinschaft einzugehen, ist höchste persönliche Anziehung und höchstes persönliches Vertrauen die natürlich notwendige Vorbedingung, und, wenn dieses in Warheit stattfindet, so kann es seiner Natur nach so, in dieser geschlechtlichen, leiblich-geistigen persönlichen Weise, nur zwischen Zweien stattfinden". So ist Monogamie und Unauflöslichkeit der Ehe in sich verschlungen. „Die Liebe ist stark wie der Tod", Hohelied 8, 7, und „was Gott zusammengefügt hat, soll der Mensch nicht scheiden".

Aber es ist ein Unterschied zwischen dieser Unauflöslichkeit als absolutem Prinzip des eigenen sittlichen Handelns und als unabänderlichem Rechtsgrundsatz für das Handeln der Gemeinschaft an andern. Dies fürt uns auf die Beleuchtung der zweiten Differenz zwischen der Lehrauffassung der evangelischen und der katholischen Kirche, einer Differenz, welche freilich mit der ersten, von der wir im obigen ausgingen, in offenbarem Widerspruch sich bewegt, umsomehr aber in beiden Fällen die evangelische Kirche in der rechten Mitte erscheinen läſst. Steht nämlich die Hochhaltung und das kirchliche Gebot des Priestercölibats (Trident. sess. XXIV, canon. 9, 10) unverkennbar im umgekehrten Verhältnisse zur Hochschätzung der Ehe (vgl. Cat. rom. § 526), so stellt sich die katholische Kirche wider auf das andere Extrem mit ihrer sakramentlichen Auffassung der Ehe, welcher, als einem von Christo „eingesetzten" der sieben Sakramente des neuen, des evangelischen Gesetzes (canon. I) das Tridentinum sess. XXIV, § 392, 393 eine besondere von Christo durch sein Leiden erworbene Gnade zuspricht, die gratia nämlich: quae naturalem illum amorem perficeret et indissolubilem unitatem confirmaret conjugesque sanctificaret. Begreiflicherweise muss nämlich auch die katholische Kirche trotz der Forderung des Cölibats von der Anerkennung der Grundlage der natürlichen Liebe ausgehen, und hienach unterscheidet der Catech. rom. de matrim. sacramento cap. II, § 524 eine doppelte Seite, da die Ehe entweder als naturalis conjunctio zu betrachten sei, oder als sacramentum, cujus vis naturalium rerum conditionem superat. In der ersten Beziehung geht er von den verschiedenen Beweggründen zum Eingehen der Ehe aus, nämlich 1) haec ipsa diversi sexus naturae instinctu expetita societas, mutui auxilii spe conciliata, 2) procreationis appetitus, 3) erst seit dem Fall hinzugekommen, ut, qui sibi imbecillitatis suae conscius est nec carnis pugnam vult ferre, matrimonii remedio ad vitanda libidinis peccata utatur — Beweggründen, neben welchen § 528 auch die Rücksicht auf erbberechtigte Nachkommenschaft, Reichtum, Schönheit, Familienadel, gleiche Gemütsart als zulässig bezeichnet werden. Wenn aber schon das Tridentinum § 390 von dem perpetuus indissolubilisque nexus ausgeht, so findet diesen der Katechismus allerdings auch § 525 schon durch die Natur, ganz besonders aber durch den sakramentlichen Charakter der Ehe bewirkt. Dieser wird aber in cap. IV dahin gedeutet: quemadmodum matrimonium, ut naturalis conjunctio, ad propagandum humanum genus ab initio institutum est: ita deinde, ut populus ad veri Dei et salvatoris nostri cultum et religionem procrearetur atque educaretur, sacramenti dignitas illi tributa est. Die mit diesem Sakramente verbundene gratia wird § 531 dahin bestimmt, ut vir et uxor mutuae caritatis vinculo conjuncti, alter in alterius benevolentia conquiescat, alienosque et illicitos amores et concubitus non quaerat. sed in omnibus sit honorabile con-

nubium et torus immaculatus. Mit diesem sakramentlichen Charakter hängt dann zusammen, 1) was cap. 5 zugleich mit der Verwerfung der Polygamie behandelte, nullo divortio vinculum matrimonii dissolvi posse, und dasselbe wird auch in cap. 6 neben der proles und fides als das dritte bonum der Ehe bestimmt. Dasselbe hat schon das Trid. in seinen canones 5 und 7 gelehrt, bezeichnenderweise aber 2) in can. 3, 4 die Ehehindernisse vorangestellt, die also in genauestem Zusammenhang mit dem sakramentalen Charakter der Ehe zu denken und vom zweiten Kapitel de reformatione matrimonii an entwickelt sind, so zwar, dass die geistliche Verwandtschaft voransteht, dann erst die verbotenen Verwandtschaftsgrade folgen, mit der sehr charakteristischen Klausel: in secundo gradu nunquam dispensetur, nisi inter magnos principes et ob publicam causam.

Haben wir so die katholische Lehre im Zusammenhange kurz dargestellt, so ist nicht zu leugnen, dass in demjenigen, was sie dem sakramentalen Charakter zuteilt, die ideale Seite der Ehe nach der gratia für das Geschlecht, wie für den Einzelnen, einen schönen Ausdruck gefunden hat. Aber dies kann uns nicht bestimmen, den Sakramentscharakter selbst anzuerkennen, vielmehr müssen wir 1) die Beweisstelle, welche sowol das Tridentinum § 392, als der römische Katechismus § 530 citiren, in Anspruch nehmen, da Eph. 5, 32 (*τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστὶν, ἐγὼ δὲ λέγω εἰς Χριστὸν καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν*) nur der Missverstand des mit sacramentum übersetzten Geheimnisses zur Subsumirung der Ehe unter die Sakramente gefürt hat; 2) ist eine ganz falsche Voraussetzung (cf. Apol. VII, 14), dass erst Christus die Ehe eingesetzt habe, instituerit, die vielmehr, als eine schon vom Schöpfer bei den ersten Menschen gestiftete Institution, nicht erst ein christliches Sakrament sein kann, wenn sie gleich durch Christi Bestätigung und die neutestamentliche Auffassung erst ihre rechte Weihe erhalten hat; 3) ist bekanntlich die katholische Kirche selbst bei diesem Sakramente im unklaren, was sie als die Materie desselben bezeichnen oder als dessen ministri (die Brautleute selbst oder den parochus) ansehen soll; 4) ganz besonders aber verdient die Folgerung aus dem sakramentlichen Charakter der Ehe, die absolute Unauflöslichkeit derselben, von protestantischer Seite Beachtung und exegetische Würdigung. Denn die Stellen Römer 7, 2 und 1 Kor. 1, 39 mit ihrem *γυνὴ δέδεται τῷ ἀνδρὶ ζῶντι* (abgesehen davon, dass sie nur die Frau, nicht den Mann anfüren) und die synoptischen Parallelstellen zu Matthäus Mark. 10, 9; Luk. 16, 18 erhalten eben ihren klaren Kommentar und ihre Restriktion durch den zweimaligen Beisatz bei Matthäus 19, 9; 5, 32 *εἰ μὴ ἐπὶ πορνείᾳ* oder *παρεκτὸς λόγου πορνείας*, womit beides anerkannt ist, die Regel eines gesunden christlichen Ehestandes mit der Forderung der Unauflöslichkeit und die Auflöslichkeit einer an sich schon gelösten Ehe, welche Ausnahme nach dem bekannten Satze non tollit, sed firmat regulam, womit noch 1 Kor. 7, 15 zu vergleichen wäre.

Hat hiemit das Prinzip der Unauflöslichkeit der Ehe in der Praxis seine Schranke, bei der übrigens Matth. 5, 44—48 sowie 6, 12. 14. 15 mit 18, 21 ff. im beichtväterlichen Verhältnisse nicht unbeachtet bleiben darf, so fürt uns an dessen Grenze das Wort: *ἄνθρωπος μὴ χωριζέτω*. Die Ehe reicht nur bis an den Moment, „bis der Tod Euch scheidet“, da die eheliche Gemeinschaft nur für dieses Leben geschlossen ist, Matth. 22, 30, und hier dann auch gelten muss: „was Gott geschieden hat, das soll der Mensch nicht binden“. Hienach ist die Frage von der zweiten Ehe zu entscheiden. Ihre Zulässigkeit ist die klar ausgesprochene Ansicht von Paulus 1 Tim. 5, 14, Römer 7, 2; 1 Kor. 7, 39, wiewol hier V. 40 (*μακαριωτέρα δέ ἐστιν, ἐὰν οὕτω μείνῃ*) nicht zu übersehen ist und die Bemerkung Rothes II, 319 für alle Fälle zu denken gibt: „die zweite Ehe kann nur in dem Maße eine vollkommene sein, in welchem die erste eine unvollkommene war“.

Sind wir nämlich mit der Unauflöslichkeit der monogamischen Ehe zum klaren und bestimmten Ausdruck der christlichen Ehe gelangt, in welchem ebenso die *σὰρξ μία*, wie das *ἄνθρωπος μὴ χωριζέτω* von Matth. 19 zu ihrem Rechte gekommen sind: so werden uns nun noch die dort vorangehenden Worte *οἱ δύο* im Zusammenhang mit dem *ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς* zur Verfolgung der Ehe

wie in ihren tiefsten Grund, so in ihre höchste Höhe füren. Ihr tiefster Grund liegt in der Ergänzungsbedürftigkeit der beiden, nicht bloß leiblich und sexuell, sondern auch psychisch und geistig, nicht bloß intellektuell, sondern auch nach ihrem Pathos und Ethos verschiedenen Geschlechter, welche schon Matth. 2, 18. 23 ihren klaren Ausdruck gefunden hat (vgl. des Aristophanes Mythus in Platons Gastmal c. 14). Hier gilt Fichtes Wort (Rothe II, 270): „es gibt Seiten des menschlichen Charakters und gerade die edelsten desselben, die nur in der Ehe ausgebildet werden können", und Rothe hat unbestritten Recht mit dem Ausspruche: „der Mann wird ein ganzer Mann erst durch die Verbindung mit dem Weibe, das Weib ein ganzes Weib erst durch die Verbindung mit dem Manne". Diese Ergänzung sucht und findet sich in der Liebe, über welche selbst Hegel in der Rechtsphilosophie § 158 zum Eingeständnisse sich genötigt sieht: „das erste Moment der Liebe ist, daſs ich keine selbständige Person für mich sein will und daſs, wenn ich diese wäre, ich mich mangelhaft und unvollständig füle. Das zweite Moment ist, daſs ich mich in einer andern Person gewinne, daſs ich in ihr gelte, was sie widerum in mir erreicht. Die Liebe ist daher der ungeheuerste Widerspruch, den der Verstand nicht lösen kann". Aber das Herz und das Leben wissen ihn zu lösen gerade durch die Ausgleichung der Differenzen der beiden Geschlechter 1 Petri 3, 7. Hat vom weiblichen Geschlechte schon Perikles bei Thukydides (II, 45; vgl. Plato legg. VI, 781) gesagt, die Frau sei die beste, die in Lob und Tadel am wenigsten in der Leute Mund komme, so weist auch ein Paulus 1 Timoth. 2, 11; vgl. 1 Korinth. 14, 34. 35 das Weib an die Stille, ein Petrus an den verborgenen Menschen des Herzens unverrückt, den sanften, stillen Geist 1 Petri 3, 4 als den schönsten Schmuck, ja als die stärkste und schärfste Waffe des schwächeren Geschlechtes 1 Petri 3, 7. Die Lebendigkeit und Stärke liegt (Rothe II, 267) beim Weib im Gefül und Trieb, beim Manne im Sinne und in der Kraft, bei jener im Gebiete der Individualität, bei diesem im Gebiete der universellen Humanität. Der Mann ist durch seinen Beruf, den er, der Gründer der Familie mit seiner gesellschaftlichen Stellung auch der Frau bringt und bietet, an die Öffentlichkeit gewiesen, das Weib an die Häuslichkeit (vgl. cat. rom. § 540; Schiller, Lied von der Glocke). Diese Unterschiede aber bindet ausgleichend die Liebe.

Hiebei ist aber nun ein wichtiger, gerade in der neueren Ethik (Rothe II, 282; Schmid 775) zur Anerkennung gekommener Punkt noch herauszuheben, daſs nämlich durch die Ehe die Geschlechter nicht in abstracto, sondern die Geschlechts-Individuen in concreto ihre Ergänzung finden sollen. „Das ganze Geschlecht ist dem Liebenden nur vorhanden in dem von ihm gewälten Individuum" (J. H. Fichte). Darin spricht sich ebenso das moderne Prinzip der unendlichen Subjektivität aus, wie die christliche Anschauung vom Werte der einzelnen Persönlichkeit. Dadurch erhält für die Liebe das Gefallen an der, jedoch nicht bloß äußerlichen, sondern auch psychischen Schönheit ihre ethische Bedeutung und Berechtigung, dadurch für die Ehe die Freiheit der Wal ihr Recht. Muſs die Ehe gleich (s. oben) auf der Anerkennung der Gesellschaft, also zunächst der Familie durch die Eltern ruhen, so ist doch (Wuttke II, 464) die Verlobung von Kindern durch die Eltern ein sündlicher Miſsbrauch; „sowenig die Eltern für ihre Kinder eine Wissenschaft oder eine Kunst erlernen können, sowenig können sie anstatt der Kinder lieben und nur die Liebe kann den Gatten wälen." Sie muſs aber wälen mit der besonnenen Vorsicht, ob gerade diese zwei Individuen zusammentaugen, ob sie nicht einander entweder gar zu gleich und daher gegenseitig nicht ergänzungsbedürftig oder zu ungleich und darum nicht gegenseitig ergänzungsfähig sind. Jene Verbindungen, die Verwandtenehen, deren Beleuchtung im einzelnen in's Eherecht gehört, haben gegen sich, daſs eheliche Liebe und verwandtschaftliche Liebe in Beziehung auf ein- und dasselbe Subjekt inkompatibel sind (Rothe § 322; Hegel, Rechtsphilosophie § 160: „was schon vereinigt ist, kann nicht erst durch die Ehe vereinigt werden"), daſs durch ihre Häufigkeit die Sittenreinheit in der Familie in bedauerlicher Weise gefärdet ist, auch nach allgemeinen Naturgesetzen, wie nach der Erfarung gar häufig der Kindernachwuchs psychisch wie physisch degenerirt. Die augenblickliche Anziehung zu verschiedener Naturen dagegen verbürgt nicht ihr

späteres bleibendes Verständnis. Darum ist im wesentlichen ein Einklang vorauszusetzen, namentlich im Religiösen und im Grundverhältnisse der Weltanschauung. Man wird da wol (Harleß 277) im jugendlichen Alter als Bedingung eines christlichen Ehebündnisses nicht die Fiktion einer christlichen Reife setzen dürfen, aber um so gewisser in unserer Zeit gerade seine Stellung zu den gemischten Ehen nehmen und Wuttke Recht geben müssen: „Gemischte Ehen, wenn auch christlich gefürt, sind doch fortwärend eine Quelle von tiefgreifenden Leiden; die christliche Ehe soll aber das irdische Leid zu tragen Kraft geben, nicht es selbst durch geistliches Leid steigern. Kinder, Eltern, Gatten wollen in der Familie ein Herz und eine Seele sein, nicht bloß einander dulden".

Das ist das Ziel der christlichen Ehe, dass aus „einem Fleisch" mehr und mehr auch ein Geist, ein Herz und eine Seele herauswachse. Da aber die Bemerkung Kants (Rothe II, 266) dem Verstande wie der Erfarung entnommen ist: „in der Gleichheit zweier, die einander nicht entbehren können, bewirkt die Selbstliebe lauter Zank", so weiß für die Fürung der Ehe als einer christlichen das Wort Gottes keine anderen Ratschläge, als wie sie in Eph. 5, 22—32; vgl. 1 Korinther 11, 3; Kol. 3, 18; 1 Petri 3, 1—7 gegeben sind. Hiernach ist „der Mann des Weibes Haupt, gleichwie Christus das Haupt ist der Gemeinde", und die Weiber sollen ihren Männern untertan sein Eph. 5, 22; 1 Petri 3, 1 und sie fürchten Eph. 5, 32. Das scheint eine harte Rede für das „schwächere Geschlecht", aber der christliche Standpunkt ist gewart durch die Vergleichung mit dem Herrn und durch die Beziehung auf ihn. Das Weib soll untertan sein, dass auch sogar die Ungläubigen 1 Petri 3, 1 durch der Weiber Wandel one Wort gewonnen werden. Die Männer aber sollen ihre Weiber nicht reizen und nicht verbittern Kol. 3, 19 dadurch, dass sie wie ein Löwe im Hause sind Sirach 4, 35 und die Herren spielen wollen, sondern „mit Vernunft beim Weibe wonen und dem weiblichen als dem schwächeren Zeuge seine Ehre geben", sie sollen in allem dem Herrn zu gleichen trachten, der nicht bloß seiner Gemeinde Haupt, sondern auch seines Leibes Heiland ist, der sich selbst für seine Gemeinde dargegeben, dass er sie heiligte, und sollen eingedenk des Gebotes, den Nächsten zu lieben, als sich selber, sich immer gegenwärtig halten: „wer sein Weib liebt, der liebt sich selbst" Eph. 5, 28. Das ist das große Geheimnis, wenn auch kein Sakrament, aber die höchste Verklärung der Ehe, da der Apostel die eheliche Gemeinschaft deutet auf die Gemeinschaft zwischen Christus und seiner Gemeinde Eph. 5, 32. So wird ein christlicher Hausstand ein lebendiger Lobgesang der Liebe 1 Korinth. 13. „Wenn auf der einen Seite das Weib zwar untertan ist und sein muss, aber auf der andern immer mehr befreit wird durch den, der sie liebt nach dem Bilde Christi, wenn der Mann zwar das Haupt ist, aber nur insoferne, als er dem Weibe anhängt in unverbrüchlicher Treue und mit inniger Liebe: so verschwindet jede Spur der Ungleichheit, als herrsche der eine und sei untergeordnet die andere, in dem schönen und höheren Gefül einer vollkommenen Gemeinsamkeit des Lebens, wie auch dem Apostel die himmlischen und herrlichen Bilder verschwinden in dem einen Gedanken, dass Zwei Eins sein werden (Schleiermacher) — um mit sich und in sich das „Bild Gottes" 1 Mos. 1 27 darzustellen, der Leben, Licht und Liebe ist. — Je nachdem ein Ehepaar Stellung nimmt zu dieser christlichen Weisung und dieser Weihe Eingang verstattet, nähert sich seine Ehe dem Himmel oder der Hölle auf Erden. Aber für alle soll sie eine Schule sein, wo jedes lernen und darauf bedacht sein möge, dass es durch der Zeiten Freud und und Leid „das andere mit sich in den Himmel bringe".

Litteratur: Rothe, Ethik, zweite Ausgabe 1867; Harleß, Christliche Ethik, 5. Aufl. 1860; Wuttke, Handbuch der christlichen Sittenlehre, 1862, Bd. I u. II; Schmid, Christliche Sittenlehre, 1861; Schleiermacher, Predigten über den christlichen Hausstand (vgl. mein Schleiermacher als Mann der Kirche, Reutlingen 1869, S. 49—56); Hegel, Rechtsphilosophie. **Carl Beck.**

Eherecht. So wenig aus der christlichen Lehre von der Ehe, selbst in ihrer kirchlichen Entwickelung, ein vollständig neues Eherecht abgeleitet werden könnte,

weil die Ehe zu den auf der Schöpfung, nicht zu den auf der Erlösung beruhenden Verhältnissen gehört, so notwendig war es doch, daſs unter ihrem Einfluſs innerhalb der Christenheit zunächst der Brauch des bestehenden Eherechtes und dann auch dieses selbst teilweise eine Erneuerung erfur. Dafür Grundsätze aufzustellen, war die Kirche berufen. Allmählich aber, und zwar gleichen Schrittes mit der Ausbildung des Dogmas, daſs die Ehe unter Christen ein Sakrament sei, entwickelte sich in der abendländischen Kirche die Anschauung, daſs der Kirche ausschließlich das Recht der Gesetzgebung über die Ehe (der Christen) zukomme, soweit es sich dabei um das Band derselben handle. Das tridentinische Konzil bestätigte sowol mit großer Entschiedenheit und Schärfe jenes Dogma (S. XXIV, c. 1 de sacram. matr.: „Si quis dixerit, matrimonium non esse vere et proprie unum ex septem legis evangelicae sacramentis a Christo domino institutum, sed ab hominibus in ecclesia inventum, neque gratiam conferre, anathema sit"), als auch diese daraus gezogene Folge (c. 2: „si quis dixerit, causas matrimoniales non spectare ad judices ecclesiasticos, anathema sit"). Denn wenn hier auch ausdrücklich nur die Gerichtsbarkeit in Ehesachen für die Kirche in Anspruch genommen ist, so geschieht damit doch mittelbar dasselbe hinsichtlich der Gesetzgebung, indem es sich nach dem römischen System von selbst versteht, daſs kirchliche Richter nur nach Kirchengesetzen, und nicht nach weltlichen Rechtsnormen, wenn diese nicht durch Kirchengesetze anerkannt sind, entscheiden dürfen. Es hatte sich auch schon längst vor der Reformation ein vollständiges, durch päpstliche Gesetzgebung abgeschlossenes, kirchliches Eherecht ausgebildet, das als Bestandteil des kanonischen Rechtes (wie es im Corpus juris canonici niedergelegt war) im Abendland und namentlich in Deutschland zur ausschließlichen Geltung als gemeines Eherecht gelangt war.

Luther bestritt die Sakramentseigenschaft der Ehe, und erklärte sie für ein rein weltliches, d. h. ganz der Weltzeit und dem Weltzustand angehöriges, ebendeshalb aber auch der Gesetzgebung und Gerichtsbarkeit der bürgerlichen Obrigkeit unterworfenes Verhältnis, beides aus klaren Schriftworten erweisend, weshalb auch die evangelische Kirche ihm darin beistimmte (A. XIII der Apologie). Keineswegs wurde damit verneint, sondern vielmehr dabei auf's entschiedenste bejaht, daſs die Ehe göttlichen Befehl und göttliche Verheißungen habe, und daſs die christliche Obrigkeit schuldig sei, von den Aussprüchen der göttlichen Offenbarung bei ihrer Ehegesetzgebung und deren Handhabung sich leiten zu lassen. Auch erklärte es der Anhang zu den schmalkaldischen Artikeln § 80 f. (Müller S. 344) für ein kirchliches Bedürfnis, daſs für die Ehesachen (wobei sich „so mancherlei und seltsame Fälle zutrügen") eigene Gerichte bestellt würden. Diesen Ideeen gemäß wurden in den deutschen evangelischen Ländern schriftgemäße Berichtigungen des kanonischen Eherechtes durch die von den Landesherren nach dem Rate von Theologen erlassenen Kirchenordnungen festgestellt und den Konsistorien die Ehegerichtsbarkeit übertragen. Die Ehegesetzgebung und ihre Handhabung beruhte durchaus auf harmonischem Zusammenwirken von Stat und Kirche. Das kanonische Eherecht blieb auch bei den Protestanten gemeines Eherecht, aber nur mit den Modifikationen, welche die von der Kirche beratene Obrigkeit für notwendig erachtete.

Um die Mitte des 18. Jarh.'s jedoch bante sich unter Preußens Vorgang eine allmähliche völlige Umgestaltung dieser Verhältnisse an. Dort zuerst wurde durch ein Edikt vom 10. Mai 1748 die Gerichtsbarkeit der Konsistorien überhaupt und insbesondere deren Ehegerichtsbarkeit aufgehoben und den ordentlichen weltlichen Gerichten übertragen (Mühler, Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung in der Mark Brandenburg, Weimar 1846, S. 243—249), und dann auch alsbald mit einer in dem allgemeinen preußischen Landrecht zum Abschluß gekommenen Abänderung der Ehegesetzgebung begonnen, durch welche one Beiziehung der Kirche die Eheordnung ausschließlich von weltlichen Gesichtspunkten aus umgestaltet und von der religiösen Bedeutung der Ehe ganz abgesehen, gleichwol aber, in unbedachtem Widerspruch damit, die „priesterliche" Trauung als Eheschließungsform beibehalten wurde. Über die weitere Verbreitung der Anwendung

dieser Grundsätze mittelst anderer neuerer Landesgesetzgebungen ist zu vergleichen Richters Lehrbuch des Kirchenrechtes (7. Aufl.) § 267.

Die jenen Gesetzgebungen zu Grunde liegende, den Reformatoren und der evangelischen Kirche fremde Meinung, dass die bürgerliche Gesetzgebung von der religiösen Bedeutung der Ehe und der göttlichen Offenbarung über den sie betreffenden Gotteswillen abzusehen und ganz der Kirche es zu überlassen habe, dass sie — lediglich auf die Gewissen einwirkend — diese Beziehungen der Ehe zur Geltung bringe, hat ihren Ursprung in der katholischen Kirche Frankreichs, wo sie an die kirchlich ungelösten Streitfragen anknüpfte, was bei der Christenehe materia sacramenti und wer hier minister sacramenti sei. Es wurde behauptet, materia sacramenti sei der bürgerliche Ehevertrag, und minister sacramenti der durch seine Benediktion diesem Stoff die Sakramentseigenschaft verleihende Priester. Der Stat habe nach selbständigem Ermessen die Bedingungen zu bestimmen, unter welchen der bürgerliche Ehevertrag zu Stande kommen (und wider gelöst) werden könne. Nur die als bürgerlicher Ehevertrag gültige Ehe dürfe der Priester segnen, one es tun zu müssen, wenn ihr kirchliche Hindernisse entgegenstünden; es dürfe aber auch die Gültigkeit der Ehe nicht beeinträchtigen, dass sie nicht zum Sakrament werde, wenn sie nur in einer durch das Statsgesetz als genügend anerkannten Form geschlossen sei (vgl. Friedberg, Recht der Eheschließung S. 546 ff.).

Die Päpste haben diese Lehre immer verworfen, one jedoch je förmlich zu entscheiden, was als materia und wer als minister sacramenti bei der Ehe zu betrachten sei, wiewol freilich durch jene Verwerfung, wie durch die später genauer zu erwänenden Bestimmungen des tridentinischen Konzils über die Eheschließungsform es indirekt als Lehre der römischen Kirche anerkannt ist, dass materia sacramenti die in Gemäßheit der kirchlichen Rechtssatzung gewollte Verbindung von Mann und Weib, und diese selbst die ministri sacramenti seien. Der Syllabus Pius IX. von 1864 verwirft es als einen der errores de matrimonio christiano (LXVI): „Matrimonii sacramentum non est, nisi quid contractui accessorium ab eoque separabile, ipsumque sacramentum in una tantum nuptiali benedictione situm est“).

Indessen ist die gedachte französische Lehre auch in katholischen Staten Deutschlands bürgerlichen Ehegesetzgebungen zu Grunde gelegt worden, zu deren Konsequenz dann die obligatorische Einfürung einer bürgerlichen Eheschließungsform gehört, wie sie durch ein französisches Gesetz von 1792 zuerst erfolgt ist.

Auf der Anschauung, dass der Kirche jedenfalls die Befugnis zu einseitiger Ehegesetzgebung zukomme, beruht die Unterscheidung zwischen ratum und legitimum matrimonium d. h. einer Ehe, welche der kirchlichen und einer Ehe, welche der weltlichen Rechtssatzung entspricht (s. das Dictum Gratiani am Schlusse der qu. 1 der C. XXVIII). Nach dem kanonischen Recht ist unter Gläubigen nur ein matrimonium ratum non legitimum denkbar, nicht aber ein matrimonium legitimum non ratum; denn eine nur der weltlichen, nicht aber auch der kirchlichen Rechtssatzung entsprechende Ehe darf unter Gläubigen nach kanonischem Recht überhaupt nicht als Ehe gelten, wärend es der Sakramentseigenschaft der Ehe nicht hinderlich ist, dass sie one Befolgung der weltlichen Rechtssatzung geschlossen ist, und von dieser nicht als Ehe anerkannt wird. Nur nach der französischen Lehre kann unter Gläubigen ein matrimonium legitimum non ratum bestehen. Nach (kirchlich) protestantischer Auffassung ist diese Unterscheidung überhaupt nicht möglich, weil hiernach der Kirche keine einseitige Befugnis zu einer Gesetzgebung über das Eheband zuerkannt wird und demnach so wenig eine bürgerlich gültige Ehe — vorausgesetzt, dass die Bestimmungen des bürgerlichen Gesetzes über die Bedingungen der Ehegültigkeit nicht absolut mit dem göttlichen Worte unvereinbar sind — kirchlich ungültig, als eine bürgerlich ungültige Ehe kirchlich gültig sein kann; protestantischerseits könnte nur in dem ganz uneigentlichen Sinn von einem matrimonium legitimum non ratum die Rede sein, dass darunter eine kirchlich zu missbilligende und deshalb nicht einzusegnende Ehe verstanden würde. Richtiger ist es daher, diesen Ausdruck, als notwendig missverständlich, ganz zu vermeiden. Glaubt man freilich die sog. Missheirat (s. d. A.) als ein matr. non legitimum

bezeichnen zu sollen, so ist allerdings diese „Ungesetzlichkeit" der Ehe auch im Sinne des protestantischen Kirchenrechtes entschieden kein Hindernis dafür, daſs sie ratum matrimonium sei, und so ist dann eine solche Ehe matrimonium ratum non legitimum.

Im Bereich des gemeinen Rechtes galt in Deutschland bisher durchaus, selbst da, wo die Ehegerichtsbarkeit auf die weltlichen Gerichte übergegangen war, hinsichtlich des Ehebandes kirchliches Recht: für Katholiken das durch das Tridentinum, für Protestanten das durch evangelische Kirchenordnungen *) modifizirte kanonische Recht. Durch das Reichsgesetz über die Beurkundung des Personenstandes und die Eheschließung vom 6. Febr. 1875, welches jetzt auch allgemein zur Einfürung gelangt ist, ist die Geltung dieses kirchlichen Eherechtes hinsichtlich der materiellen und formellen Erfordernisse rechtsgültiger Eheschließung im ganzen aufgehoben, und nur in einzelnen Beziehungen, soweit es als nach dem Landesgesetz anerkannt zu betrachten ist, noch bis zur Einfürung eines allgemeinen bürgerlichen Civilgesetzbuches aufrecht erhalten worden. Bis dahin ist auch hinsichtlich der Ehescheidung im Bereich des gemeinen Rechtes von den bürgerlichen Gerichten das beiderseitige Kirchenrecht — mit einer unten zu erwänenden Ausnahme — noch anzuwenden.

Unberürt aber ist von jenem Gesetze die Geltung des Kirchenrechtes geblieben, soweit sich dasselbe nur auf das amtliche Handeln der Kirche und auf die Verpflichtungen und Rechte der Kirchenglieder als solcher bezieht, und dafür von den Kirchengewalten noch aufrecht erhalten werden will (vgl. Scheurl, Die Ablösung des Eherechtes von dem Kirchenrecht in Doves Zeitschrift für KR. Bd. XIII, Nr. VI).

Wir werden im folgenden einen historisch-dogmatischen Abriſs jenes gemeinen kirchlichen Eherechtes, wie es bisher gegolten hatte, geben, und hiebei im einzelnen darstellen, in wieweit und wie es noch nach dem Reichsgesetz als geltend zu betrachten ist.

Wir gehen aus von der Geschichte der kirchlichen Rechtslehre über

I. Begriff und Schließung der Ehe.

(Zu dem Folgenden sind jetzt besonders zu vergleichen: Friedberg, Das Recht der Eheschließung, 1865; Sohm, das Recht der Eheschließung, 1865; Cremer, Die kirchliche Trauung, 1875; Friedberg, Verlobung und Trauung, 1876; Sohm, Trauung und Verlobung, 1875; Fr. von Wyß in der Zeitschrift für schweizerisches Recht, Bd. XX, 1877; Scheurl, Die Entwickelung des kirchlichen Eheschließungsrechtes, 1877, und Nachträge hiezu in Doves Zeitschrift für Kirchenrecht, Bd. XIV, 1878; Dieckhoff, Die kirchliche Trauung, 1878).

Die römisch-rechtliche Begriffsbestimmung der Ehe lautet: Nuptiae sive matrimonium est viri et mulieris conjunctio, individuam vitae consuetudinem continens (§ 1 J. de patria pot. 1, 9). Die Kirche hat diese Begriffsbestimmung stets ihrem Wortlaut nach als richtig anerkannt und sich angeeignet; s. z. B. c. 3 C. XXVII, qu. 2 (Augustin) und c. 11 X de praescr. 2, 23 (Alexander III.) —, one aber immer denselben Sinn damit zu verbinden, welchen die römische Jurisprudenz damit ausdrücken wollte. Diese verstund nämlich unter der conjunctio die wirkliche Vereinigung zur gemeinsamen Fürung des ehelichen Lebens, nicht die bloße hierauf gerichtete Willenseinigigung, und andererseits ebensowenig die durch fleischliche Vermischung vollzogene Verbindung, indem sie die Ehe erst mit dem Beginne des ehelichen Lebens, damit aber auch sofort, also schon vor dem Vollzug durch geschlechtliche Vereinigung beginnen und folglich das Verlöbnisverhältnis (als ein von dem ehelichen spezifisch verschiedenes) bis zur Heimfürung, aber auch nicht darüber hinaus, dauern ließ, wie sich dieses aus L. 5 D. de ritu nupt. (23, 1) und L. 66 §. 1 D. de donat. i. V. & U. (24, 1) ergibt. Die Kirche dagegen war frühzeitig geneigt, unter der den Ehebegriff bildenden conjunctio bald schon die auf die Ehegemeinschaft gerichtete Willens-

*) Eine bequeme vollständige Übersicht des eherechtlichen Inhaltes der evang. KOO. des 16. Jahrh.'s gibt O. Göschen's Doctrina de matrimonio ex ordinationibus eccl. ev. saec. XVI adumbrata, Halis 1847, 4°.

einigung, wie sie bereits Inhalt des Verlöbnisses ist, bald erst die geschlechtliche Vereinigung (commixtio sexuum, copula carnalis) zu verstehen, und so die Ehe schon mit dem Verlöbnis beginnen, oder das Verlöbnis-Verhältnis bis zum geschlechtlichen Ehevollzug fortdauern zu lassen. Daneben kommt aber besonders noch die wichtige Verschiedenheit in betracht, dass das R.R. unter der conjunctio lediglich das Ergebnis eines menschlichen und folglich wandelbaren Willens, die Kirche dagegen zugleich das Ergebnis eines göttlichen und folglich unwandelbaren Willens versteht, wornach denn nach R.R. der Bestand der Ehe davon abhängig ist, dass der menschliche Ehewille nicht in sein Gegenteil umgeschlagen ist (s. besonders C. 11 pr. de divortiis 24, 2), nach dem kirchlichen Bewusstsein aber auch unter dieser Voraussetzung die Ehe noch durch den göttlichen Willen aufrecht erhalten wird. Denn das lehrt die Kirche der Ausspruch des Herrn (Matth. 19, 4—6): „Habt ihr nicht gelesen, dass der im Anfange den Menschen gemacht hat, der machte, dass ein Mann und Weib sein solle, und sprach: darum wird ein Mensch Vater und Mutter lassen und an seinem Weibe hangen, und werden die Zwei Ein Fleisch sein? So sind sie nun nicht Zwei, sondern Ein Fleisch. Was nun Gott zusammengefüget hat, das soll der Mensch nicht scheiden".

Gerade von dieser neuen Auffassung der conjunctio viri et mulieris aus wird jenes Schwanken der Kirche darüber verständlich, ob nicht erst von der geschlechtlichen Vereinigung an, oder nicht schon vom Verlöbnis an in Warheit eine Ehe bestehe. Für das erstere schien zu sprechen, dass erst von dort an im buchstäblichen Sinne gesagt werden kann: die Zwei sind Ein Fleisch; für das Zweite, dass dies doch die auf die Ehe gerichtete Willenseinigung zur Voraussetzung hat, welche ja schon als Inhalt des Verlöbnisses betrachtet werden kann, und zwar so, dass die Heimfürung und die geschlechtliche Vereinigung bloß als Vollzug dieser Willenseinigung erscheint. Gratian hat im Decretum den Zweifel dadurch zu lösen gesucht (im d. zu c. 34 C. XXVII, qu. 2), dass er zwischen conjugium initiatum und perfectum oder ratum unterscheidet: jenes besteht vom Verlöbnis an und wird zu diesem durch die copula carnalis. Weil das Verlöbnis nur initiatum conjugium ist, wird es durch ein zweites Verlöbnis gelöst, wenn nur das erste nicht schon durch eine benedictio, wie sie damals bei der Heimfürung stattzufinden pflegte, bekräftigt ist (d. zu c. 50 l. c.). Insofern aber die Verbindung erst durch die geschlechtliche Vereinigung perfectum conjugium wird, kann sie bis dahin von den immer nur noch Verlobten, nicht im vollsten Sinne ehelich Vereinigten, einseitig durch ein feierliches Keuschheitsgelübde und ebenso deshalb gelöst werden, weil es wegen Impotenz des einen Teiles noch nicht zur Konsummation gekommen ist und auch nicht mehr dazu kommen kann. Es stimmte diese Doktrin mit der consuetudo der römischen Kirche im wesentlichen wenigstens überein. Derselben stand aber die Lehre und Gewonheit der gallicanischen Kirche gegenüber, wornach die Verbindung als eine weder durch die zweite Verlobung, noch durch feierliches Gelübde lösbare Ehe galt, sobald nur durch Verlobung ein auf gegenwärtigen, nicht erst künftigen Bestand des Ehebandes gerichteter Wille gegenseitig erklärt worden. Petrus Lombardus gab dieser Lehre den bestimmten Ausdruck, es sei zwischen sponsalia de futuro und de praesenti zu unterscheiden; desponsatio de futuro sei das bloße Verlöbnis, welches auch die Knüpfung des Rechtsbandes der Ehe noch der Zukunft vorbehalte; durch eine desponsatio de praesenti, welche nur den Eintritt in die eheliche Lebensgemeinschaft der Zukunft vorbehalte, entstehe sofort die Ehe, und zwar als Sakrament, insofern sie nun schon Abbild der Vereinigung Christi mit der einzelnen gläubigen Seele sei, wärend sie durch die Konsummation Sakrament als Abbild der Vereinigung Christi mit der Kirche werde (Sentent. L. IV. D. XXVI. Übereinstimmend Innocenz III. in c. 5 de bigamis 1, 21). P. Alexander III. hat sich diese Lehre angeeignet und sie durch die Dekretale Licet praeter solitum (c. 3 X de sponsa duorum 4, 3) zur Grundlage des späteren kanonischen Eherechtes gemacht, nur mit der Abweichung, dass doch auch das matrimonium per sponsalia de praesenti contractum noch bis zur Konsummation durch ein feierliches Keuschheitsgelübde löslich sein soll.

Von da an steht der kirchliche Rechtsbegriff der Ehe so fest: Ehe ist das durch sponsalia de praesenti geknüpfte rechtliche Eheband (vinculum matrimonii); weder geschlechtliche Vereinigung (commixtio) noch auch nur die wirkliche Vereinigung zu dem ehelichen Zusammenleben (cohabitatio) gehört zum Begriff der Ehe. Das letztere fürte dann insbesondere auch dahin, dass die durch heimliche sponsalia de praesenti geschlossenen Verbindungen selbst dann als Ehen (clandestina matrimonia) galten, wenn die Verlobten dabei fortfuren, ein getrenntes Leben zu füren. Übrigens sollte auch, sobald auf sponsalia de futuro concubitus gefolgt sei, mittelst einer unumstößlichen Präsumtion angenommen werden, dass demselben eine wenigstens stillschweigende Verwandlung der sponsalia de futuro in sponsalia de praesenti vorausgegangen und dadurch das Verhältnis Ehe geworden sei (praesumtum matrimonium c. 30 X de sponsal. 4, 1).

Als einfachstes, wiewol nicht einziges und auch nicht für sich entscheidendes Kennzeichen dafür, ob sponsalia de futuro oder de praesenti eingegangen worden, sollte es gelten, dass dabei die Worte accipiam te in uxorem oder accipio te in uxorem gebraucht worden seien (c. 31 eod.).

Luther trat dieser Theorie des päpstlichen Rechtes in seiner Schrift aus dem Jare 1530: „von Ehesachen" (in der Erlanger Ausgabe von L.'s Werken, Bd. 23, 91 ff.) von zwei Gesichtspunkten aus entschieden entgegen: 1) weil nach göttlichem Recht eine Ehe überhaupt nicht durch heimliches und insbesondere nicht durch ein vor den Eltern verheimlichtes Verlöbnis geschlossen werden könne (S. 95 ff. a. a. O)., und 2), weil jene Unterscheidung zwischen sponsalia de futuro und de praesenti der deutschen Sprechweise gegenüber unhaltbar sei, nach welcher vielmehr jedes Verlöbnis, wenn es nur unbedingt ausgesprochen sei, als sponsalia de praesenti betrachtet werden müsse. Es bestehe also eine Ehe „vor Gott und der Welt", wo ein unbedingtes, öffentliches, mit elterlicher Einwilligung eingegangenes Verlöbnis vorliege (S. 102 ff. a. a. O.). Der kanonische Begriff der Ehe, als bloßen ehelichen Rechtsverhältnisses, das in seinem Bestande von der Verwirklichung durch tatsächliche Vereinigung zur Lebensgemeinschaft unabhängig sei, war damit festgehalten.

Dieser Lehre folgte auch im ganzen die protestantische Kirche beider Bekenntnisse bis in das 18. Jarh. herein, in welchem sie erst, hauptsächlich durch J. H. Böhmer geleitet, insofern wider zu dem Ehebegriff des römischen Rechtes zurückkehrte, als sie nun alle Verlöbnisse, one Unterscheidung zwischen sponsalia de futuro und de praesenti, nicht mehr als ehewirkend gelten ließ, sondern nur die unmittelbar in die wirkliche eheliche Lebensgemeinschaft einfürende kirchliche Trauung (in ihrer Gesamtheit) als Akt der Eheschließung und folglich nur die so geschlossene Verbindung als Ehe anerkannte.

Die der evangelischen Reformation sich erwehrende römisch-katholische Kirche hielt und hält noch *) an dem Ehebegriff des kanonischen Rechtes fest; nur macht sie seit dem Tridentinum (soweit der treffende Beschluss desselben publizirt ist) das Dasein eines ratum matrimonium weiter davon abhängig, dass die sponsalia de praesenti durch Erklärung des consensus matrimonialis coram parocho proprio et duobus vel tribus testibus kirchlich veröffentlicht seien.

Es fürt uns dies zur Lehre von der Form der Eheschließung, wobei von vornherein zu bemerken ist, dass die Kirche — auch die protestantische — niemals angenommen hat, es bestehe darüber — wie dies wol hie und da Einzelne behaupten — ein göttliches Gebot, wärend sie dagegen von Alters her ebenso übereinstimmend es als notwendige Äußerung christlicher Frömmigkeit betrachtete, die Ehe nicht one die Vergewisserung kirchlicher Billigung der Verbindung und nicht one die „Danksagung und Heiligung durch Gottes Wort und Ge-

*) Vgl. den Catechismus Rom. P. II, Cap. VIII, qu. 3, wo es heißt: nihil horum (der den Ehebegriff konstituirenden Merkmale) matrimonii vim et rationem proprie habere, nisi obligationem illam et nexum, qui conjunctionis vocabulo significatus est, und qu. 4: Ex iis igitur patet, matrimonii naturam et rationem in vinculo illo consistere.

bet“ einzugehen, womit ware Christen alle von Gott geschaffenen und gestifteten Güter in Empfang nehmen (1 Tim. 4, 4. 5), so jedoch, daſs widerum sie, die Kirche, niemals die rechtliche eheliche Gebundenheit von der Erfüllung dieser Anforderungen der christlichen Frömmigkeit abhängig machte. Unter Eingehung der Ehe ist aber in jener Beziehung alles zusammenzufassen, was vom Verlöbnis bis zum Antritt des Ehestandes zum zustandekommen der Ehe gehört. Es machte sich in der kirchlichen Auffassung von früher Zeit an bis auf sehr neue Zeit die Vorstellung geltend, daſs die Entstehung der Ehe ein allmähliches Werden derselben sei, das mit dem Verlöbnis bereits beginne, und erst mit der ehelichen Beiwonung zum vollen Abschluſs gelange.

Die epist. Ignatii ad Polycarpum — nur ihre Echtheit, nicht ihr hohes Alter ist zweifelhaft — bezeugt im c. 5: *πρέπει τοῖς γαμοῦσι καὶ ταῖς γαμούσαις μετὰ γνώμης ἐπισκόπου τὴν ἕνωσιν ποιεῖσθαι, ἵνα ὁ γάμος ᾖ κατὰ κύριον, καὶ μὴ κατ' ἐπιθυμίαν.* Und Tertullian (de monogamis c. 11) spricht von einem postulare matrimonium ab episcopo, a presbyteris et diaconis; de pudic. c. 4 sagt er: penes nos occultae quoque conjunctiones, id est non prius apud ecclesiam professae, juxta moechiam et fornicationem judicari periclitantur. Hieraus ist mit Sicherheit zu entnehmen, daſs es altchristliche Sitte war, die Absicht künftiger Eheschließung der Gemeinde und besonders ihren Vorstehern kundzugeben, um sich ihrer Billigung derselben zu vergewissern. Die rhetorische Äußerung Tertullians (ad uxorem l. II, ad f.): Unde sufficiam ad enarrandam felicitatem ejus matrimonii, quod ecclesia conciliat et confirmat oblatio, et obsignatum angeli renunciant, pater rato habet? weist wenigstens insoweit deutlich auf eine kirchliche Feier des Eintritts in den Ehestand hin, daſs wir nicht zweifeln können, er pflegte mit einer oblatio der Neuvermälten wie des Priesters bei dem feierlichen Gemeindegottesdienste verbunden zu sein, an welche sich die gläubige Gewißheit knüpfte, daſs damit der Ehebund von Gott selbst bestätigt und gutgeheißen sei. Aus diesen Keimen entwickelte sich die bestimmter gestaltete kirchliche Mitwirkung bei Eingehung der Ehe verschieden in der morgenländischen und in der abendländischen Kirche. Dort wurde priesterliche Einsegnung des Verlöbnisses und hernach bei der Hochzeit widerholte Einsegnung und Krönung des Pares üblich (Zhishmann, Das Eherecht der orientalischen Kirche, 1864, S. 689 ff.). In der abendländischen Kirche wurde die Einsegnung immer, oder doch fast immer für den Beginn des ehelichen Lebens vorbehalten, also nicht schon beim Verlöbnis gespendet, sondern erst nach der zum Vollzug des Verlöbnisses vor dem Vater oder Vormund der Braut vorgenommenen Trauung, d. h. Übergabe der Braut an den Bräutigam. Und zwar erfolgte sie ursprünglich nur bei der Brautmesse (missa pro sponsis), zu welcher die Neuvermälten nach der Trauung (auch wol erst nach dem Beilager), feierlich geleitet wurden, in Verbindung mit der Ceremonie der velatio (Verschleierung), wie dies namentlich aus dem Schreiben Nikolaus I. an die Bulgaren von 866 (c. 3, C. XXX, qu. 5) zu ersehen ist. Schon frühzeitig aber wurde bereits bei der Trauung, die nun mit (feierlicher) Widerholung der Verlobung vor der Kirchtüre vorgenommen wurde, der Priester zugezogen, um da schon „mit Gottes Segen das Bündnis zu binden“ (so namentlich nach einer angelsächsischen Formel des 10. Jarhunderts bei Sohm, Eheschl. S. 315). Aus dieser priesterlichen Einsegnung bei der Trauung wurde aber endlich eine Trauung des Pares durch den Priester, der nun, wie es zuerst in einem Formulare des 14. Jarh.'s vorkommt, nicht mehr bloß, wie sonst, betete: Deus Abraham, Deus Isaac et Deus Jacob vobiscum sit, et ipse conjungat vos, impleatque benedictionem suam in vobis — die Worte waren aus dem Buch Tobiä c. 7 nach der Bulgata entlehnt —, sondern nun so sprach: ego conjungo vos in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti. In Süddeutschland kommt in den Ritualien statt des ego conjungo auch vor: Matrimonium per vos contractum ego confirmo in nomine Patris etc.

Die professio apud ecclesiam wurde durch ein Kapitular Karls d. Gr. vom J. 802, c. 35 eingeschärft: conjunctiones facere non praesumat, antequam episcopi presbyteri cum senioribus populi consanguinitatem conjungentium dili-

genter exquirant, et tunc cum benedictione conjungantur, hauptsächlich als Mittel, um sich zu vergewissern, daſs das Verwandtschaftshindernis der Ehe nicht entgegenstehe. Es entwickelte sich hieraus die Sitte des kirchlichen Aufgebotes (s. d. Art. Bd. I, 767), welche indes nur in Frankreich sich befestigt zu haben scheint, bis Innocenz III. es durch ein allgemeines Kirchengesetz c. 3 de cland. desp. in der Art vorschrieb, daſs die priesterliche Mitwirkung zur Eingehung einer Ehe one vorgändiges kirchliches Aufgebot bestraft werden, und die one dasselbe eingegangene Ehe nicht als Putativehe gelten sollte. Nicht ebenso ist durch ein allgemeines Kirchengesetz das aus der im Ignatianischen Brief erwänten γνώμη ἐπισκόπου hervorgegangene Brautexamen (s. d. A. Bd. II, 590) vorgeschrieben worden. Nicht bis auf unsere Zeit erhalten hat sich die Einsegnung des Brautbettes (benedictio thalami). Wo sponsalia de praesenti vor der Hochzeit eingegangen wurden, folgte das kirchliche Aufgebot denselben als Vorbereitung der kirchlichen Trauung nach, bei der es dann auch wol noch einmal widerholt wurde.

So sehr nun aber die Kirche stets die Sitte der Eheschließung unter feierlicher kirchlicher Mitwirkung pflegte, und so streng sie auch wol die Miſsachtung derselben andete, so hat sie doch vor der Reformation niemals den Rechtsbestand der Ehe von irgend einer Art von kirchlicher Mitwirkung abhängig gemacht, vielmehr im Abendlande wenigstens stets die Unabhängigkeit desselben hievon mit Entschiedenheit behauptet. Auch im byzantinischen Reich hat nur ein Kaisergesetz, die Novelle 89 des Kaisers Leo des Philosophen vom J. 893, nicht ein Kirchengesetz, die kirchliche Einsegnung zur Bedingung der Rechtsgültigkeit der Ehe gemacht. Nur darauf bestand die Kirche immer, daſs es zuchtwidrig sei, den Ehestand one kirchliche Feier anzutreten. Und demgemäß strebte sie auch schon, wärend sie den Akt der Eheschließung in der Eingehung von sponsalia de praesenti fand, darnach, diese in unmittelbare Verbindung mit der kirchlichen Trauung zu bringen *). Es bedeutet den schließlichen Erfolg dieses Strebens, daſs am Ende wenigstens regelmäßig die sponsialia de praesenti als declaratio consensus matrimonialis (durch Bejahung von „Traufragen") sich in einen Akt mit der kirchlichen Trauung zusammengeschlossen haben. Daſs die katholische Kirche an dem Grundsatz der Geltung der clandestina matrimonia (der Winkelehen), insofern wir darunter alle nicht in der vorgeschriebenen kirchlichen Form eingegangenen Ehen verstehen — bei aller Miſsbilligung derselben — bis zum Concilium Tridentinum streng festgehalten hat, ist eine notwendige Folge des Sakramentsbegriffes der Ehe. Denn die Art des Vollzuges eines Sakramentes kann nur durch eine göttliche Vorschrift bestimmt werden, und hinsichtlich der Ehe ließ sich für eine solche göttliche Vorschrift weder aus der hl. Schrift, noch aus der Tradition ein Zeugnis beibringen, vielmehr muſste gerade die Tradition um so mehr dafür zu sprechen scheinen, daſs das Sakrament der Ehe one priesterliches Handeln zum Vollzug komme, und jedenfalls zum Vollzug kommen könne, als sich das bräuchlich gewordene priesterliche Handeln, wie bemerkt, nur an den Beginn des ehelichen Lebens angeschlossen hatte, bei welchem die unlösbare sakramentale Einigung durch das Verlöbnis als bereits vorhergegangene Tatsache vorausgesetzt wurde. Selbst die den Namen des P. Evaristus tragende pseudoisidorische Dekretale (c. 1 C. XXX, qu. 5), welche zu sagen scheint, daſs eine Ehe gültig nur mit priesterlicher Segnung geschlossen werden könne, schließt doch mit solchen Worten, welche es Gratian ermöglichten, auch in ihr nur ein Verbot, nicht eine Nichtig-

*) Es bestimmte z. B. eine Würzburger Synode von 1298: prohibemus sub poena excommunicationis, ne aliquae personae consentiant in matrimonium per verba de praesenti, donec sint ante fores ecclesiae, quando debet sacerdotalis benedictio celebrari. Änlich französische Synoden jener Zeit (s. Friedberg, Eheschl. S. 12; Sohm, Eheschl. S. 177). Hierin liegt der schlagendste Beweis, daſs im wirklichen Leben häufig Eheschließungen durch sponsalia de praesenti vor der Trauung vorkamen, und daſs also spons. de praesenti an sich nicht Erklärung des consensus nuptialis bedeuteten, sondern ware Verlobungen waren, gerichtet auf gegenwärtige eheliche Rechts-, aber nur auf künftige eheliche Lebensgemeinschaft.

keitserklärung der clandestina conjugia zu finden. Und P. Nikolaus I. hatte in seinem oben erwänten Schreiben an die Bulgaren von 866 (c. 3 C. XXX, qu. 5) mit Entschiedenheit und unter Berufung auf Chrysostomus erklärt, dass nur durch den Konsens, nicht durch Beobachtung von Förmlichkeiten das Zustandekommen des Ehebandes bedingt sei.

Hinsichtlich des Begriffes der clandestina matrimonia ist übrigens noch zu bemerken, dass er besonders seit dem Gesetz Innocenz III. über das kirchliche Aufgebot meist insofern enger gefasst zu werden pflegte, als man darunter nun vorzugsweise die one kirchliches Aufgebot eingegangenen Ehen verstund, auch wenn dafür priesterliche Trauung und Einsegnung erlangt war. In diesem Sinne aber waren dann heimliche Ehen auch die bloß mittelst Laien-Kopulation eingegangenen, welche durch Beschlüsse von Partikular-Konzilien des 13.—15. Jarh.'s widerholt verboten wurde. Es ist darunter nicht die Trauung durch den geborenen Vormund der Braut, sondern die Zusammengebung Verlobter durch einen freigewälten Laien zu verstehen, wie es, seit durch Abschwächung der Geschlechtsvormundschaft die ursprüngliche Bedeutung der Trauung (als Übertragung des Mundiums über das Weib) sich verloren hatte, häufig vorkam. Sie musste, jemehr sich die Sitte befestigte, bei dem Vollzug der Verlobung durch Trauung und Heimfürung (traductio) einen Priester zuziehen, der endlich selbst das Par mit den Worten: ego conjungo vos etc. traute, als unbefugte Anmaßung einer priesterlichen Handlung erscheinen, wie sie zugleich die Umgehung des kirchlichen Aufgebotes erleichterte und auch wol bezweckte.

Irrig ist die Vorstellung, als ob die kirchliche Anerkennung des Rechtsbestandes der von ihr gemissbilligten clandestina conjugia die Bedeutung eines Zurückweichens der Kirche in dem Kampfe habe, den sie als Gesetzgeberin über die Form der Eheschließung mit der Volkssitte zu füren gehabt. Die Volkssitte war stets der Eingehung der Ehe mit kirchlicher Feierlichkeit günstig, und nicht im Kampfe mit ihr, sondern zu ihrer Unterstützung geschah es, wenn die Kirche Bestimmungen hierüber traf. Eingehung der Ehe one kirchliche Feierlichkeit war stets, wenn sie auch häufig vorkam, ebenso bloße Abweichung Einzelner von der allgemeinen Volkssitte, wie Übertretung kirchlicher Vorschriften.

Die schreienden Übelstände aber, welche die kirchliche Geltung der clandestina matrimonia im weitesten Sinne, ungeachtet aller kirchlichen Missbilligung derselben, zur Folge hatte, war der Hauptanstoss zu der doppelten weiteren Rechtsentwickelung in Beziehung auf die Form der Eheschließung, welche von der Reformationszeit an in der katholischen und der protestantischen Kirche vor sich ging.

Dort beschränkte sie sich darauf, dass nach schweren Kämpfen in der 24. Sitzung des Tridentiner Konzils es zu dem schon oben erwänten Mehrheitsbeschlusse kam, dass fortan zu einer gültigen Eheschließung wenigstens die Erklärung des Ehekonsenses vor dem zuständigen Pfarrer und zwei oder drei Zeugen erforderlich sein sollte. Doch sollte auch dieses in jeder einzelnen Parochie nur vom 30. Tage an nach erfolgter Publikation jenes Dekretes gelten.

In der protestantischen Kirche bewirkte zwar auch die von Anfang an nach Luthers Vorgang mit aller Entschiedenheit ausgesprochene Verwerfung der Geltung heimlicher Eheschließung noch lange nicht die Abhängigmachung ihrer Gültigkeit von dem Ehevollzuge durch kirchliche Trauung, sondern zunächst nur die Nichtanerkennung heimlicher Verlöbnisse, durch welche sofort das Eheband geknüpft werden sollte, und den Zwang zum Vollzug unbedingter öffentlicher Verlöbnisse sowie gültiger Verlöbnisse überhaupt, wenn letztere beschlafen waren, mittelst kirchlicher Trauung. Es ward aber doch sehr bald allgemeine, nur sehr selten noch vernachlässigte Volkssitte, die Ehe durch kirchliche Trauung zum Vollzug bringen zu lassen, und jemehr man in der Folge davon abkam, schon das unbedingte öffentliche Verlöbnis als Eheschließung zu betrachten, um so leichter bildete sich das in Deutschland und der Schweiz bereits zu Anfang des 18. Jarh.'s zu voller Festigkeit gelangte gemeine, mehrfach auch durch Partikulargesetze sanktionirte Gewonheitsrecht, wonach seitdem die kirchliche Trauung in ihrer Gesamtheit als der eigentliche und notwendige Eheschließungsakt galt. In England hat dies erst im J. 1753 ein Stats-

gesetz — die Hardwicks-Akte — festgestellt. In Schottland ist noch das vortridentinische kanonische Eheschließungsrecht in Geltung. Darauf beruhen die berühmten Eheschließungen in Gretna-Green, einem schottischen Dorfe an der Grenze von England, welche nach jenem Recht durch bloße formlose sponsalia de praesenti one Trauung zustandekommen. Der oft erwänte Schmied von Gretna-Green traut nicht, sondern vernimmt nur die Konsenserklärung als Zeuge und „registrirt“ die so geschlossenen Ehen (s. Friedberg, Recht der Eheschließung S. 444).

Für die kirchliche Mitwirkung zur Eheeingehung hat die protestantische Kirche das kirchliche Aufgebot und die kirchliche Trauung in wesentlich unveränderter Form beibehalten. Luthers Traubüchlein läſst auch immer noch die Trauung vor der Kirche vollziehen, und nur die Lektion (von Schriftstellen), sowie das Segensgebet am Altar vor sich gehen. Es kommt sogar vor, daſs der Kirchgang zu einem die alte Brautmesse vertretenden Gottesdienst erst am Tage nach der Hochzeit stattfindet. Die Trauformel lautet in Luthers Traubüchlein und den meisten protestantischen Formularen: „ich spreche sie (oder euch) ehelich zusammen im Namen des Vaters, des Sones und des hl. Geistes“, was dann aber im lateinischen Text des Traubüchleins sich übersetzt findet mit: „pronuntio eos conjuges“. Die Nördlinger K.O. von 1676 hat die Erweiterung: „ich spreche und gebe euch ehelich zusammen, in maßen als Gott unsere ersten Eltern im Paradiese zusammengegeben hat, und das im Namen u. s. w.“ Es tritt hierin besonders die darstellende Bedeutung der Trauung deutlich hervor. Mehrere, besonders süddeutsche Formulare, haben dafür Formeln, wie die der brandenb.-nürnb. K.O.: „Die eheliche Pflicht, die ihr da vor Gott und seiner hl. Gemeinde einander gelobt habt, bestätige ich aus Befehl der christlichen Gemeinde im Namen u. s. w.“ Auch verbunden finden sich beide Fassungen in einigen Agenden z. B. in dem Eislebener Manuale (von 1563): „diese von Gott dem Allmächtigen zwischen euch verfügte und geordnete Ehe bestätige ich als ein Diener der Kirche an seiner Statt und spreche euch allhier öffentlich für dieser Versammlung ehelich zusammen im Namen u. s. w.“ Hieraus erhellt: es ist die eigentliche und wesentliche Bedeutung des „Zusammensprechens“ im Namen des dreieinigen Gottes die einer Darstellung der göttlichen Zusammenfügung in der Ehe zur Vergewisserung von derselben und nicht die, daſs damit ausgesprochen werden soll, es werde die Ehe durch die Trauungshandlung des Geistlichen geschlossen. Als geschlossen wurde dabei ursprünglich die Ehe schon gedacht, nämlich geschlossen durch die der Trauung und dem Aufgebot vorausgegangene Verlobung. In den Einleitungen des Trauaktes wird zum teil (z. B. niedersächs. K.O. 1585) gesagt: „Gegenwärtige Personen haben sich ordentlicher Weise mit Wissen beiderseits Eltern u. s. w. in den heiligen Stand der Ehe begeben“. Die schon angefangene Ehe soll mittelst der Trauung nur vollzogen werden. Als man später die Unterscheidung zwischen inchoatum und consummatum matrimonium fallen ließ, und wider scharf zwischen Verlöbnisstand und Ehestand unterschied, für die Entstehung des letzteren aber die Trauung als notwendiges Mittel betrachtete, gewann das „Zusammensprechen“ im Namen Gottes allerdings noch die Nebenbedeutung, daſs dadurch die Ehe (im jetzigen Sinne) für nun erst geschlossen erklärt werden und die Eheschließung mittelst dieser Erklärung erst zur Vollendung kommen sollte. Es wurde aber dadurch die ursprüngliche und Hauptbedeutung des Zusammensprechens nicht beseitigt, vielmehr hatte es als geistliche Amtshandlung fortwärend bloß diese Bedeutung, und nur als juristischer Akt, was es zugleich geworden war, trug es dabei jene Nebenbedeutung jetzt in sich. Als die Handlung, wodurch eigentlich die Ehe geschlossen werde, galt fortwärend die von den Nupturienten durch Bejahung der Traufragen abgegebene Erklärung des übereinstimmenden Eheschließungswillens; sie selbst schlossen dadurch die Ehe miteinander, was dann der Geistliche durch seinen Ausspruch nur feierlich bestätigte, aber allerdings auch in dieser Form bestätigen muſste, damit die Ehe als gültig geschlossen gelten konnte. Dadurch unterschied sich das neueste protestantische Kirchenrecht von dem tridentinisch-katholischen, nach welchem die zu der Konsenserklärung hinzutrende Kopulation für die Gültigkeit der Eheschließung nicht erforderlich sein soll.

Da der Vollzug der Eheschließung durch Trauung nicht durch ein göttliches Gebot vorgeschrieben ist, so wurde nach der vorherrschenden Ansicht der protestantischen Theologen und Juristen landesherrliche Dispensation von der Trauung für zulässig, wenn auch aus religiösen Gründen für nur unter ganz besonderen Umständen ratsam erachtet (s. die Gutachten Puchtas und Twestens in Richters Zeitschrift für Recht und Politik der Kirche, Heft 1 und 2). Man bezeichnete eine mit solcher Dispensation one Trauung geschlossene Ehe als Gewissensehe. Im engeren Sinn verstand man darunter die von einem Landesherrn mit eigener, allenfalls selbst stillschweigend sich erteilter Dispensation formlos eingegangene Ehe (Richter, Kirchenrecht, § 283). Nur in einem uneigentliche Sinne konnte man Gewissensehe eine in Deutschland von Privaten, wie z. B. von Hamann, one Dispensation formlos eingegangene Ehe bezeichnen; juristisch konnte eine solche nach dem neuesten protestantischen Recht nur als Konkubinat gelten.

Schwere Übelstände verschiedener Art, welche sich mehr und mehr aus der Notwendigkeit kirchlicher Mitwirkung zur Eheschließung für die bürgerliche Gültigkeit ergaben, fürten zur Vorschrift einer bürgerlichen Form der Eheschließung, welche dann für deren bürgerliche Rechtsgültigkeit genügen, oder sogar notwendig sein sollte. Man pflegt dies Einfürung der Civilehe zu nennen.

So, wie diese Maßregel zuweilen in früherer Zeit getroffen worden war, bereits im 16. Jarhundert in Holland, dann 1787 in Frankreich, hatte sie den Zweck gehabt, zum Schutz der Gewissensfreiheit den Mitgliedern von Sekten oder von bloß geduldeten protestantischen Kirchengemeinschaften zu gestatten, dass sie durch Beobachtung einer vorgeschriebenen bürgerlichen Form der Eheschließung die gleiche öffentliche Anerkennung derselben sich verschaffen konnten, wie sie eigentlich nur durch die Mitwirkung der Statskirche zu derselben zu erlangen war. Ein Gesetz von 1792 aber machte in Frankreich die Eingehung der Ehe in bürgerlicher Form (die Civilehe) für alle Statsangehörigen deshalb obligatorisch, um auch in dieser Beziehung den Grundsatz durchzufüren, dass „der Bürger dem State angehöre, unabhängig von jeder Religion" *). Die so eingefürte obligatorische Civilehe ging dann auch in das bürgerliche Gesetzbuch Napoleons über und blieb hernach auch in den Teilen Deutschlands in Geltung, in welchen sie unter zeitweiliger französischer Herrschaft sich eingebürgert hatte. In den älteren Provinzen Preußens wurde durch eine das Patent „die Bildung neuer Religionsgesellschaften betr." vom 30. März 1847 begleitende Verordnung die Civilehe denjenigen gestattet, welche weder der evangelischen noch der katholischen Kirche, noch irgend einer als öffentlicher Korporation anerkannten Religionsgesellschaft angehörten, änlich wie dies zu Gunsten der Dissidenten in England und Wales im J. 1836 geschehen war; nur war hier die bürgerliche Eheschließung bloß allgemein freigestellt, also die Civilehe fakultativ eingefürt worden, wärend die in Preußen 1847 eingefürte Civilehe Notcivilehe, d. h. bloßer Notbehelf für die bestimmt bezeichneten Personen sein sollte.

Im J. 1848 nahm die Frankfurter Nationalversammlung, um Stat und Kirche gegenseitig von einander unabhängig zu machen, in die „deutschen Grundrechte" als § 16 die Bestimmung auf: „die bürgerliche Gültigkeit der Ehe ist nur von der Vollziehung des Civilaktes abhängig; die kirchliche Trauung kann nur nach der Vollziehung des Civilaktes stattfinden. Die Religionsverschiedenheit ist kein bürgerliches Ehehindernis. Die Standesbücher werden von bürgerlichen Beamten gefürt". Infolge hievon wurde die obligatorische Civilehe in Frankfurt a. M. bleibend, in mehreren deutschen Staten nur vorübergehend eingefürt. Die preußische Verfassung von 1850 bestimmte im A. 19: „Die Einfürung der Civilehe erfolgt nach Maßgabe eines besonderen Gesetzes, was auch die Fürung der Civilstandesregister regelt". Die dann von der Regierung in den Jaren 1859

*) Aus wesentlich anderen, hauptsächlich in der radikalen Abneigung gegen allen papistischen Hierarchismus wurzelnden, Beweggründen war vorübergehend die Civilehe in England von Cromwell obligatorisch eingefürt worden (s. Friedberg a. a. O. S. 322 ff.).

bis 1861 gemachten Versuche der Einfürung der fakultativen Civilehe scheiterten an dem Widerstande des Herrenhauses. In anderen deutschen Staten kam es teils zur Einfürung der fakultativen, teils der Notcivilehe. Nachdem endlich in Preußen durch Gesetz vom 9. März 1874 die Civilehe nunmehr überall obligatorisch eingefürt worden war, geschah dieses auch für das gesamte deutsche Reich durch das Reichsgesetz vom 6. Febr. 1875 über die Beurkundung des Personenstandes und die Eheschließung, das vom 1. Jan. 1876 an allenthalben in Kraft trat*). Die dadurch für die bürgerliche Eheschließung vorgeschriebene Form ist nach § 52 die, daß sie (nach vorgängigem bürgerlichen Aufgebot) erfolgen muss in Gegenwart von zwei Zeugen durch die an die Verlobten einzeln und nacheinander gerichtete Frage des Standesbeamten, ob sie erklären, dass sie die Ehe miteinander eingehen wollen, durch die bejahende Antwort der Verlobten und den hierauf erfolgenden Ausspruch des Standesbeamten, dass er sie nunmehr kraft des Gesetzes für rechtmäßig verbundene Eheleute erkläre. § 67 droht Geistlichen oder anderen Religionsdienern, welche zu den religiösen Feierlichkeiten einer Eheschließung schreiten, bevor ihnen nachgewiesen worden ist, dass die Ehe vor dem Standesbeamten geschlossen sei, Bestrafung mit Geld bis zu 300 M. oder mit Gefängnis bis zu 3 Monaten. Andererseits erklärt aber § 82 ausdrücklich, dass die kirchlichen Verpflichtungen in Beziehung auf Trauung durch dieses Gesetz nicht berührt werden.

Nach dem Recht der katholischen Kirche kann durch die bürgerliche Eheschließung eine Ehe, welche zugleich ratum und legitimum matrimonium wäre, nur da zustandekommen, wo das tridentinische Dekret nicht publizirt ist; wo dieses publizirt, oder one Publikation in Übung ist, kann die bürgerlich geschlossene Ehe erst dadurch ratum matrimonium werden, dass die Schließung in der hierin vorgeschriebenen Form nachfolgt. So lange dies nicht geschieht, haben die geistlichen Gerichte — als Gewissensgerichte, die Ehe als mit dem trennenden impedimentum clandestinitatis behaftet zu behandeln (der Syllabus bezeichnet es als Irrtümer [71]: Tridentini forma sub infirmitatis poena non obligat, ubi lex civilis aliam formam praestituat et velit, hac nova forma interveniente matrimonium valere, und [73]: Vi contractus mere civilis potest inter Christianos constare veri nominis matrimonium; falsumque est, aut contractum matrimonii inter Christianos semper esse sacramentum, aut nullum esse contractum, si sacramentum excludatur).

Die protestantische Kirche dagegen muss die Ehe bereits von der bürgerlichen Schließung an als auch gewissenbindend behandeln, und kann daher jener die Trauung nicht im Sinne eines Eheschließungsaktes folgen lassen. Demzufolge ist in neuerer Zeit ein sehr lebhafter Streit darüber entstanden, ob und wie die Form des der bürgerlichen Eheschließung nachfolgenden Trauaktes abzuändern sei. Kaum bestreitbar ist es, dass die Traufragen insoweit geändert werden müssen, dass sie nicht mehr eine Widerholung der Verlobung zu fordern scheinen, auch nicht im Sinne einer desponsatio *de praesenti*, weil die zu Trauenden rückhaltslos als „rechtmäßig verbundene Eheleute" anerkannt werden müssen; sie können nur aufgefordert werden, dass sie sich auch vor Gott und der Kirche dazu bekennen, einander nach göttlicher Ordnung zu Ehegatten *haben* zu wollen und einander christliche Ehefürung geloben. Dagegen dürfte nach den obigen geschichtlichen Ausfürungen die Trauformel, auch wo sie herkömmlich „zusammensprechend" lautet, ungeändert zu lassen sein, nur dass, wo sie gelautet hat: ich spreche euch *ehelich* zusammen", das Wort „ehelich" weggelassen oder mit den Worten: „als christliche Eheleute" ersetzt würde: es ist notwendig, aber auch genügend, dass die Formel deutlich sich als eine bloß *declatorische* zu erkennen gibt, d. h. als ein Zusammensprechen, welches nicht die Verbindung erst zur Ehe *machen*, sondern nur zum *religiösen* Vollzug der Eheschließung und zur rein religiösen Ergänzung der rein rechtlichen Eheschließung es darstellen und davon vergewissern soll, dass

---

*) Siegfrieds Ausgabe desselben (Berlin 1875) enthält auch die amtlichen Motive und die Verhandlungen des Reichstages. Empfehlenswerte Ausgaben mit Kommentaren sind die von Hinschius und Völck.

die geschlossene Ehe göttliche Zusammenfügung sei. Dass im Trauakt die Vermälte noch als „Jungfrau" angeredet wird, wo er am gleichen Tage mit der bürgerlichen Eheschließung vollzogen wird, darf nicht als Missachtung dieser Handlung angesehen werden, weil sie an der Tatsache, dass sie es in dem dabei gemeinten Sinne noch ist, nichts ändern und ihren Anspruch auf die übliche ehrende Anerkennung dieser Tatsache nicht aufheben kann.

Zur Erfüllung der kirchlichen Verpflichtung, die Trauung nach der bürgerlichen Eheschließung zu begehren, — aber mit vorausgehender rechtzeitiger Anmeldung zur kirchlichen Eheverkündigung, — und erst nach erfolgter Trauung das eheliche Zusammenleben zu beginnen, muss durch Vermanung, beziehungsweise durch kirchliche Zuchtmittel angehalten werden.

Es gilt nun als kirchliches Recht hinsichtlich der Eheschließungsform folgendes:

Nach dem kirchlichen Aufgebot, welches in der katholischen Kirche dreimal, in der protestantischen jetzt in der Regel nur einmal an einem Sonn- oder Festtag wärend des Gottesdienstes von dem zuständigen Pfarrer vollzogen werden soll und sobald vollzogen werden darf, als das bürgerliche Aufgebot angeordnet worden ist, soll, wenn darauf kein kirchliches Ehehindernis sich ergeben hat, nachdem die bürgerliche Eheschließung stattgefunden hat, aber vor dem Antritt des ehelichen Zusammenlebens durch den zuständigen Pfarrer die Trauung in der kirchlich vorgeschriebenen Form vollzogen werden.

Nach dem tridentinischen Dekret ist die notwendig zu beobachtende Form die, dass der Pfarrer mittelst Traufragen, die er an Mann und Weib richtet, sie zur Erklärung des Ehekonsenses auffordere, und nach beiderseitiger Bejahung dieser Fragen spreche: ego vos in matrimonium conjungo in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti, vel aliis utatur verbis, juxta uniuscujusque provinciae ritum, worauf dann die feierliche Einsegnung erfolgen soll, die aber in gewissen Fällen (s. unten) auch unterbleiben kann und soll. Die kirchliche Gültigkeit der Ehe ist nur davon, aber davon auch schlechthin abhängig, dass die Konsenserklärung in Gegenwart des zuständigen Pfarrers und zweier oder dreier Zeugen abgegeben worden ist, welches und zwar one vorgängiges kirchliches Aufgebot nach den Worten des Dekrets namentlich dann genügen soll, wenn außerdem chikanöse Verhinderung der Eheschließung zu besorgen wäre. Die Vorschrift, dass dann die Aufgebote vor der Konsummation der Ehe nachgeholt werden sollen, ist nicht in Übung. Zuständig ist gemeinrechtlich der Pfarrer, der das Parochialrecht über den Bräutigam oder die Braut hat; durch dessen Gestattung aber oder durch die des kompetenten Bischofs kann jeder andere Priester zuständig werden. Der zuständige Pfarrer muss nicht Priester und kann auch suspendirt oder exkommunizirt sein. Auch ist nicht nötig, dass er freiwillig den Konsens vernimmt; die Zeugen bedürfen nur der Fähigkeit, Beweis- (nicht Solennitäts-) Zeugen zu sein. In der protestantischen Kirche ist die Zuständigkeit landeskirchlich verschieden bestimmt — meist hat der Pfarrer der Braut oder des Ehewonsitzes das Traurecht; es war aber nie die Zuständigkeit des trauenden Geistlichen, sondern nur seine Berechtigung zu liturgischen Handlungen überhaupt Bedingung der Gültigkeit der Trauung. Die Form derselben muss der landeskirchlichen Vorschrift entsprechen *). Bloße Konsenserklärung vor Pfarrer und Zeugen ist nie hinreichend. Nach beiderseitigem Kirchenrecht sollen Trauungen in der Kirche, im Hause nur nach erteilter Dispensation vollzogen werden. Nach kanonischem Recht ist Eingehung der Ehe durch einen Spezialbevollmächtigten zulässig, und waren demzufolge Trauungen per procurationem (mit Vertretung des Bräutigams durch einen Prokurator) in regierenden Häusern selbst bei Protestanten bis in die neueste Zeit üblich. Die Vorschrift des Tridentinum, dass über den Trauakt ein Eintrag in das Kirchenbuch gemacht werden soll, ist auch in der protestantischen Kirche zur Geltung gekom-

*) Die nach dem Reichsgesetze in den einzelnen deutschen evangelischen Landeskirchen bis jetzt provisorisch oder definitiv erlassenen Vorschriften hierüber finden sich in den neuesten Jargängen des „Allgemeinen Kirchenblattes für das evangelische Deutschland".

men, und hier selbst nach der statsgesetzlichen Übertragung der Beurkundung des Personenstandes auf weltliche Beamte seitens des Kirchenregimentes erneuert worden.

Um die durch das tridentinische Dekret immer noch in weitem Umfang offen gelassene Möglichkeit heimlicher Eheschließung soweit zu beschränken, als es durch eine bloße Vollzugsverordnung geschehen kann, hat P. Benedikt XIV. im J. 1749 eine Konstitution erlassen (Richtersche Ausgabe der Canones et decreta Conc. Trid. Leipzig 1853, p. 550ff.), wodurch die Bischöfe angewiesen werden, nur mit größter Behutsamkeit die Eingehung von Gewissensehen (secreta matrimonia, Ehen, die geheim bleiben sollen) zu gestatten, auch darüber aber dann Einträge in ein besonderes, im bischöflichen Archiv verschlossen aufzubewarendes Kirchenbuch machen zu lassen. Natürlich würden jetzt solche Gewissensehen nur rata, nicht legitima matrimonia, und die priesterliche Mitwirkung zu ihrer Eingehung strafbar sein.

Wir fassen nun

II. die Ehehindernisse des gemeinen beiderseitigen Kirchenrechtes in's Auge. Man versteht darunter Umstände, welche die Ordnungsmäßigkeit oder den Rechtsbestand der Eheschließung hindern. Im allgemeinen sind dabei zu unterscheiden:

a) jenachdem der Grund des Hindernisses in dem Wesen der Ehe selbst oder nur in den Rechten bestimmter Personen gelegen ist und daher die Geltendmachung des Hindernisses eine öffentliche oder nur eine Privatangelegenheit ist, öffentliche und Privathindernisse (impedimenta publica und privata). Ein öffentliches ist z. B. das der zu nahen Verwandtschaft; ein Privathindernis das des Zwanges.

b) Jenachdem der bestimmte Umstand den Rechtsbestand der Ehe, oder nur, so lange er besteht, die Ordnungsmäßigkeit ihrer Eingehung hindert, sind zu unterscheiden trennende und bloß aufschiebende Ehehindernisse (imp. dirimentia und tantum impedientia). Wegen dieser soll nur bis zu ihrem etwaigen Wegfall die Eheschließung aufgeschoben werden; geschieht dieses aber nicht, so ist sie deshalb nicht ungültig, sondern höchstens strafbar. Wegen jener dagegen kann (wenn sie Privathindernisse sind) oder muss sogar (wenn sie öffentliche sind) die bereits geschlossene Ehe getrennt werden, so aber, dass die Trennung nicht die Bedeutung der Ehescheidung, sondern Ungültigkeits- oder Nichtigkeitserklärung der Ehe hat. Trennende Ehehindernisse sind z. B. eine noch bestehende Ehe und die Impotenz des einen Teiles; jenes ist ein öffentliches, dieses ein Privathindernis trennender Art. Bloß aufschiebende Ehehindernisse sind die geschlossene Zeit und das Verlöbnis im engeren Sinne (sponsalia de futuro).

c) Jenachdem der bestimmte Umstand den Rechtsbestand der Ehe überhaupt oder nur zwischen bestimmten Personen hindert, ist er ein absolutes Ehehindernis (wie z. B. die Impubertät) oder ein relatives (wie z. B. die Religionsverschiedenheit). Nach heutigem Rechte können alle kirchlichen Ehehindernisse Ehehindernisse im eigentlichen Sinne nur sein, insofern sie durch das Reichsgesetz als solche anerkannt sind. Soweit dies nicht der Fall ist, können sie — abgesehen davon, dass die katholische Kirche sie noch mittelst der Gewissens-Gerichtsbarkeit, welche sie durch ihre hierarchischen Gerichte übt, als Ehehindernisse behandelt, — nur noch als Hindernisse der kirchlichen Mitwirkung zur Eheschließung und als Gründe zur Anwendung kommen, aus welchen die Kirche gegen ihre Glieder, welche mit Nichtachtung derselben Ehen schließen, Zuchtübung eintreten läßt, oder wenigstens ihre Glieder von Eheschließungen durch seelsorgerliche Manung abzuhalten sucht. Zum teil aber besteht die fortwärende bürgerliche Geltung kirchenrechtlicher Ehehindernisse auch darin, dass sie, one das bürgerliche Recht der Eheschließung zu beschränken, doch mittelbar als Gründe der Eheungültigkeits- oder Nichtigkeitserklärung geltend zu machen sind, wie z. B. die Impotenz.

Die einzelnen kirchenrechtlichen Ehehindernisse sind:

1) der Mangel der für das Wesen der Ehe erforderlichen physischen Reife. Impubertät, d. h. bei dem männlichen Geschlecht noch nicht vollendetes 14., beim weiblichen noch nicht vollendetes 12. Lebensjar ist nach dem beiderseitigen

gemeinen Kirchenrecht öffentliches trennendes Ehehindernis; nach kanonischem Recht jedoch nur, sofern nicht wegen früher eingetretener individueller Geschlechtsreife die Ehe konsummirt ist (c. 8 X de despons. impub. 4, 2). Partikularrechte hatten schon früher das Heiratsalter gesteigert. Nach § 28 des Reichsgesetzes tritt die Ehemündigkeit des männlichen Geschlechtes mit dem vollendeten 20., die des weiblichen Geschlechtes mit dem vollendeten 16. Lebensjare ein. Doch ist Dispensation zulässig.

2) Das Ehehindernis der noch bestehenden Ehe des einen Teiles (imp. ligaminis) ist, weil es aus dem Wesen der Ehe sich ergibt, wornach sie nur zwischen einem Manne und einem Weibe bestehen kann, ein öffentliches trennendes Ehehindernis (c. 8 X de divortiis 4, 19. Conc. Trid. T. XXIV, can. 2 de sacram. matr.). Die Unkenntnis des Fortbestandes der früher eingegangenen Ehe schließt nur den Begriff des Verbrechens der Bigamie aus, nicht aber die Notwendigkeit der Trennung der zweiten Ehe, die doch bloße Scheinehe ist, und auch durch Bewilligung des anderen Eheteiles und Dispensation nicht rechtsbeständig werden kann, weil das Ehehindernis als auf göttlichem Rechte beruhend betrachtet werden muss (vgl. für das kath. K.R. insbesondere C. Trid. T. XXIV, can. 2 de sacr. matr.). Dass Päpste von diesem Hindernis dispensirt haben sollen, ist ebenso eine falsche Behauptung (vgl. Kutschker, Das Eherecht der kathol. Kirche, Bd. I, S. 199 fg.), wie Luthers dem Landgrafen Philipp von Hessen erteilter Gewissensrat, eine Doppelehe einzugehen (vgl. d. Art. Luther), niemals für die Doktrin oder Praxis der protestantischen Kirche maßgebend geworden ist. Die alttestamentlichen Beispiele von Polygamie, welche Luther irre leiteten, sind auch in c. 8 X cit. berücksichtigt, indem ihnen aber zugleich mit Recht, wenn auch nicht mit völlig genügender Begründung, alle Bedeutung für das christliche Eherecht abgesprochen wird.

Das Reichsgesetz bestimmt im § 34: Niemand darf eine neue Ehe schließen, bevor seine frühere Ehe aufgelöst, für ungültig oder für nichtig erklärt ist.

3) Die gleiche Gebundenheit, wie durch noch bestehende Ehe, findet das kanonische Recht im Empfang einer höheren Weihe und in dem bei dem Eintritt in einen von dem apostolischen Stul approbirten geistlichen Orden abgelegten feierlichen Gelübde der Keuschheit. Auch diese Gebundenheit ist also nach katholischem Kirchenrecht öffentliches trennendes Ehehindernis. Tit. Decr. qui clericus (4, 6) c. un. de voto in VI^to (3, 15) Conc. Trid. S. XXIV, can. 9 de sacr. matr. Die protestantische Kirche hat dieses Ehehindernis verworfen, und das Reichsgesetz im § 39 ihm stillschweigend jede bürgerliche Gültigkeit entzogen.

4) Die Verwandtschaft ist unbedingt notwendiges und also öffentliches trennendes Ehehindernis, wo durch den Vollzug der Ehe mit dem Bewusstsein von derselben das Verbrechen der Blutschande (des incestus) begangen würde. Die Bestimmungen des kanonischen Rechtes über dieses Ehehindernis beruhen im allgemeinen darauf, dass man das mosaische und das römische Recht hierüber zu einem Ganzen verschmolz, was zunächst zu der Auffassung des ersteren fürte, dass seine speziellen Verbote für alle Verwandtschaftsverhältnisse gleichen Grades gelten sollten, weil das R.R. nach Graden verbietet, wobei man dann überdies frühzeitig sich dazu neigte, die Ehe zwischen Blutsverwandten überhaupt durch Levit. 18, 6 als verboten zu betrachten, hierbei aber die doch unumgängliche Begrenzung wider auf eine Bestimmung des R.R. stützte, wornach (in gewissen Beziehungen) die Verwandtschaft nur bis zum 7. Grad berücksichtigt werden soll, indem man jedoch zugleich die römische Gradzälung missverstund und die Grade nach deutscher Art zälte. So kam es zu einer ungeheueren Ausdehnung dieses Ehehindernisses, die schon P. Innocenz III. als unhaltbar erkannte, aber doch nicht weiter aufhob, als dass sie fortwärend nur mittelst reichlichen Gebrauches der Dispensation aufrecht zu erhalten war. Die Verwandtschaftsgrade wurden bei den kirchlichen Verboten seit 1065 durchaus nach Generationen im deutschen Sinne (d. h. Geschlechtsfolgen, nicht wie im römischen: Zeugungsakten) berechnet, und es ist diese sog. kanonische Komputation von da an im Kirchenrecht immer beibehalten worden. Es werden nach derselben bei dem Verhältnis zwischen Seitenverwandten soviele Grade

der Verwandtschaft zwischen ihnen angenommen, als Zeugungsakte erforderlich waren, um die Abstammung des einen (und zwar bei ungleicher Seitenlinie des entfernteren) von dem stipes communis zu vermitteln, sodass nach kanonischer Komputation z. B. Geschwisterkinder (nach römischer Komputation im vierten Grade verwandt) im zweiten Grade gleicher Seitenlinie, Oheim und Nichte aber (nach R. Komputation im dritten Grade verwandt) im zweiten Grade ungleicher Seitenlinie (oder „im zweiten zum ersten Grade") mit einander verwandt sind.

Die in c. un. C. XXXV, qu. 1 mit Augustins Worten aufgestellte Begründung des Verwandschaftshindernisses durch den auf Vervielfältigung der Liebesbande zwischen den Menschen gerichteten göttlichen Willen ist wenigstens für seine weitere Ausdehnung über die unbedingt notwendigen Fälle hinaus einleuchtender und treffender, als jede andere. Für diese Hauptfälle liegt der ware Grund darin, dass die nahe Verwandtschaft, insbesondere die zwischen Eltern und Kindern und zwischen Geschwistern im engeren Sinne einerseits und die Ehe andererseits „von Gott in der Natur geschiedene Verhältnisse sind" (Stahls Rechtsphilosophie II, 1, § 70).

Wegen Blutsverwandtschaft ist im mosaischen Recht (Leviticus 18, 7 ff.; 20, 17 ff.; Deuteronom. 27, 23) ausdrücklich nur dem Manne die Ehe mit der Mutter, der (vollbürtigen oder halbbürtigen) Schwester, der Enkelin, der Vaters- und Mutter-Schwester verboten; nach römischem Recht sind die Ehen zwischen Ascendenten und Descendenten unbeschränkt, zwischen (vollbürtigen und halbbürtigen) Geschwistern und zwischen allen solchen Seitenverwandten verboten, die inter se parentum liberorumque loco sunt (wie wir sagen: zwischen welchen respectus parentelae besteht), d. h. wovon ein Teil unmittelbar von dem stipes communis erzeugt ist. Nach älterem Recht war auch die Ehe unter Geschwisterkindern verboten, und es wurde dieses Verbot durch christliche Kaiser unter dem Einfluss der diese Ehen verwerfenden Kirche vorübergehend erneuert; nach justinianischem Recht besteht es nicht. Nach mosaischem und R.R. ist es gleichgültig, ob die Verwandschaft eheliche oder außereheliche ist. Nach dem Dekretalenrecht, welches in dieser Beziehung das für die katholische Kirche noch geltende ist, sind (der Bestimmung Innocenz III. von 1215, c. 8 X de consanguin. et aff. 4, 14 gemäß) Ehen unter Seitenverwandten bis zum 4. Grad einschlüssig verboten. Nach einer Entscheidung Gregors IX. in c. 9 eod. genügt es für die Erlaubtheit der Ehe, dass auch nur ein Teil im 5. Grad vom stipes communis abstammt. Es wurde aber schon vor der Reformationszeit für Heiraten im vierten und dritten Grad (gleicher Seitenlinie wenigstens) one besondere Schwierigkeit dispensirt, wie schon aus der Bestimmung des Trid. L. XXIV, cap. 5: in secundo gradu nunquam dispensetur, nisi inter magnos principes et ob publicam causam erhellt.

Mit Rücksicht auf die durch Rezeption feststehende allgemeine Geltung des kanonischen Rechts, zugleich aber auch auf diese Dispensationspraxis haben die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jarhunderts meist das Ehehindernis wegen Konsanguinität bis zum dritten Grad der ungleichen Seitenlinie fortbestehen lassen. Da protestantischerseits von Anfang an im allgemeinen die Verdrängung des römischen Rechts in Beziehung auf das Verwandtschaftshindernis durch das kanonische — dessen Ausdehnung desselben man entschieden missbilligte — beklagt worden war, so nimmt man gewönlich an, als subsidiäres gemeines protestantisches Kirchenrecht hinsichtlich dieses Ehehindernisses sei zu betrachten, was das neueste RR. darüber enthält. Es dürften aber doch auch die Ehen unter Geschwisterkindern als nach gemeinem protestantischen Kirchenrecht verboten zu betrachten sein, da sie stets in Übereinstimmung mit der alten Kirche von der überwiegenden Mehrzal der protestantischen Theologen und Kanonisten gemissbilligt wurden.

Wegen Schwägerschaft ist im mosaischen Recht ausdrücklich verboten die Ehe mit der Stiefmutter, mit dem Weibe des Vaters-Bruders, mit der Schwiegertochter, mit dem Weibe des Bruders, mit der Stieftochter und Stiefenkelin; die Schwester der Frau soll nur nicht geheiratet werden dürfen neben ihr, weil

sie noch lebt (indem an sich die Polygamie nicht verboten war). Die Ehe mit der Witwe des one Kinder verstorbenen Bruders war geboten (s. g. Leviratsehe, Deuteronom. 25, 5). Nach römischem Recht ist die Affinität, d. h. das Verhältnis zwischen einem Ehegatten und den Blutsverwandten des andern in der geraden Linie unbeschränkt Ehehindernis. Die Ehe mit Geschwistern eines verstorbenen Ehegatten wurde erst durch Gesetze christlicher Kaiser verboten. Honestatis causa galt schon durch das ältere Recht auch die Quasiaffinität zwischen einem Verlobten und den Blutsverwandten des anderen Teils in gerader Linie, sowie zwischen den ehemaligen Gatten von Stiefkindern oder Stiefeltern und diesen, sowie zwischen einem Mann und der Tochter seiner geschiedenen Frau aus zweiter Ehe (L. 12 § 1—3, L. 14 § ult., L. 15 D. de Ritu Nupt. 23, 1) als Ehehindernis. Wirkliche Affinität begründet nach RR. nur die rechtsgültige Ehe (one Rücksicht auf geschlechtlichen Vollzug); mit dieser hört sie auf, wirkt aber gerade als Ehehindernis noch fort. Außereheliche Geschlechtsvereinigung ist im allgemeinen kein Hindernis für die Ehe des einen Teils mit Verwandten des andern; nur die Sklavenehe (L. 14 § 3 D. cod.) und der Konkubinat (L. 4. C. cod.) bewirkt in änlicher Weise ehehindernde Affinität, wie die (eigentliche) Ehe.

Das kanonische Recht leitete das Ehehindernis der Affinität nicht sowol aus der Ehe, als aus der durch die copula carnalis bewirkten unitas carnis ab, und dehnte es in diesem Sinn ebensoweit aus, als das Ehehindernis der Blutsverwandtschaft, ja selbst auf Ehen zwischen Blutsverwandten des Mannes und Kindern der Frau aus zweiter Ehe; es wurde sogar die affinitas secundi generis, zwischen einem Gatten und affines (primi generis) des anderen (mit Verallgemeinerung des oben gedachten römischrechtlichen Verbotes der Ehe mit der Witwe des Stiefsones u. s. f.), ja selbst in gewissen Fällen eine affinitas tertii generis (das Verhältnis zu affines sec. gen. des anderen Eheteiles) als ehehindernd betrachtet. Auch glaubte man Ehen wegen affinitas superveniens (nämlich mit dem anderen Eheteile entstehend durch die mit einer demselben blutsverwandten Person wärend der Ehe verübten fleischlichen Vermischung) auflösen zu müssen. Innocenz III. hob in dem angefürten Gesetz von 1215 die Verbote der Ehen in secundo et tertio genere affinitatis, sowie zwischen Verwandten des Mannes und zweitehelichen Kindern der Frau vollständig auf und beschränkte auch das Verbot wegen affinitas primi g. auf den vierten Grad c. 8 X h. t. Auch entschied er, daß die affinitas illegitima superveniens nur den gekränkten Teil zur Verweigerung der ehelichen Pflicht berechtigen solle (c. 6. 10 X de eo, qui cogn. 4, 13). Auch dem Verbot des RR. wegen Quasiaffinität aus dem Verlöbnis war unter dem Namen des impedimentum justitiae publicae honestatis der gleiche Umfang mit dem der eigentlichen Affinität gegeben worden. Das tridentinische Konzil beschränkte das Hindernis der illegitima affinitas (antecedens) auf den zweiten, das der publica honestas auf den ersten Grad (Sess. XXIV. c. 3. 4 de ref. matr.), wodurch aber nicht auch die Ausdehnung des Hindernisses der Affinität ex matrimonio rato non consummato, obwol es ebenfalls nur imp. publicae honestatis ist, auf den vierten Grad für aufgehoben gilt (vgl. Schulte, Eherecht § 24).

Die altprotestantische Kirchengesetzgebung, Doktrin und Praxis eignete sich den kanonischen Begriff des Affinitätshindernisses und im allgemeinen auch die daraus im kanonischen Recht gezogenen Folgerungen an, so daß die Ehe wegen legitimer und illegitimer Affinität in gleichem Umfang für verboten galt, wie wegen Konsanguinität, woneben auch die römischrechtlichen Verbote wegen Quasiaffinität, selbst soweit sie Innocenz III. durch die absolute Aufhebung des Hindernisses der aff. secundi gen. beseitigt hatte, — zuweilen sogar mit Erweiterungen — Beachtung fanden. Als anfänglich subsidiäres und schließlich allgemein geltendes gemeines Kirchenrecht der Protestanten dürfen für das Affinitätshindernis wol durchaus die Vorschriften des neuesten RR. angesehen werden, doch so, daß in gerader Linie zwischen illegitima und legitima affinitas, wo erstere erweislich ist, kein Unterschied zu machen ist. Zur Verheiratung mit Geschwistern des anderen verstorbenen Eheteils wurde in neuerer Zeit meist one Schwierigkeit Dispensation erteilt.

Unter nachgebildeter oder künstlicher Verwandtschaft versteht man die legalis und spiritualis cognatio.

Jene, die Adoptivverwandtschaft, ist nach RR. Hindernis für alle Ehen, welche nach demselben verboten wären, wenn die aus der Adoption entstehende Agnation natürliche Verwandtschaft wäre, in der geraden Linie auch noch nach erfolgter Emanzipation. Das kanonische Recht hat sie als öffentliches trennendes Ehehindernis anerkannt, one besondere neue Bestimmungen über ihren Umfang zu treffen, und das kanonische Recht ist hinsichtlich dieses Hindernisses von der protestantischen Kirche einfach beibehalten worden.

Das Ehehindernis der geistlichen Verwandtschaft wurzelt in Justinians L. 26 C. de nupt. 5, 4 welche die Ehe zwischen dem Paten und dem Täufling verbot. Im mittelalterlichen kanonischen Recht hat es eine ungemessene Ausdehnung erfaren. Nach den Beschlüssen des Conc. Trid. (Sess. XXIV c. 2 de ref. matr.) ist wegen geistlicher Verwandtschaft nur noch die Ehe zwischen dem Taufenden oder Konfirmirenden und den Paten einerseits und dem Täufling oder Firmling und dessen Eltern andererseits verboten. Evangelische KOO. haben zum teil noch die Ehen zwischen Paten und Täufling verboten; nach dem neueren protestantischen Kirchenrecht wird keinerlei geistliche Verwandtschaft mehr als Ehehindernis anerkannt.

Durch § 33 des Reichsgesetzes ist die Ehe verboten 1) zwischen Verwandten in auf- und absteigender Linie, 2) zwischen voll- und halbbürtigen Geschwistern, 3) zwischen Stiefeltern und Stiefkindern, Schwiegereltern und Schwiegerkindern jeden Grades, one Unterschied, ob das Verwandtschafts- oder Schwägerschaftsverhältnis auf ehelicher oder außerehelicher Geburt beruht, und ob die Ehe, durch welche die Stief- oder Schwiegerverbindung begründet wird, noch besteht oder nicht, 4) zwischen Personen, deren eine die andere an Kindesstatt angenommen hat, so lange dieses Rechtsverhältnis besteht.

(Aus der Litteratur über das Verwandtschaftshindernis sind hervorzuheben: Schlegel, Krit. u. syst. Darstellung der verbotenen Grade u. s. w. 1802; Heinr. Thiersch, Das Verbot der Ehe innerhalb der nahen Verwandtschaft nach den Grundsätzen der h. Schrift und der christl. Kirche 1869; Huschke, Die Lehre von den verbotenen Verwandtschaftsgraden 1877.)

5) Die Religionsverschiedenheit (cultus disparitas) ist zu einem öffentlichen trennenden Ehehindernisse nicht durch ein Kirchengesetz, wol aber durch ein allgemeines kirchliches Gewonheitsrecht geworden, und als solches auch in der protestantischen Kirche anerkannt geblieben, obgleich es Luther widerholt (in der Schrift de captivitate babylonica, Opera lat., Francof. 1868, T. V, p. 68; in der Predigt vom ehel. Leben, Erl. Ausg., Bd. 20, S. 65, 2. Aufl. 16, 515 ff.) — zum teil den Unterschied zwischen der Eingehung und der Fortsetzung einer Ehe zwischen Christen und Nichtchristen übersehend, zum teil einseitig die Weltlichkeit der Ehe betonend — gemißbilligt hat. (Vgl. hierüber Scheurl, Kirchenr. Abhandlungen S. 521 ff.). Durch § 39 des Reichsgesetzes ist die Religionsverschiedenheit stillschweigend als bürgerliches Ehehindernis aufgehoben; als Hindernis der kirchlichen Trauung ist sie fortwärend zu behandeln, wie dies auch die meisten neueren landeskirchlichen Verordnungen ausdrücklich festgestellt haben. Luther selbst setzte unzweifelhaft voraus, dass Ehen zwischen Christen und Nichtchristen one kirchliche Feierlichkeit geschlossen würden. Die Kirche kann einen Ehebund nicht weihen und segnen, bei welchem es von einem ihrer Glieder als etwas für die innigste Lebensgemeinschaft Gleichgüliges angesehen wird, ob der andere Teil gleich ihm sich zu Christo bekennt oder nicht. Die bloße Verschiedenheit des christlichen Bekenntnisses dagegen wird selbst von der katholischen Kirche nur als ein aufschiebendes Ehehindernis angesehen; hievon wird weiter unten bei den „gemischten Ehen“ im e. S. d. W. besonders die Rede sein.

6) Das Gebrechen der physischen Unfähigkeit zum Vollzug der Ehe durch geschlechtliche Vereinigung (impotentia coëundi) ist nach kanonischem Recht (Tit. Decr. de frigidis et maleficiatis et impot. coëundi 4, 15) trennendes Privathindernis, indem es, wenn es sich als vom Anfang der Ehe an vorhandenes

und unheilbares (oder doch nur durch eine lebensgefärliche Operation heilbares c. 6 h. t.) herausstellt, den andern Teil berechtigt, auf Ungültigkeitserklärung der Ehe anzutragen. Ursprünglich wurde es als Berechtigungsgrund für Auflösung der durch Sponsalien begründeten, aber wegen solcher Unfähigkeit unvollzogen gebliebenen Ehe behandelt. (S. Scheurl, Eheschließungsrecht S. 48 fg.) Erst nachdem es entschieden Rechtens geworden war, dass die Ehe durch sponsalia de praesenti als unauflösliches, wenigstens nur noch bis zur Konsummation durch feierliches Keuschheitsgelübde auflösliches Rechtsverhältnis geschlossen werde, trat an die Stelle dieser Behandlung der Impotenz jene andere derselben als trennenden Privat-Ehehindernisses. Der Beweis desselben kann nicht durch Geständnis des belangten Eheteils, sondern nur durch ein auf Augenschein oder Experimente gestütztes sachverständiges Gutachten gefürt werden. Ergibt sich auf diesem Wege nicht volle Gewissheit, so verlangt das kanonische Recht (an eine Bestimmung des römischen Rechts anknüpfend, wornach die Ehescheidung one Vermögensnachteile stattfinden sollte, wenn die Ehe wärend dreijäriger Dauer wegen Impotenz des Mannes nicht vollzogen werden konnte Nov. 22 c. 6) noch eine dreijärige Probezeit (die aber nach der Praxis mit dem sie anordnenden richterlichen Dekret beginnen soll). Wird nach deren Ablauf auf dem Annullationsantrag beharrt, so muss von dem klagenden Eheteil, und wenn der andere dessen Behauptung zugesteht, auch von diesem (weil das Geständnis eine Kollusion in sich schließen könnte) mit je sieben Verwandten oder Nachbarn als Eideshelfern (cum septima manu propinquorum vel vicinorum) eidlich erhärtet werden, dass die geschlechtliche Vereinigung nicht habe bewirkt werden können. Derselbe Eid ist auch erforderlich, aber andererseits one weitere Probezeit genügend, wenn das Gutachten der Sachverständigen sich entschieden, aber bloß auf innere Merkmale hin, für das Dasein der Impotenz ausspricht. In das gemeine protestantische Kirchenrecht sind diese Bestimmungen im ganzen (mit Ausschluss der die Eideshelfer betreffenden) übergegangen.

In der katholischen Kirche ist es jetzt wenigstens die herrschende Ansicht, es sei für die Wirksamkeit dieses Ehehindernisses gleichgültig, ob sein Dasein dem anderen Teil bei Eingehung der Ehe bekannt gewesen sei, oder nicht, wärend die protestantische Doktrin und Praxis immer daran festzuhalten pflegte, es könne Ehetrennung wegen Impotenz von dem gesunden Teil nur unter der Bedingung begehrt werden, dass er one Kenntnis von diesem Gebrechen des anderen Teils die Ehe geschlossen habe. Es spricht dafür auch c. 4 X h. t.; es ist eine sehr gezwungene Auslegung dieser Dekretale, wornach sie unter jener Voraussetzung nur zu einer ermanenden Aufforderung an den klagenden Teil anweisen soll, die Ehe als Geschwisterehe fortzusetzen, (wozu evangelische Kirchenordnungen auch anweisen, wo die Ehe one Kenntnis des Impediments eingegangen worden ist). Eben weil, wo es an den physischen Bedingungen für die geschlechtliche Vereinigung fehlt, auch one diese die höher stehenden sittlichen Zwecke der Ehe erfüllt werden können, sollte eine bei Bekanntschaft mit diesem Mangel mit voller Überlegung eingegangene Ehe als unauflöslich betrachtet werden.

Nur wenn, wie gewönlich bei der durch Verstümmelung (Kastration) bewirkten Impotenz diese notorisch ist und deshalb die Ehe zu einem öffentlichen Ärgernis gereichen kann, erscheint es sogar als passend, sie als öffentliches trennendes Ehehindernis zu behandeln, wie dieses ein Motu proprio des P. Sixtus V. v. 1587 (Leipz. Ausg. des Conc. Trid. v. 1853 p. 555 sq.) ausdrücklich vorgeschrieben hat, womit auch die — hievon natürlich unabhängige — gemeinrechtliche Doktrin der Protestanten übereinstimmt. Selbstverständlich soll auch, wo wegen sonstiger absoluter Impotenz eine Ehe aufgehoben worden ist, der Impotente nicht zur Schließung einer neuen Ehe zugelassen werden.

Nach dem Reichsgesetz § 39 ist Impotenz in keinem Fall bürgerliches Ehehindernis. Doch steht dieser § nicht im Weg, dass nach § 36 Abs. 2 wegen anfänglicher Unbekanntschaft mit der Impotenz des anderen Teils auf Ungültigkeitserklärung der Ehe angetragen werde, sofern nach dem anzuwendenden Recht der

Irrtum, mit welchem die Ehe bei Unkenntnis dieses Mangels geschlossen worden, als ein wesentlicher zu betrachten ist.

7) Ehebruch (impedimentum „criminis“) ist nach dem neuesten kanonischen Recht ein öffentliches trennendes Ehehindernis relativer Art, d. h. für die Ehe mit der des Ehebruches mitschuldigen Person, also für eine zwischen den Coadultern nach dem Tode des gekränkten Eheteils einzugehende Ehe, wenn einer der beiden erschwerenden Umstände hinzugetreten ist, entweder, dass sich für den Fall dieses Todes die Ehebrecher die Ehe versprochen, wol gar, one ihn zu erwarten eine Ehe faktisch schon geschlossen haben, oder dass auch nur einer der beiden Ehebrecher dem gekränkten Eheteil mit Erfolg nach dem Leben gestrebt hat. (T. Decr. de eo qui duxit in matr., quam polluit per adult. 4, 7). Gemeinsame Tödtung eines Eheteils von Seiten des anderen und einer dritten Person, deren Ehelichung dadurch ermöglicht werden soll, ist selbständiges Hindernis für diese Ehe, wenn auch deren Ermöglichung bei der Tat nur von dem einen Teil beabsichtigt war. C. 1 X de conv. infid. (3, 33). Nach älterem Recht hatte auch der Ehebruch als selbständiges Ehehindernis gegolten; nur die Dispensation davon sollte durch einen der bezeichneten Nebenumstände ausgeschlossen werden. Das neueste kanonische Recht hierüber ist auch gemeines protestantisches Kirchenrecht geworden, obgleich Luther eingewendet hatte: „Laster und Sünde soll man strafen, aber mit anderer Strafe, nicht mit Eheverbieten“.

Als aufschiebendes Ehehindernis wurde früher in der protestantischen kirchlichen Praxis selbst der einfache Ehebruch häufig insofern behandelt, als — auch abgesehen von dem in einem Scheidungserkenntnisse ausgesprochenen Verbote der Widerverheiratung — für die Trauung einer sich wider verheiratenden Person, von der kund geworden, dass sie Ehebruch verübt habe, besondere Konsistorialgenehmigung gefordert, und diese auch wol nur nach übernommener öffentlicher Kirchenbuße gewärt wurde. (Richter, KR. § 278).

Nach § 33, 3, 5 des Reichsgesetzes ist die Ehe zwischen einem wegen Ehebruchs Geschiedenen und seinem Mitschuldigen verboten; doch soll Dispensation zulässig sein. Das württembergische Kirchengesetz vom 23. Nov. 1876 verlangt für die Trauung in diesem Falle besondere kirchliche Dispensation durch den Landesherrn nach Anhörung der evang. Oberkirchenbehörde.

Die folgenden kirchenrechtlichen Ehehindernisse beruhen teils an sich, teils ihrer bestimmten Wirksamkeit nach auf den Begriffen von der zur Entstehung der Ehe erforderlichen und beziehungsweise hinreichenden Willensübereinstimmung, wovon die Kirche stets und allgemein oder auf verschiedenen Entwicklungsstufen in verschiedener Art sich leiten ließ.

8) Das Ehehindernis des Zwangs folgt aus dem stets festgehaltenen Erfordernis freier beiderseitiger Einwilligung in die Ehe. Weil er als kompulsiver die wirkliche Einwilligung nicht ausschließt, — „coactus volui“ — und die anfänglich nur durch Furcht überwältigte Abneigung dauernder Geneigtheit weichen kann, behandelt das kanonische Recht den Zwang nur als trennendes Privathindernis und auch als solches nur unter der Voraussetzung, dass er auch nach dem Civilrecht ein Rechtsgeschäft ungültig machen würde, sodass namentlich die zur Erzwingung der Einwilligung erregte Furcht ein metus, qui in constantem virum cadere potest, sein muss. C. 14, 28 X de sponsal. (4, 1). Gleichgültig ist es, ob der Zwang von dem, mit welchem die Ehe geschlossen wurde, ausgegangen ist, oder von irgend einem andern. Insofern kann auch elterlicher Zwang trennendes Ehehindernis sein; nur der bloße metus reverentialis hindert die Rechtsbeständigkeit der Einwilligung nicht. Gehoben wird das Ehehindernis des Zwanges durch anderthalbjäriges freiwilliges Zusammenwonen. C. 21 de sponsal. (4, 1).

9) Die Behandlung des Irrtums in der Person als bloßen (trennenden) Privatimpediments, gleich dem (kompulsiven) Zwang, der den Konsens nur auf fehlerhafte Art bewirkt, wärend doch jener Irrtum an sich die Wirklichkeit des Konsenses völlig ausschließt, wird durch die Möglichkeit seines nachmaligen stillschweigenden Zustandekommens gerechtfertigt. Scheinbar ist der Irrtum in

der Person bloßer Irrtum über eine Eigenschaft derselben, wenn die Person, für welche diejenige gehalten wird, der die irrende Person die Einwilligung tatsächlich erklärt, dieser nur vermöge jener Eigenschaft, die zugleich eine ihr allein zukommende ist, bekannt war (error qualitatis in errorem personae redundans), wie wenn z. B. jemand, um es mit den Worten des Thomas Aquinas (Sent. t. IV, dist. 30 qu. 1, art. 2) auszudrücken, directe intendit consentire in filium regis, quicunque sit ille, und dann alius praesentabatur illi, quam filius regis. Es ist also damit, dass in der Doktrin und Praxis der katholischen Kirche dieser Irrtum als ehehindernd anerkannt wird, vereinbar die Weigerung derselben, irgend einen Irrtum, der wirklich bloß Irrtum über eine Eigenschaft der Person ist, als ehehindernd gelten zu lassen. Dass der Irrtum über den Stand (conditio) der Person nach kanonischem Recht als trennendes Privat-Ehehindernis gilt, wenn er darin besteht, dass eine Person, die conditionis servilis ist, für eine Person freien Standes gehalten wird, beruht nur darauf, dass dabei Ungültigkeit der Ehe nach dem bürgerlichen Recht vorausgesetzt wird, die aber vor dem kirchlichen Forum nur dann soll geltend gemacht werden dürfen, wenn der freien Person bei der Eingehung der Ehe mit der unfreien deren servilis conditio unbekannt war. (S. C. XXIX qu. 1 u. 2 und vgl. dazu Schulte, Eherecht § 19).

Einzelne evangelische Kirchenordnungen des 16. Jarh. lassen die mangelnde Virginität insbesondere die gegenwärtige Schwangerschaft der Braut von einem dritten (im Anschluss an das mosaische Recht), auch wol unheilbare ansteckende Krankheit als Eigenschaften gelten, worüber der Irrtum bei Eingehung der Ehe zum Antrag auf Annullation derselben berechtige, (Genfer Ordonnanzen v. 1541, Mecklenb. Kons. O. v. 1570, Brandenb. v. 1573, Preuß. v. 1584) und die neuere protestantische Doktrin und Praxis neigt dazu, jedem das eheliche Verhältnis seinem Wesen nach in änlichem Grade berürenden physischen oder moralischen Gebrechen jene Wirkung beizulegen. (Richter, KR. § 270).

Soweit die Tatsache des Irrtums als ehehindernd gilt, ist es gleichgültig, ob er betrüglich verursacht bzw. benützt worden ist oder nicht. Als selbständiges Ehehindernis ist der Betrug weder von dem kanonischen, noch dem gemeinen protestantischen Kirchenrecht anerkannt. Die entgegengesetzte Meinung, so oft sie auch mit sehr verschiedenartiger Begründung und Begrenzung (s. bes. Bartels, Ehe u. Verlöbnis, S. 109 ff.) ausgesprochen, auch hie und da in der Praxis befolgt und in Partikulargesetzgebungen übergegangen ist, wurde nie communis opinio. Offenbar irrig ist die Berufung dafür auf c. 26 de spons., worin von einem Betrug die Rede ist, der die Erklärung des Betrügers als eine Eheeinwilligungserklärung erscheinen ließ, one dass sie es wirklich war. („Te Joannes desponsat“ war keine Konsenserklärung, weil der Erklärende nicht Johannes hieß.)

10) Indem das neuere kanonische Recht die Ehe schlechthin durch sponsalia de praesenti entstehen läßt, erkennt es auch die Möglichkeit einer bedingten Entstehung derselben durch eine bedingte desponsatio de praesenti an, und läßt dann folgerichtig die Defizienz der beigefügten Bedingung als trennendes Privat-Ehehindernis gelten (Tit. Decr. de condicionib. appositis in desponsatione 4, 5), und zwar so, dass auch die Gewissheit des Nichtdaseins einer Tatsache, welche durch eine willkürliche, aber honesta condicio in praesens oder praeteritum collata zur Bedingung der Gültigkeit der desponsatio de praesenti gemacht worden ist, zum Antrag auf Annullation der faktisch bestehenden Ehe berechtigen soll.

Nur eine unmögliche oder unsittliche Bedingung soll als nicht beigefügt betrachtet werden, dagegen eine dem Wesen der Ehe widerstreitende Nebenbestimmung der desponsatio de praesenti diese selbst nichtig machen.

Nach dem neueren katholischen Kirchenrecht kann sogar durch bischöfliche Erlaubnis der Pfarrer ermächtigt werden, die nach dem Tridentinum vor ihm abzugebende Konsenserklärung unter Beifügung einer ehrbaren Bedingung entgegenzunehmen, und soll auch dann die Defizienz der Bedingung als trennendes Privat-Ehehindernis wirken. (Vgl. G. J. Phillips in Doves Zeitschrift, Bd. V, 370 ff. u. 415 ff. u. Scheurl, ebendas., Bd. XIV, Nr. 9.)

Für das protestantische Kirchenrecht fällt dieses Ehehindernis weg, weil die

protestantische Kirche für die Trauung immer eine unbedingte Bejahung der Traufragen forderte, und auch so lange sie die Ehe schon durch öffentliches Verlöbnis entstehen ließ, hiefür Unbedingtheit desselben voraussetzte.

Die bürgerliche Geltung des impedimentum deficientis condicionis ist durch die Vorschriften des Reichsgesetzes über die Form der Eheschließung vollkommen ausgeschlossen.

11) Mit dem Problem, wie und in welchem Umfang der Mangel elterlicher Einwilligung als Ehehindernis zu behandeln sei, ist die vorreformatorische Kirche zu leicht fertig geworden, wärend die aus der Reformation hervorgegangenen Kirchengemeinschaften es mit großem Ernst angriffen, one aber zu einer sicheren und übereinstimmenden Lösung desselben zu gelangen.

Das römische Recht machte die Rechtsgültigkeit der Eheschließung von Kindern in väterlicher Gewalt von der vorausgehenden Einwilligung des Trägers derselben abhängig. Die deutschen Volksrechte forderten für das Zustandekommen von Ehen aller im Mundium stehenden Personen Verlobung und Übergabe (Trauung) derselben — mit ihrer Einwilligung — von seiten der Verwandten (parentes), welchen dieses zustund. Obgleich aber die Kirche in ihren Vorschriften über die gehörige Eingehung der Ehe jenen weltlichen Rechtsvorschriften — übrigens mit besonderer Betonung des elterlichen Rechts — sich anschloss, so fürte sie doch die zunehmende Hervorhebung der sakramentalen Bedeutung der Ehe frühzeitig dazu, die Unabhängigkeit ihrer Unauflöslichkeit von dem Hinzukommen der elterlichen Einwilligung zu dem hiefür als genügend erachteten Konsens der Eheschließenden selbst zu behaupten, was dann besonders in Verbindung mit der Anerkennung der clandestina matrimonia und mit dem Grundsatz, dass jedes Verlöbnis schon durch die copula carnalis zur Ehe werde, nur allzusehr den Ausspruch des Anhangs zu den Schmalkaldischen Artikeln als begründet erscheinen läßt: „Es ist unrecht, dass insgemein alle Heirat, so heimlich und mit Betrug, one der Eltern Vorwissen und Bewilligung geschehen, gelten und kräftig sein sollen".

Die katholische Kirche hat gleichwol dabei beharrt, den Mangel der elterlichen Einwilligung unter allen Umständen nur als aufschiebendes Ehehindernis gelten zu lassen, und sich zur Steuerung seiner Nichtbeobachtung als solchen auf den ungenügenden oben angefürten tridentinischen Beschluss über die Form der Eheschließung beschränkt, der zugleich die Behauptung ausdrücklich verdammt, dass zur Gültigkeit der Ehe elterliche Einwilligung erforderlich sei. Es gehen sogar katholische Kirchenrechtslehrer (wie z. B. Schulte, Eherecht S. 323 f.) so weit, zu verneinen, dass der Mangel elterlicher Einwilligung auch nur ein eigentliches aufschiebendes Ehehindernis sei; es sei von der Eheschließung one elterliche Einwilligung lediglich abzuraten.

Protestantischerseits ist die Eingehung von Ehen one elterliche Einwilligung schon dadurch kräftiger verhindert worden, dass man allgemein die Geltung der Verlöbnisse von der elterlichen Einwilligung abhängig machte, und dass frühzeitig die Volkssitte, endlich auch das Recht, die Trauung als notwendige Eheschließungsform betrachtete, stets aber der Mangel elterlicher Einwilligung mit aller Entschiedenheit als aufschiebendes Ehehindernis behandelt wurde.

Nur war man auch hiefür nicht darüber einig, ob auch großjärige (oder auch über ein etwas niedrigeres Alter hinausgeschrittene) Kinder der elterlichen Einwilligung bedürfen, und ließ man jedenfalls eherichterliche Supplirung der grundlos verweigerten elterlichen, bzw. großelterlichen Einwilligung zu. Häufig wurde ausdrücklich auch bei den unter Vormundschaft stehenden Einwilligung der Vormünder gefordert. Nie aber wurde diesen, und nicht immer den Eltern oder Großeltern das Recht eingeräumt, auf Annullation der one ihre Einwilligung geschlossenen Ehen anzutragen, sondern zuweilen ihnen statt dessen nur das Recht zugesprochen, die Kinder deshalb zu enterben, oder diese mit sonstigen Strafen belegt (Richter, KR. § 272).

Das Reichsgesetz bestimmt im § 29: Eheliche Kinder bedürfen zur Eheschließung, so lange der Son das 25., die Tochter das 24. Lebensjar nicht vol-

lendet hat, der Einwilligung des Vaters, nach dem Tode des Vaters der Einwilligung der Mutter und, wenn sie minderjärig sind, auch des Vormundes. Sind beide Eltern verstorben, so bedürfen Minderjärige der Einwilligung des Vormundes. Dem Tode des Vaters oder der Mutter steht es gleich, wenn dieselben zur Abgabe einer Erklärung dauernd außer Stande sind, oder ihr Aufenthalt unbekannt ist. Eine Einwilligung des Vormundes ist für diejenigen Minderjärigen nicht erforderlich, welche nach Landesrecht einer Vormundschaft nicht unterliegen. Inwiefern die Wirksamkeit einer Vormundschaftsbehörde oder eines Familienrates stattfindet, bestimmt sich nach Landesrecht. § 30: Auf uneheliche Kinder finden die für vaterlose eheliche Kinder gegebenen Bestimmungen Anwendung. § 31: Bei angenommenen Kindern tritt an Stelle des Vaters derjenige, welcher an Kindesstatt angenommen hat, außer wo durch Annahme an Kindesstatt die Rechte der väterlichen Gewalt nicht begründet werden können. § 32: Im Falle der Versagung der Einwilligung zur Eheschließung steht großjärigen Kindern die Klage auf richterliche Ergänzung zu. — Im § 33 bestimmt dasselbe Gesetz: Die Vorschriften, welche die Ehe der Militärpersonen, der Landesbeamten und der Ausländer von einer Erlaubnis abhängig machen, werden nicht berürt. Auf die Rechtsgültigkeit der geschlossenen Ehe ist dieser Mangel one Einfluſs. Von kirchlicher Seite muſste es stets gemiſsbilligt werden, wenn Partikulargesetze den Mangel einer derartigen Erlaubnis als trennendes Ehehindernis behandelten.

12) Weil im neuesten katholischen und gemeinen protestantischen Kirchenrecht auf die Entfürung fast nur die Grundsätze dieser Rechte über den Zwang bzw. den Mangel elterlicher Einwilligung Anwendung finden, ist von derselben, die früher zuweilen als selbständiges öffentliches trennendes Ehehindernis galt, erst hier zu reden.

Nämlich nach mancherlei, zum teil durch das weltliche Recht bedingten Schwankungen der kirchlichen Gesetzgebung und Praxis entschied P. Innocenz III. (c. 7 X de raptorib. 5, 17), daſs, wenn eine gewaltsam Entfürte nachmals frei einwillige, die Ehe, sofern kein anderes Hindernis im Wege stehe, gültig sein solle. Genauere Bestimmung aber traf hierüber das Conc. Trid. Sess. XXIV, c. 6 de reform. matr. dahin, daſs zwar, so lange die Entfürte in der Gewalt des Entfürers sei, die Ehe nicht gelte, wenn sie aber, von ihm getrennt, und an einen freien und sicheren Ort gebracht, einwillige, ihn zum Manne zu haben, er sie behalten dürfe, und nur sonst mit seinen Helfershelfern bestraft werden, auch sie anständig nach richterlichem Ermessen dotiren solle.

Das gemeine protestantische Kirchenrecht nimmt nebenbei besondere Rücksicht auf die Verletzung des elterlichen Rechts, wie sie auch bei einer mit Einwilligung der Frauensperson vollzogenen Entfürung stattfinden kann. Jedenfalls fordert es daher auch bei der gewaltsamen Entfürung zur Hebung des Impediments des Zwanges noch die elterliche Einwilligung, soweit es von dieser überhaupt den Rechtsbestand der Ehe abhängen läſst. (Richter, KR. § 271.)

Nach dem Reichsgesetz ist eine Eheschließung, deren Gültigkeit wegen Entfürung angefochten werden könnte, kaum mehr denkbar; es würde eine in der von diesem Gesetz vorgeschriebenen Form nach vorgängiger Entfürung geschlossene Ehe wol ausnahmslos auch nach den eben angegebenen Bestimmungen des beiderseitigen Kirchenrechts — die sonstigen Erfordernisse der Gültigkeit vorausgesetzt — als gültig anzuerkennen sein.

Immer bloß aufschiebende kirchenrechtliche Ehehindernisse sind endlich folgende.

13) Das der geschlossenen Zeit (tempus clausum) d. h. der Advents- und Fastenzeit, in welcher nach alter kirchlicher Sitte Eheschließungen überhaupt, nach der Bestimmung des Conc. Trid. aber (Sess. XXIV, c. 10 de reform. matr. vgl mit decl. Congr. 114) nur Hochzeitsfeierlichkeiten als unstatthaft gelten, was auch bei den Protestanten (mit Modifikationen im einzelnen) Rechtens blieb.

14) Über das Hindernis der Trauerzeit s. unten bei der zweiten Ehe.

15) Das vetitum oder interdictum ecclesiae, d. h. das von einer Kirchenbehörde wegen Verdachtes des Vorhandenseins eines trennenden Ehehindernisses

oder eines Einspruchs erlassene provisorische Verbot der Eheschließung hindert nicht den Rechtsbestand der mit seiner Übertretung erfolgten, an sich gültigen Eheschließung, obwol es diese natürlich unerlaubt, bzw. kirchlich strafbar macht, so lange es nicht aufgehoben ist. Tit. Decr. de matr. contra interd. eccl. IV, 16.

Eben diese Wirkung haben

16) das Verlöbnis im e. S. (s. unten bei diesem) und

17) nach katholischem Kirchenrecht das einfache Keuschheits-Gelübde C. un. in VIto de voto (3, 13).

Die Hebung von Ehehindernissen tritt von selbst ein, wo diese auf vorübergehenden Gründen beruhen, one dass jedoch hiedurch eine zuvor wegen des Hindernisses ungültig eingegangene Ehe gültig wird. Privathindernisse, welche auf mangelnder oder mangelhafter Einwilligung beruhen, können nur durch nachträgliche mangellose Einwilligung der Beteiligten gehoben werden. Hiezu fordert aber die römische Praxis, damit die Ehe rechtsbeständig werde, renovatio consensus in der tridentinischen Form, wo diese eingefürt ist, es müsste denn das Ehehindernis geheim geblieben sein.

Öffentliche Ehehindernisse, welche nicht von selbst sich zu heben vermögen, können nur durch Dispensationen gehoben werden, auch dieses ist aber nur bei denjenigen möglich, welche nicht als in göttlichem Recht begründet angesehen werden. Es gelten deshalb in der römischen Praxis als absolut indispensabel das Ehehindernis des bestehenden Ehebandes und der Verwandtschaft in der geraden Linie und dem ersten gleichen Grad der Seitenlinie; dagegen nur als fast indispensabel die Hindernisse der cultus disparitas, der eigentlichen Affinität in gerader Linie und des öffentlich bekannt gewordenen crimen ex occisione conjugis cum adulterio. Durch can. 3 Conc. Trid. Sess. XXIV de sacramento matrim. ist ausdrücklich die Behauptung verworfen, dass die Kirche nicht auch in einigen im Leviticus ausgedrückten Graden der Konsanguinität und Affinität dispensiren könne.

In der evangelischen Kirche wurden früher alle mosaischen Verwandtschaftsverbote, meist überdies in generalisirender Ausdehnung für indispensabel gehalten, nur mit Ausnahme des die Ehe mit der Witwe des Bruders betreffenden, weil davon das Gesetz selbst gewissermaßen vermöge der s. g. Leviratsehe dispensire. In neuerer Zeit ist es auch in der evangelischen Kirche zur herrschenden Ansicht geworden, dass nur das Hindernis der Verwandtschaft in gerader Linie (aber mit Einschluss der Affinität) und der Blutsverwandtschaft im ersten Grad der Seitenlinie absolut indispensabel sei.

In der katholischen Kirche ist die Dispensation von allen trennenden Ehehindernissen, sowie von den aufschiebenden der mixta religio und der einfachen Gelübde immerwärender Keuschheit oder des Eintritts in einen geistlichen Orden dem Papst vorbehalten, von den übrigen kommt sie den Bischöfen je für ihre Diözesen zu. Der Papst delegirt jedoch durch die Quinquennalfakultäten die Bischöfe in verschiedenem Umfang zur Ausübung der ihm vorbehaltenen Dispensationsgewalt. Von geheimen Hindernissen dürfen die Bischöfe stets dispensiren, wenn der Papst nicht zugänglich ist oder Gefar auf dem Verzug steht; pro foro conscientiae, wo irgendwie die Einholung päpstlicher Dispensation untunlich ist, wenn nur die in gutem Glauben in gehöriger Form eingegangene Ehe nicht one Ärgernis getrennt werden könnte. Es fehlt nicht an umfassenden Bestimmungen der Gründe, auf welche die Dispensationsgesuche gestützt werden sollen; sie lassen aber einen sehr weiten Spielraum; leichter soll in contracto, als in contrahendo matrimonio Dispensation erlangt werden können, unter Voraussetzung der Unbekanntschaft mit dem zu hebenden Hindernis. Die päpstlichen Dispensationen werden durch die Datarie und Pönitentiarie erteilt, durch diese bei geheimen Hindernissen und nur pro foro interno. Die bei den Dispensationen, welche durch die Datarie erteilt werden, zu entrichtenden Taxen sind hauptsächlich nach den Vermögensverhältnissen der Gesuchsteller abgestuft. Gewönlich erfolgt die Dispensationserteilung in forma commissoria, d. h. so, dass die Exekution dem zuständigen Bischof aufgetragen wird. An sich macht die Dispensation von einem

trennenden Ehehindernis, die pro contracto matrimonio erteilt ist, die Ehe nicht rückwärts gültig, kann dieselbe vielmehr nun nur durch renovatio consensus (in der vorgeschriebenen Form, wo nicht noch das vortridentinische Recht gilt) gültig geschlossen werden. Der Papst kann aber in radice matrimonii dispensiren, so dass alle Rechtswirkungen der Ehe rückwärts als von Anfang an eingetreten zu betrachten sind, und dann auch die Erneuerung des Konsenses in der tridentinischen Form erlassen. Vgl. über die ganze Materie Schultes Eherecht S. 335—395.

Für rechtsgültige Eheschließung wie für den eigentlichen Rechtsbestand der Ehe ist jetzt im deutschen Reiche nie mehr eine kirchliche Dispensation erforderlich oder genügend, indem das Reichsgesetz im § 40 bestimmt: Die Befugnis zur Dispensation von Ehehindernissen steht nur dem State zu.

Dies hindert aber an sich nicht, dass die Kirchen ihren Gliedern es zur Gewissenspflicht machen, sich für kirchliche Ehehindernisse kirchliche Dispensationen erteilen zu lassen, und dass sie davon die begehrte kirchl. Mitwirkung bei Eingehung der Ehe abhängig machen, wie dies die katholische Kirche auch wirklich durchgängig tut.

Da die protestantische Kirche dem State die Befugnis zugesteht, selbständig die Bedingungen rechtlicher Erlaubtheit der Eheschließung zu bestimmen, und da sie keine Dispensationen zum Zweck bloßer Gewissensbefriedigung kennt, so können in ihr kirchliche Dispensationen zur Schließung der Ehe nicht mehr vorkommen. Wol aber ist es auch ihrem Standpunkt entsprechend, die Trauung von einer besonderen kirchlichen Dispensation abhängig zu machen, wo sie dieselbe zwar für jetzt gesetzlich erlaubte Ehen, welche nach dem bisherigen Kirchenrecht verboten waren, nicht unbedingt — wie z. B. bei Ehen mit Nichtchristen — zu verweigern genötigt ist, doch aber auch Bedenken tragen muss, sie unter allen Umständen zu gewären. Dass sie ehemals die unbedingte Erlaubnis früher durch die Kirchenordnung verbotener Ehen von seiten einer neuen bürgerlichen Ehegesetzgebung wie eine allgemeine Dispensation von dem entgegenstehenden bisher geltenden kirchenrechtlichen Hindernisse anzusehen und folglich daraufhin one weiteres auch die Trauung zu gewären pflegte, kann dafür jetzt nicht maßgebend sein, nachdem die Trauung aufgehört hat, notwendiges Mittel gültiger Eheschließung zu sein. Es kann sich jetzt nur darum fragen, ob die in der Trauung liegende feierliche Gutheißung der gegen ein bisher allgemein anerkanntes Kirchenverbot geschlossenen Ehe schlechthin, oder nur unter besonderen Voraussetzungen mit dem Beruf der Kirche vereinbar sei, mit den ihr zuständigen Mitteln die Heiligkeit einer Gottesstiftung von so fundamentaler Bedeutung für das ganze menschliche Gemeinschaftsleben, wie es die Ehe ist, aufrecht zu erhalten. An diesem Beruf der Kirche hat sich dadurch, dass es nicht mehr von ihr abhängt, Ehen ihrer Glieder äußerlich zu verhindern, nichts geändert, außer dass sie nun desto verantwortlicher für gewissenhafte Erfüllung desselben geworden ist, seit ihre Zurückhaltung in Beziehung auf Gewärung der Trauung nie mehr den Erfolg einer Beschränkung der individuellen rechtlichen Freiheit haben kann.

Nach der deutschen protestantischen Kirchenverfassung kommt das Recht der kirchlichen Dispensation von Trauungshindernissen den Landesherren als Inhabern des protestantischen Landeskirchenregiments bzw. den von ihnen zur Ausübung desselben ermächtigten Kirchenbehörden zu.

III. Hinsichtlich der neuen Rechtswirkungen, welche das Kirchenrecht der Ehe beigelegt hat, ist folgendes zu bemerken:

1) Die Ehe macht die wissentliche und freiwillige fleischliche Vermischung sowol des Mannes, als des Weibes mit einer dritten Person zu dem Verbrechen des Ehebruches, c. 4 C. XXXII, qu. 4.

2) Die Ehe erzeugt eine rechtliche Verpflichtung zur geschlechtlichen Hingabe an den anderen Eheteil (debitum conjugale); es kann auf Erfüllung derselben geklagt und mittelst Kirchenstrafen dazu angehalten werden, wo das Recht darauf nicht durch Ehebruch verwirkt, oder die Verweigerung sonst durch besondere Gründe gerechtfertigt ist. S. d. cc. zu C. XXXIII, qu. 4 u. 5. Nach protestantischem Kirchenrecht ist wenigstens die hartnäckige denegatio debiti conjugalis

Scheidungsgrund. — Nach katholischem Kirchenrecht schließt jene Verpflichtung auch ein einseitiges Keuschheitsgelübde zur Beeinträchtigung des anderen Teiles aus, der selbst seine Zustimmung widerrufen kann, so lange der Widerruf nicht durch den gültigen Eintritt in einen päpstlich approbirten Orden oder den Empfang einer höheren Weihe ausgeschlossen ist.

3) Die Frau ist rechtlich verpflichtet, dem Mann an einen neuen Wonsitz zu folgen, wo nicht die Änderung desselben auf einer turpis causa beruht, c. 4 C. XXXIV, qu. 1 u. 2.

4) Die Ehe bewirkt Legitimation der von den Eheschließenden mit einander außer der Ehe erzeugten Kinder (was nach römischem Recht nur für die in gültigem Konkubinat erzeugten gegolten hatte), bloß mit Ausschluss der im Ehebruch oder sonst bei dem Vorhandensein eines indispensablen Ehehindernisses erzeugten Kinder, indem jene legitimatio per subsequens matrimonium die Möglichkeit der Ehe zwischen ihren Eltern zur Zeit ihrer Erzeugung voraussetzt. Tit. Decr. qui filii sint legitimi (4, 17), besonders c. 6 h. t. Inwiefern selbst die in bloßer Putativehe erzeugten Kinder (one solche Legitimation durch nachfolgende gültige Eheschließung) als eheliche Kinder gelten, s. unten.

IV. Das Verlöbnis als das aus sponsalia de futuro zwischen den Verlobten entstehende Verhältnis ist auch nach dem neueren kanonischen Recht, das es nicht mehr als Eheanfang betrachtet, doch schon ein der Ehe verwandtes Familienverhältnis, nicht ein bloßes obligatorisches Vertragsverhältnis. Es hat zum Inhalt die gegenseitige Pflicht der Verlöbnistreue (fides sponsalitia), vermöge welcher eine Ehe mit einer dritten Person nicht abgeschlossen werden darf, ein anderes Verlöbnis aber nicht einmal gültig abgeschlossen werden kann*); es erzeugt bereits eine Quasiaffinität je des einen zu den Blutsverwandten des anderen Teiles, welche das Ehehindernis der publica honestas wirkt; es ist nicht unbedingt löslich. Die Verpflichtung, das in dem Verlöbnis enthaltene Versprechen künftiger Eheschließung zu erfüllen, ist nicht sowol eine obligatorische, gleich der Zalung einer Schuld erzwingbare, als eine in der Verlöbnistreue enthaltene Verpflichtung. Der Verlöbnisvertrag ist daher hinsichtlich der materiellen Erfordernisse nicht schlechthin nach den im allgemeinen von Verträgen geltenden Grundsätzen zu behandeln, sondern im ganzen nach den von der Eheschließung geltenden Rechtsgrundsätzen. Insbesondere gilt dies hinsichtlich der persönlichen Fähigkeit zur Schließung des Vertrages, nur mit der Ausnahme, daſs impuberes infantia majores insofern gültig ein Verlöbnis eingehen, bzw. zu einem von den Eltern für sie geschlossenen einwilligen können, als es bis zu erreichter Pubertät unbedingt für beide Teile, dann aber für den erst jetzt mündig werdenden Teil (wenn er nicht das Verlöbnis beschworen hat c. 10 h. t.) nur dann weiterhin bindend ist, wenn er nun noch gebunden sein will. Alle übrigen trennenden Ehehindernisse machen auch das Verlöbnis ungültig, selbst wenn es unter der Bedingung der Dispensation geschlossen wird. (S. d. res. in der Leipz. Ausg. des Trid. S. 220). Nebenbestimmungen, welche dem Wesen der Ehe widerstreiten, machen sponsalia de futuro nicht minder ungültig, als spons. de praesenti. Dagegen erstreckt sich der favor matrimonii, welcher letztere mit Streichung unmöglicher und unsittlicher Bedingungen aufrecht erhält, nicht auch auf das Verlöbnis. Statthafte Suspensiv- und Resolutivbedingungen, welche beim Verlöbnis auch das protestantische Kirchenrecht zuläſst, haben die regelmäßige Wirkung.

Für die Form des Verlöbnisses enthält das gemeine Recht keine Vorschrift; partikularrechtliche Vorschriften fordern in der Regel die Beobachtung von bestimmten Formen nur für gewisse Wirkungen des Verlöbnisses.

Nach kanonischem Recht kann auf Grund eines (wenigstens jetzt) unbedingten Verlöbnisses bei dem geistlichen Gerichte, sobald die ausdrücklich oder stillschweigend verabredete Zeit gekommen ist, bzw. sobald kein faktisches Hindernis im Wege

*) Nach c. 22 X de spons. scheint hiefür allerdings Beschwörung des ersten Verlöbnisses vorausgesetzt zu werden; es dürfte aber richtiger sein, mit Schulte (Eherecht S. 298) dies nicht als entscheidend anzusehen. Vgl. auch Kutschker, Eherecht II, § 93.

steht, auf Abschließung der Ehe in feierlicher Form geklagt, und hiezu von jenem der belangte Teil mit Censuren angehalten werden, c. 10. 22 h. t., sofern nicht nach richterlichem Ermessen wegen unbedingter Abneigung desselben mit Sicherheit eine unglückliche Ehe zu befürchten ist, c. 17 eod. Ausbedingung einer Konventionalstrafe für den Fall der Nichterfüllung des Eheversprechens ist ebenso nach dem kanonischen, wie nach dem römischen Recht unzulässig, c. 29 h. t. (Gegen die dawider vorgebrachten Zweifel s. Schulte a. a. O. S. 249 und die dort angefürten.)

Daſs nach dem vortridentinischen Recht das Verlöbnis durch nachfolgenden Beischlaf von selbst zur Ehe, seit dem tridentinischen Beschluſs über die Eheschließungsform aber, wo dieser gilt, dadurch das bedingte Verlöbnis zu einem unbedingten wird, darf nicht als eine besondere Wirkung des Verlöbnisses selbst angesehen werden; denn es ist nach c. 30 h. t. nur Folge davon, daſs bei dem Beischlaf zwischen Verlobten vorausgegangener consensus de praesenti präsumirt werden soll, one Zulassung eines Gegenbeweises, sodaſs also dann, wo dieser consensus one besondere Form zur Entstehung der Ehe genügt, ein praesumtum matrimonium besteht, wo dagegen jetzt der consensus de praesenti nur gilt, wenn er in der forma Trid. erklärt ist, wenigstens der unbedingte Verlöbniswille als bestehend betrachtet werden muſs.

Aufgehoben wird das Verlöbnis durch gegenseitige Einwilligung der Verlobten, es aufzulösen, die ihnen auch bei beschworenem Verlöbnis freisteht, durch einseitige Aufkündigung aber nur, wenn dafür ein triftiger Grund vorhanden ist, der im Bestreitungsfall von dem geistlichen Gerichte als bestehend und die Aufkündigung rechtfertigend anerkannt ist. Als solche rechtfertigende Gründe bezeichnet das geschriebene Recht insbesondere Verletzung der Verlöbnistreue, namentlich auch durch Entweichung, um sich dem Vollzug der Ehe zu entziehen, und eingetretene erhebliche körperliche Gebrechen (c. 5 h. t. c. 25 de jurejur. 2, 24), welche Bestimmungen analog anzuwenden sind.

Immer wird das Verlöbnis auch durch die Eingehung der Ehe mit einer dritten Person aufgehoben, obwol diese strafbar ist, auch zur Entschädigung des anderen Teiles verpflichten kann, und jedenfalls dieser berechtigt ist, gegen die beabsichtigte Eingehung der Ehe Einsprache zu erheben, worauf selbst mit dem Aufgebote eingehalten und der Abschluſs der Ehe untersagt werden muſs, bis etwa das Verlöbnis nachträglich aufgehoben wird, oder der Einspruch von dem zuständigen Richter als unbegründet abgewiesen ist. In diesem Sinne ist das Verlöbnis aufschiebendes, aber auch bloß aufschiebendes Privatehehindernis.

Im kanonischen Recht findet sich nirgends die Rechtsgültigkeit des Verlöbnisses von elterlicher Einwilligung abhängig gemacht, und in der Tat kann sie davon auch nicht abhängig gemacht werden, wenn, wie es nach jenem Rechte der Fall ist, selbst die Rechtsgültigkeit der Eheschließung davon nicht abhängt. Mit Unrecht bestreitet man die Richtigkeit dieser Folgerung aus dem Grunde, weil nur die Ehe den sakramentalen Charakter an sich trage, das Verlöbnis nicht. Hieraus ergibt sich nur, daſs, obwol die Ehe nicht wegen des Mangels elterlicher Einwilligung aufgelöst werden kann, es gleichwol als triftiger Grund der Aufkündigung des Verlöbnisses zu betrachten ist, daſs der verlobten Person die elterliche Einwilligung zur Eheschließung versagt wird.

Gerade hierin aber unterschied sich das protestantische Kirchenrecht in betreff des Verlöbnisses von jeher von dem katholischen, daſs es für die Geltung eines jeden Verlöbnisses elterliche Einwilligung verlangte, one daſs diese durch sonstige Öffentlichkeit des Verlöbnisses sollte ersetzt werden können, dagegen dann aber aus jedem unbedingten und besonders in dem Sinn öffentlichen Verlöbnisse, daſs es mit elterlicher Einwilligung eingegangen war, sofort das Rechtsverhältnis der Ehe entstehen ließ, und andererseits alle bedingten Verlöbnisse als sponsalia de futuro behandelte, auf welche es dann, auf sie aber auch allein, das kanonische Recht im ganzen für anwendbar hielt. Das unbedingte öffentliche Verlöbnis unterschied es von der durch Trauung vollzogenen Eheschließung nur dadurch, daſs es dasselbe als noch nicht zur Ausübung der ehelichen Rechte (insbesondere

durch geschlechtliche Vereinigung) ermächtigend gelten ließ. Es wurden aber gleichwol zuweilen Brautkinder als legitim betrachtet, wie denn durchaus der geschlechtliche Umgang nach unbedingtem öffentlichen Verlöbnis nur als zucht- nicht als rechtwidrig angesehen wurde. Auch fand man bei vorausgegangenem derartigem Verlöbnis in dem direkten Zwang, sich trauen zu lassen, keinen Zwang zur Eheschließung, sondern nur zum Vollzug einer bereits geschlossenen Ehe.

Seit die Trauung zur notwendigen Form der Eheschließung wurde, kam auch bei den Protestanten bei allen Verlöbnissen das kanonische Verlöbnisrecht zu voller Anwendung, und es erhielten sich nur noch Nachklänge der älteren Theorie darin, dass fortwärend — partikularrechtlich wenigstens — Brautkinder unter gewissen Voraussetzungen als eheliche behandelt, und auf die Klage einer geschwängerten Braut allenfalls ein Kontumazialerkenntnis erlassen wurde, welches ihr die Rechte (als unverschuldeter Teil) einer geschiedenen Ehefrau und dem Kinde die Rechte eines durch nachfolgende Ehe legitimirten Kindes beilegte.

Durch § 39 des Reichsgesetzes ist stillschweigend das aufschiebende Ehehindernis des Verlöbnisses aufgehoben, sodass es nur noch etwa als Trauungshindernis behandelt werden kann, und nach § 76 dieses Gesetzes sind auch für streitige Verlöbnissachen die bürgerlichen Gerichte ausschließlich zulässig. Die neueren bürgerlichen Partikulargesetze lassen meist keine Klage mehr auf Vollzug des Verlöbnisses durch Eheschließung zu. Um so mehr liegt es jetzt der Kirche ob, mit den ihr zuständigen Mitteln die sittlich bindende Kraft des Verlöbnisses nach Möglichkeit noch so aufrecht zu erhalten, wie es die Heiligkeit der Ehe verlangt, mit deren Anerkennung leichtsinnige und geringschätzige Behandlung des Verlöbnisses unvereinbar ist.

V. Die Aufhebung der Ehe erfolgt nach dem Kirchenrecht, welchem hierin auch alle neueren bürgerlichen Gesetzgebungen gefolgt sind, ipso jure nur durch den Tod; bei Lebzeiten beider Teile kann eine Ehe, auch wenn sie bloß de facto besteht, nur durch einen richterlichen Ausspruch oder durch Dispensation gelöst werden, abgesehen von der nach katholischem Kirchenrecht möglichen Lösung einer nicht konsummirten Ehe durch ein Gelübde.

Im allgemeinen ist dann noch zu unterscheiden eine Ehetrennung hinsichtlich des Bandes (a vinculo matrimonii), also mit Gewärung der Freiheit zu neuer Eheschließung, und bloß hinsichtlich des ehelichen Zusammenlebens, Trennung von Tisch und Bett (separatio a toro et mensa), die dann aber nur nach katholischem Kirchenrecht sogar eine lebenslängliche (perpetua), nach protestantischem Kirchenrecht bloß eine zeitweilige (temporaria) sein kann.

A. Durch den Tod eines Eheteils erfolgt von selbst nach beiderseitigem Kirchenrecht die Lösung des Ehebandes so, dass einer neuen Ehe des Überlebenden sofort kein trennendes Ehehindernis mehr im Wege steht. Inwiefern derselben doch noch das aufschiebende Ehehindernis der Trauerzeit entgegenstehen kann, und andererseits sie auf eine bloße Todeserklärung hin rechtsgültig geschlossen werden kann, s. unten bei der Lehre von der zweiten Ehe.

B. Hinsichtlich der Trennung der Ehe bei Lebzeiten beider Teile stimmt das beiderseitige Kirchenrecht darin überein, dass das Eheband vollkommen gelöst wird durch eine richterliche Nichtigkeitserklärung (annullatio matrimonii); so jedoch, dass dadurch nicht sowol ein wirkliches Eheband gelöst, als vielmehr der bloße falsche Schein des Bestandes eines solchen zerstört wird, weshalb diese Ehetrennung scharf von Ehescheidung zu unterscheiden ist, und es als eine missbräuchliche Ausdrucksweise bezeichnet werden muss, wenn (wie in c. 3 X de donat. i. V. et U. 4, 20) die richterliche Nichtigkeitserklärung sententia divortii genannt wird; es ist nur ihre Rechtswirkung in der Hauptsache die gleiche, wie die, welche ein Scheidungsurteil unter Voraussetzung einer rechtsgültigen Ehe haben würde.

Die gerichtliche Verhandlung, welche dem Nichtigkeitserkenntnis zur Grundlage dienen muss, hat die Form eines Rechtsstreites über den Mangel eines wesentlichen positiven Erfordernisses gültiger Eheschließung oder über das Dasein eines trennenden Ehehindernisses, wobei es sich aber nicht, wie in dem gewönlichen bürgerlichen Rechtsstreite um verzichtbare Rechte — abgesehen von den auf

Privatimpedimenten beruhenden Eheannullationsrechten — sondern um den wirklichen oder bloß scheinbaren Rechtsbestand eines Verhältnisses handelt, dessen Aufrechterhaltung, wenn es zu Recht besteht, von der Rechtsordnung unbedingt gefordert wird. Hieraus und keineswegs bloß aus dem römisch-katholischen Dogma von der Sakramentseigenschaft der Ehe folgt hier die Pflicht des Richters, selbständig die Warheit zu erforschen, die Unfähigkeit des Geständnisses, als entscheidendes Beweismittel zu gelten, die Unzulässigkeit des Eidesantrages, der immer die Natur eines Vergleichsantrages, jedenfalls die Bedeutung einer willkürlichen Verfügung über den Streitgegenstand hat, und die Beschränkung der Rechtskraft jedes in einem Eheannullationsprozesse gefällten Erkenntnisses, vermöge welcher es wider aufzuheben ist, wenn sich ergibt, dass es auf einem faktischen Irrtum beruht hat. Wo die Annullation wegen eines Privathindernisses erfolgen soll, kann der Antrag darauf nur von einer durch das Hindernis hiezu berechtigten Person gestellt; wegen eines öffentlichen Hindernisses (bzw. des Mangels eines positiven Erfordernisses gültiger Eheschließung) kann nach kanonischem Recht jeder unverdächtige Dritte als accusator matrimonii auftreten, oder ist auf Grund einer glaubhaften Denunziation, wie eines dringenden Gerüchtes von amtswegen das Verfaren einzuleiten. Genauere Regeln für das Verfaren der geistlichen Gerichte der katholischen Kirche in Ehe-Annullationssachen hat eine Konstitution P. Benedikts XIV. Dei Miseratione vom 3. Nov. 1741 (Anh. zur Leipziger Ausgabe des Trid. von 1853, S. 565 ff.) aufgestellt, welche u. a. die sehr zweckmäßige und deshalb auch in neuere bürgerliche Gesetze übergegangene Anordnung enthält, dass an jedem Eheannullationsprozesse ein amtlicher defensor matrimonii teilnehmen soll, um das Interesse des (kirchlichen, bzw. statlichen) Gemeinwesens an Aufrechterhaltung der Ehe warzunehmen, weshalb er auch stets gegen ein Annullationserkenntnis (allenfalls selbständig) ex officio zu appelliren hat.

Nach § 76 des Reichsgesetzes sind auch für Ehe-Annullationsprozesse die bürgerlichen Gerichte ausschließlich zuständig; diese haben dabei die für solche Sachen geltenden (im wesentlichen auf dem kanonischen Recht beruhenden) Vorschriften der bürgerlichen Prozessordnung zu beobachten. Katholiken können fortwärend für ihr Gewissen auf annullatio matrimonii bei dem zuständigen geistlichen Gerichte antragen, und es kann dies besonders deshalb von praktischer Bedeutung sein, weil dann das geistliche Gericht ein bürgerliches Ehescheidungserkenntnis durch ein nach katholischem Kirchenrecht gefälltes Annullationserkenntnis so bestätigen kann, dass daraufhin ein zweites ratum matrimonium ermöglicht wird.

Übrigens ist hier noch zu bemerken, dass nach den (im wesentlichen auch in die neueren bürgerl. Gesetze übergegangenen) Bestimmungen des kanonischen Rechts die richterliche Eheannullation die bisherigen Rechtswirkungen der für ungültig erklärten Ehe, wenn diese nur Putativehe, d. h. in gutem Glauben eingegangen worden ist, bestehen läßt. Erforderlich ist dafür, dass die Ehe öffentlich, in vorgeschriebener Form abgeschlossen worden war, in welchem Fall dann die bona fides beider Teile gesetzlich vermutet wird, und jedenfalls die in der Ehe bisher erzeugten Kinder als eheliche gelten. Hat erweislich ein Teil die Verbindung nicht in gutem Glauben eingegangen, so fallen diejenigen günstigen Wirkungen, die sie als gültige Ehe für ihn selbst gehabt hätte, weg.

C. Auch bei einer waren, rechtsgüligen Ehe ist nach katholischem Kirchenrecht eine Lösung des Bandes bei Lebzeiten beider Teile dann möglich, wenn die Ehe nicht als Sakrament, wenigstens nicht als vollkommenes Sakrament zu betrachten ist.

1) Eine Ehe ist verum matrimonium, aber nicht als Sakrament zu betrachten, wenn sie zwischen Ungetauften nach dem für sie geltenden Rechte gültig geschlossen worden ist. Wenn dann der eine Teil sich taufen läßt, der andere aber die eheliche Gemeinschaft mit ihm nicht, oder doch nicht absque contumelia creatoris vel ut eum pertrahat ad mortale peccatum fortsetzen will, — was durch eine Interpellation desselben konstatirt werden muss (wenn nicht aus besonderen Gründen der päpstliche Stul von der Beobachtung dieses Erfordernisses dispensirt), — so wird durch eine hierauf von dem christlichen Teile geschlossene neue

Ehe das Band der vorigen auch für den nichtchristlichen Teil gelöst. (S. Schulte, Eherecht S. 201 ff.).

2) Ein ratum matrimonium zwischen Getauften ist noch nicht als vollkommenes Sakrament zu betrachten, so lange es noch nicht konsummirt ist. Deshalb kann es vollkommen gelöst werden durch Ablegung des feierlichen Ordensgelübdes oder durch päpstliche Dispensation. Der Wille, auf die erstere Art die Ehe zu lösen, muſs binnen 2 Monaten nach eingegangener Ehe erklärt werden; wenn dann der Eintritt in einen religiösen, von dem Papste approbirten Orden durch Ablegung des feierlichen Keuschheitsgelübdes wirklich erfolgt, so gilt der Eingetretene als der Welt abgestorben und dadurch das Band der Ehe als wie durch seinen wirklichen Tod auch für den anderen Eheteil so gelöst, daſs diesem die Widerverheiratung rechtlich freisteht, obwol er ermant werden soll, davon abzustehen.

3) Dem Papst steht anerkanntermaßen das Recht zu, eine nicht konsummirte, rechtsgültige Ehe durch Dispensation nach freiem Ermessen aufzuheben. Es ist aber Brauch, daſs dies nur geschieht, wenn die Congregatio Concilii es wegen Warscheinlichkeit der Nullität der Ehe, über welche zunächst ihr Gutachten verlangt wird, für rätlich erklärt.

S. zu b und c Schulte, Eherecht §§ 51 u. 52.

D. Eigentliche Scheidung hat das Bestehen einer vollkommen gültigen Ehe zur Voraussetzung, welche durch sie so getrennt werden soll, daſs jeder Teil die rechtliche Freiheit gewinnt, sich noch bei Lebzeiten des anderen wider zu verheiraten, abgesehen davon, daſs etwa durch besondere Verfügung dem an der Scheidung schuldigen Teil zur Strafe die Widerverheiratung für immer oder zeitweise untersagt wird.

Auf diese eigentliche Ehescheidung, als selbstwillige Tat eines Gatten, wie sie nach dem mosaischen und römischen Recht unter gewissen Voraussetzungen gesetzlich gestattet war, beziehen sich die bekannten Aussprüche des Herrn, worin er ihr das Wort entgegengehalten hat: „Was Gott zusammengefügt hat, soll der Mensch nicht scheiden". Und sie ist daher von der Kirche stets für unvereinbar mit warem Christensinn gehalten worden, und muſs von ihr immer dafür gehalten werden.

Nur die römisch-katholische Kirche aber hat hieraus die Folgerung gezogen, daſs auch die Rechtsordnung die vollzogene und dadurch zum vollkommenen Sakrament gewordene rechtsgültige Christenehe als so schlechthin unauflöslich zu behandeln habe, daſs bei ihr selbst wegen Ehebruchs jede eigentliche Ehescheidung — auch mittelst richterlichen Ausspruchs — ausgeschlossen sei. Noch Augustin (de fide et operib. 4, 19) betrachtete es wenigstens als zweifelhaft, ob in jenem Fall bloß Separation des unschuldigen Teils, nicht auch Widerverheiratung desselben vor dem Tode des schuldigen Teils zu billigen sei; ein afrikanisches Konzil von 407 erkannte ausdrücklich an, daſs die Kirche auch den schuldigen Teil nur durch Mittel der Kirchenzucht von der Widerverheiratung abhalten, aber, um sie ihm rechtlich unmöglich zu machen, nur ein Kaisergesetz erbitten könne (Justell. bibl. jur. can. p. 385 und Böhmer in der Ausg. des Corp. j. can. zu c. 5 C. XXXII qu. 7), und bei den germanischen Völkerschaften ließ bis in's 9. Jarh. selbst die römische Kirche noch eigentliche Ehescheidungen wenigstens auf dem Wege der Dissimulation gelten. (Vgl. P. Hinschius, Das Ehescheidungsrecht nach den angels. und fränk. Bußordnungen in der Zeitschrift für deutsches R., Bd. XX, S. 66 ff. und Löning, Geschichte des deutschen KR. II, S. 606 ff.)

Aber seit die Gerichtsbarkeit und Gesetzgebung in Ehesachen im Abendland ganz in die Hände der Kirche gekommen war, gab sie jede solche Nachgiebigkeit auf, one jedoch zu verkennen, es sei ein unabweisliches Bedürfnis des wirklichen Lebens, daſs wenn keine eigentliche Ehescheidung mehr möglich sein solle, gleichwol in gewissen Fällen eine derartige Scheidung zugelassen werde, durch welche unter Aufrechterhaltung des Bandes der Ehe das eheliche Zusammenleben (die cohabitatio) aufgehoben werde, und zwar wegen Ehebruchs sogar für immer, mit den vermögensrechtlichen Folgen der eigentlichen Ehescheidung, nur

daſs stets auch dieſe bloße Separation ein vorgängiges gerichtliches Verfaren und einen auf dieſelbe erkennenden Richterſpruch zur Vorausſetzung habe. Wenn man den Ausſpruch Chriſti in betreff der Eheſcheidung als ein geſetzliches Verbot derſelben auffaſste, ſo muſsten in der Faſſung desſelben bei Matth 5, 32; 19, 9 die Worte: „nisi ob fornicationem“ notwendig für dieſen Fall als eine geſetzliche Erlaubnis wenigſtens der perpetua separatio gedeutet werden. Geltendes Recht der katholiſchen Kirche iſt es hiernach: es iſt auf Antrag Separation auf beſtimmte oder unbeſtimmte Zeit (temporaria separatio a toro et mensa) auszuſprechen bei mehr oder minder vollſtändiger Zerrüttung des ehelichen Lebens, bei Verleitung zu unſittlichen Handlungen oder Verbrechen, bei gefärdeter Sicherheit u. dgl.; beſtändige Separation (perpetua separatio) aber wegen Ehebruchs (welchem unnatürliche Fleiſchesſünden gleichgeſtellt werden), ſo jedoch, daſs hier gegen den Antrag die Einrede der Kompenſation (ſelbſt verübten Ehebruchs), der Kuppelei oder Konnivenz und der Verzeihung zugelaſſen werden. (S. Schulte, Eherecht § 53.) Nach § 77 des Reichsgeſetzes iſt, wenn nach dem bisherigen Recht auf perp. sep. zu erkennen ſein würde, fortan die Auflöſung des Ehebandes auszuſprechen, und kann, wenn vor Einfürung des Geſetzes auf p. s. erkannt worden, wo nicht eine Widervereinigung ſtattgefunden hat, jeder Teil auf Grund dieſes Urteils die Auflöſung des Ehebandes im ordentl. Prozeſsverfaren beantragen.

Über das proteſtantiſche Eheſcheidungsrecht beſchränken wir uns (unter Verweiſung auf die ausfürliche Darſtellung ſeiner Geſchichte in dem Artikel: „Scheidungsrecht, evangeliſches“ im XIII. Bande der erſten Auflage) hier auf folgende Bemerkungen. Es ging von dem in dem Anhang zu den Schmalkaldiſchen Artikeln (Müllers Ausg. der ſymb. BB. S. 343) niedergelegten Satze aus: „Es iſt dies auch unrecht (injusta traditio), daſs wo zwei geſchieden werden, der unſchuldige Teil nicht wider heiraten ſoll“. Und für die poſitiven Beſtimmungen, welche die Obrigkeit unter Beirat der Kirche, (nicht die Kirche durch ſelbſtändige Rechtsſatzung) über eigentliche Eheſcheidung aufzuſtellen habe, ſollten die Schriftſtellen über Eheſcheidung mittelſt gewiſſenhafter, nicht von kirchlicher Tradition befangener Auslegung zu Grunde gelegt werden, wobei vor allem ſich ergebe und feſtzuhalten ſei, daſs wie Luther in der Auslegung der Bergpredigt (Werke, Erl. Ausg. Bd. 43, 117) ſagt: „Chriſtus (und ſelbſtverſtändlich ebenſo Paulus) hie nichts ſetzet oder ordnet, als ein Juriſt oder Regent in äußerlichen Sachen, ſondern allein als ein Prediger unterrichtet die Gewiſſen, daſs man des Geſetzes vom Scheiden recht brauche“. Es iſt dann nicht nach „ſchriftmäßigen Eheſcheidungsgründen“ in dem Sinne zu fragen, als ob die h. Schrift irgend welche Gründe bezeichne, welche einem Eheteil ein geſetzliches Recht gewären ſollten, ſich vom andern zu ſcheiden, um die Freiheit anderweitiger Verheiratung zu gewinnen; denn in dieſem Sinn iſt ſelbſt der Ehebruch des anderen Teils nicht ſchriftmäßiger Eheſcheidungsgrund; ſondern es iſt nur darnach zu fragen, welche Arten tatſächlicher Scheidung einer Ehe, durch einſeitig verſchuldete Aufhebung der ehelichen Lebenseinigung in Gemäßheit der Schriftlehre Gründe für die Obrigkeit ſein ſollen, dem unſchuldigen Eheteile durch Löſung des Rechtsbandes der Ehe zu Hilfe zu kommen, wie dieſes Prinzip des ſchriftmäßigen Eheſcheidungsrechtes am deutlichſten die Pommerſche KO. von 1535 ſo ausſpricht: „Wenn eyner ſich wedder Godt ſcheydet dorch unvorhapentlik wedderkamendt edder unverſönliken ehebröcke, ſo ſcheyde wy ſe nicht, ſünder der Düwell hefft ſe geſcheydet, und ys denne recht, dat men dem unſchüldigen Parte helpe“. Geht man von dieſem Geſichtspunkt aus, und nennt man Scheidungsgründe Gründe, aus welchen die Obrigkeit zur Aufrechterhaltung der Heiligkeit der Ehe und zur Erfüllung ihres Berufes die Frommen zu ſchützen wider die Böſen dem Antrag auf richterliche Eheſcheidung ſtattgeben ſoll, ſo ſind allerdings die am unzweifelhafteſten ſchriftmäßigen Scheidungsgründe Ehebruch und bösliche Verlaſſung, welche auch die evangeliſchen Kirchenordnungen der Reformationszeit meiſt als ſolche ausdrücklich und ausſchließlich anerkennen. Aber es iſt auch nicht ſchriftwidrig zu nennen, wenn das neueſte gemeine proteſtantiſche Eheſcheidungsrecht, wie es ſich noch mit kirchlicher Billigung entwickelt hat, die

richterliche Ehescheidung auch aus anderen Gründen zuläſst, die in änlicher Weise, wie Ehebruch und bösliche Verlassung eine einseitige dolosa fidei conjugalis violatio in sich schließen (G. L. Böhmer, Principia juris can. § 407). Alles neuere protestantische Scheidungsrecht, welches Ehescheidungen aus Gründen anderer Art zugelassen hat, um bloß „unglücklichen" Ehen ein Ende zu machen — wodurch dann nur zu leicht das Unglücklichwerden von Ehen, auch unbesonnene Eheschließung befördert wird — ist nicht protestantisches Kirchenrecht, sondern Abweichung von dem gemeinen kirchlich-bürgerlichen Scheidungsrecht. (Auf die Kontroverse über die schriftmäßigen Scheidungsgründe und zum teil auch auf die Versuche, welche unter Friedrich Wilhelm IV. und im Anfang der Regierung seines Nachfolgers in Preußen gemacht wurden, das Eherecht zu verbessern, beziehen sich aus der neueren Litteratur eine Reihe von Abhandlungen in der Zeitschrift für Prot. u. Kirche, Bd. 34, 36, 37, 38 u. 40, s. bes. Hofmanns Abh. „Was die h. Schrift über Ehescheidung sagt" in Bd. 37, Huschke, Was lehrt Gottes Wort über Ehescheidung 1860; Harleß, Die Ehescheidungsfrage 1860 u. Abhh. Scheurls in s. Sammlung kirchenr. Abhandlungen IV, Abth. 1873).

Nur, oder doch jedenfalls vorzugsweise, auf eine solche Auffassung des landesherrlichen „oberstbischöflichen Rechts", welche die Bezeichnung einer cäsareopapistischen verdient ist das allmählich in vielen deutschen protestantischen Territorien zur Anerkennung gelangte und zum teil noch anerkannte Justitut der Scheidung durch landesherrliches Reskript zurückzufüren, worüber jetzt besonders die belehrende Schrift von Wasserschleben „das Ehescheidungsrecht kraft landesherrlicher Machtvollkommenheit", 1877, zu vergleichen ist. Es ist eine Nachbildung der päpstlichen Scheidung nicht konsummirter Ehen auf dem Wege der Dispensation und in der ihm gewönlich gegebenen Ausdehnung mit dem oben angegebenen Prinzip des gemeinen protest. Scheidungsrechtes schlechthin unvereinbar.

Die Kirche kann jetzt die Widerverheiratung Geschiedener, wo sie dieselbe vom christlich-sittlichen Standpunkte aus missbilligen muſs, nicht mehr durch Trauungsverweigerung äußerlich verhindern. Um so weniger kann es ihr von Seiten des States gewehrt werden wollen, dadurch ihr Gewissen zu waren, und dem was sie nach der h. Schrift über Ehescheidung zu lehren hat, mit der Tat Nachdruck zu verleihen. Sie darf es damit nicht deshalb weniger ernst nehmen, weil sie jetzt nicht mehr durch die Trauung zur Schließung der Ehe mithilft. Denn es kommt dagegen in betracht, daſs sie durch Trauung der geschlossenen Ehe feierlich anerkennen und bestätigen soll, die geschlossene Ehe sei, nicht sowol vermöge der Gesinnung, mit welcher die Personen sie geschlossen haben, als im Hinblick auf die objektiven Erfordernisse für eine dem göttlichen Willen entsprechende Verbindung und in diesem Sinn für eine göttliche Zusammenfügung zu erachten. Hiernach will es bemessen sein, ob Geschiedenen die Trauung zu gewären oder zu versagen sei. Und eben deshalb können und müssen darüber allgemein gültige Normen aufgestellt werden, über deren Anwendbarkeit auf den einzelnen Fall, wo darüber zwischen dem Geistlichen, der trauen soll, und denjenigen, welche die Trauung begehren, Streit entsteht, kirchenregimentliche Entscheidung stattzufinden hat. Diese muſs als rechtlich bindend für den einzelnen Geistlichen behandelt werden. Doch wird keine warhaft evangelisch gesinnte Kirchenbehörde für ihre derartigen Entscheidungen eine solche Unfehlbarkeit in Anspruch nehmen, daſs sie nicht Gewissensbedenken, deren Aufrichtigkeit sie anerkennen müſste, schonte, soweit es mit der Aufrechthaltung der kirchlichen Ordnung vereinbar ist. Es kann dies geschehen, indem der Auftrag zum Vollzug der Entscheidung einem Geistlichen erteilt wird, der das Gewissensbedenken des an sich trauberechtigten Geistlichen nicht teilt. Es wird sich doch meist das wirkliche, wenn auch irrende Gewissen von dem bloß Gewissensbedenken vorgebenden Eigensinn unterscheiden lassen.

Bezüglich der temporären Separation weicht das gemeine protestantische Eherecht nicht wesentlich von dem katholischen ab.

VI. Gemischte Ehen im e. S. sind Ehen zwischen Personen verschiedenen christlichen Bekenntnisstandes; vornehmlich versteht man darunter Ehen zwischen

Protestanten und Katholiken. Weil bei ihnen nicht die vollkommene Lebensgemeinschaft der Gatten möglich ist, wie sie die sittlich-religiöse Idee der Ehe fordert, weil die Familie, die dadurch begründet wird, notwendig unter der Einwirkung zweier einander bekämpfender Kirchen steht, und weil sich daraus fast unüberwindliche Schwierigkeiten hinsichtlich der religiösen Kindererziehung ergeben, so kann an ihnen keine Bekenntniskirche Wolgefallen haben, muss vielmehr jede derselben ihren Gliedern davon wenigstens abraten.

Obwol dieses nun aber selbstverständlich im höchsten Maße auf seiten der katholischen Kirche der Fall sein muss, so hat doch auch sie gemischte Ehen in diesem Sinn niemals für ungültig oder der Sakramentseigenschaft entbehrend angesehen, aber auch von der vollen Anwendung der altkirchlichen Verbote der Ehen zwischen katholischen Christen und Häretikern (von den abendländischen sind anzufüren c. 16 Conc. Elib., c. 12 Conc. Carthag. III, c. 67 Conc. Agath. in d. Decr. Grat. aufgenommen als c. 16 C. XXVIII. qu. 1) auf die Ehen zwischen Katholiken und Protestanten sich nie und nirgends dadurch abhalten lassen, dass die letzteren von seiten der Statsgewalten (in Deutschland insbesondere dem westfälischen Frieden zufolge) als Glieder von Kirchen gleichen Rechtes mit ihr, der römisch-katholischen Kirche anerkannt wurden, noch auch dadurch, dass an sich jene Kirchengemeinschaften von so wesentlich anderer Beschaffenheit sind, als die Sekten, worauf die gedachten Kirchenverbote sich bezogen. Es wurde demnach von der römischen Kurie die Behauptung aufgestellt und festgehalten, dass den gemischten Ehen zwischen Katholiken und Protestanten ein auf allgemeinen Kirchengesetzen beruhendes aufschiebendes Ehehindernis entgegenstehe, von welchem nur der Papst dispensiren könne und in der Regel nur unter der Bedingung dispensiren dürfe, dass der protestantische Teil seine „Ketzerei“ abschwöre, und dass die Erziehung aller aus der Ehe hervorgehenden Kinder im katholischen Glauben gesichert werde; daneben wurde auch die volle Anwendbarkeit des katholischen Kirchenrechts auf dergleichen Ehen geltend gemacht, weil auch die Protestanten durch die Taufe der katholischen Kirche angehörig und ihren Satzungen von rechtswegen unterworfen seien. Es wurde nur nach Umständen zeitweise und in besonderen Kreisen in Form ausdrücklicher päpstlicher Vergünstigung oder Dissimulation von der strengen Geltendmachung dieser Grundsätze abgegangen. Am wenigsten genau wurde an der Bedingung des Abschwörens der Häresie, am strengsten an der anderen Bedingung, der Sicherung, dass alle Kinder im katholischen Glauben erzogen werden sollen, festgehalten. Grundsätzlich strebt die römisch-katholische Kirche immer zunächst darnach, gemischte Ehen gänzlich zu verhindern, dann sie wenigstens zu erschweren, jedenfalls aber, wo sie zu ihrer Eingehung mitwirkt, hiebei ihre Missbilligung der Entweihung des Ehesakramentes, die sie in jeder gemischten Ehe findet, zum Ausdruck zu bringen. Die gänzliche Verhinderung ist ihr selbst von dem Standpunkte ihres eigenen Rechtes aus nur da möglich, wo der tridentinische Beschluss über die Form der Eheschließung publizirt, bzw. one förmliche Publikation als solcher in Übung ist; denn wo das vortridentinische kanonische Recht in dieser Beziehung gilt, kann ein ratum matrimonium auch bei Versagung jeder kirchlichen Mitwirkung durch formlosen Konsens zu Stande kommen. Die Erschwerung lässt sich immer, wo — notgedrungen oder aus freiem Antrieb — Dispensation nachgesucht wird, durch die besonderen Bedingungen, welche dafür aufgestellt werden, verursachen. Der Missbilligung kann Ausdruck gegeben werden durch Verweigerung der Proklamation und der tätigen Assistenz zur Konsenserklärung, also durch Beschränkung auf die sog. passive Assistenz (außer der Kirche und one Amtskleidung), wenigstens durch Unterlassung der Abhaltung einer Brautmesse und der dabei zu erteilenden oder auch der einfachen, mit der Kopulation zu verbindenden Benediktion. Wo von der Befolgung dieser Grundsätze in weiterem oder engerem Umfang abgegangen wird, geschieht es nur aus dem Beweggrund, um dadurch für die Kirche zu befürchtende größere Übel zu vermeiden. (Es ergibt sich dieses System insbesondere aus zwei Erlassen P. Benedikts XIV., der declaratio super matrimoniis inter protestantes et cath. vom 4. Nov. 1741 für Holland und Belgien und dem nach Polen ergangenen Breve:

Magnae nobis vom 29. Juni 1748. Richters Ausgabe des Conc. Trid. v. 1853 S. 324 ff. u. 558 ff.). Der Widerstand, welchen dieses System von seiten der deutschen Statsregierungen erfur, als es, nach einer längeren Zeit üblich gewesenen milderen Behandlung wider mit größerer Schärfe wollte gehandhabt werden — über die Geschichte des hierauf bezüglichen preußischen Konflikts s. d. Art. „Droste-Vischering" — hatte diejenige Ermäßigung zur Folge, womit es gegenwärtig auf Grund der Konstitutionen P. Pius VIII. Literis altero v. 25. März 1830 für Westpreußen (mit einer Instr. des Kard. Albani), P. Gregor XVI. Summo jugiter v. 27. Mai 1832 für Bayern (mit einer Instr. des Kard. Bernetti) und einer Instr. des Kard. Lambruschini v. 22. Mai an die österr. Bischöfe gehandhabt wird. Es ist stillschweigend die Erholung besonderer Dispensation von dem impedimentum mixtae religionis erlassen und wo wegen eines sonstigen Impediments bischöfliche Dispensation nötig ist, den Bischöfen durch die Quinquennalfakultäten gestattet, hiebei auch von jenem Hindernis zu dispensiren. Es soll seelsorgerlich dem katholischen Teil von der Eingehung einer solchen Ehe abgeraten, und wenn dies erfolglos ist, derselbe ermant werden, zu versprechen, dass er der katholischen Kirche treu bleibe, für dieselbe den anderen Eheteil zu gewinnen und die Erziehung aller Kinder im katholischen Glauben zu erlangen suchen wolle. Hat auch diese Ermanung nicht den gewünschten Erfolg, so soll gleichwol von namentlichen Zensuren Umgang genommen, aber bei Eingehung der Ehe von seiten des Klerus kein Akt vollzogen werden, aus dem auf eine Billigung derselben geschlossen werden könnte. Nur darf im Notfall, namentlich um zu verhindern, dass die Ehe mit protestantischer Trauung geschlossen werde, geduldet werden, dass die Pfarrer den Konsens vernehmen und die dadurch gültig erfolgte Eheschließung in das Kirchenbuch eintragen. Auch dürfen die Proklamationen, jedoch one Erwänung der Bekenntnisverschiedenheit vollzogen, und darüber Scheine ausgestellt werden mit dem Bemerken, dass der Ehe außer dem vetitum ecclesiae ob impedimentum mixtae religionis kein Hindernis entgegenstehe. Kraft päpstlicher Suspension des tridentinischen Dekrets, wo es publizirt ist, werden die one Gegenwart des katholischen Pfarrers eingegangenen gemischten Ehen, wenn ihnen sonst kein kanonisches Hindernis entgegensteht, für kirchlich rechtsgültig erklärt. Stillschweigend gestattet ist die feierliche Mitwirkung zur Eheschließung, wo sie wegen des Versprechens der Erziehung aller Kinder im katholischen Glauben als erlaubt zu betrachten ist. Nur der Bischof von Trier hat 1853 dem Klerus seiner Diözese verkündigt, er habe nicht mehr das Recht, außer in Notfällen, von dem imp. mixtae relig. zu dispensiren, es sei davon päpstliche Dispensation nötig und dafür eidliche Zusicherung des protestantischen Teils erforderlich, dass alle Kinder im katholischen Glauben erzogen würden; aber auch bei erfolgter Dispensation dürfe nur passive Assistenz geleistet und nicht proklamirt werden. Von Bedeutung sind die angegebenen Ermäßigungen des Kurialsystems auch nach dem infolge allgemeiner Einfürung der obligatorischen Civilehe eine äußerliche Verhinderung der bürgerlich rechtsgültigen Schließung gemischter Ehen durchweg unmöglich ist, insofern noch, als dadurch der Verhinderung ihres Zustandekommens als rata matrimonia Schranken gesetzt sind.

Die Eingehung einer gemischten Ehe auf Grund erfolgter Ehescheidung des protestantischen Teils müsste die katholische Kirche auch dann für unbedingt unzulässig halten, wenn sie die Protestanten nicht als den katholischen Kirchengesetzen unterworfen betrachtete, weil nach ihrem Dogma das Band einer zwischen Getauften bestehenden Ehe durch richterliche Scheidung nicht gelöst werden kann. Würde sie daher auch die rechtliche Freiheit geschiedener Protestanten, eine neue Ehe zu schließen, anerkennen, so könnte sie doch nimmermehr ihren Gliedern erlauben, mit solchen, also mit Personen, die nach katholischem Glauben noch durch eine frühere Ehe gebunden sind, eine Ehe zu schließen. Nur wenn die geschiedene Ehe nach dem Befinden eines katholischen geistlichen Gerichts nichtig war, kann die katholische Kirche eine solche gemischte Ehe zugeben. (S. Schulte, Eherecht, S. 415; A. M. Richter, § 290 Nr. V).

Protestantischerseits ist die bloße Verschiedenheit des christlichen Bekenntnisses,

wenigstens wie sie zwischen den im deutschen Reich allenthalben zum mindesten tolerirten christlichen Religionsparteien stattfand, nie als eigentliches, förmlicher Dispensation bedürftiges Ehehindernis behandelt worden, obwol namentlich in Sachsen noch im 17., ja selbst noch im Anfang des 18. Jarh. zu Ehen zwischen Lutheranern und Katholiken eine besondere Konzession des Oberkonsistoriums für erforderlich gehalten und diese nur unter bestimmten Kautionen, insbesondere wegen Erziehung aller Kinder im lutherischen Bekenntnis erteilt wurde. (S. Carpzov, Jurisprud. eccl. L. II, Def. 6 u. Beyers additamenta dazu.) Schon längst aber wird allgemein die kirchliche Trauung für gemischte Ehen one weiteres gewärt, außer wo der protestantische Teil sich verpflichtet hat, alle Kinder im katholischen Bekenntnis erziehen zu lassen.

Rechtsvorschriften, wodurch die rechtliche Freiheit der Eltern, über die religiöse Erziehung der aus einer gemischten Ehe hervorgehenden Kinder Bestimmung zu treffen, beschränkt werden soll, können nur vom State ausgehen, da die von einer Kirchengewalt ausgehenden immer nur für den derselben unterworfenen einen Eheteil bindend sein könnten. In Ermangelung solcher Vorschriften hat der Vater im Einverständnis mit der Mutter, allenfalls aber auch one dasselbe — weil der Wille des Weibes sich dem des Mannes zu fügen hat — zu bestimmen, in welchem Bekenntnisse die Kinder erzogen werden sollen, one durch einen Vertrag darüber rechtlich gebunden werden zu können. Dies hat auch eine k. preußische Deklaration vom 20. Nov. 1803 sanktionirt, deren Geltung unter dem 17. August 1825 auf die neuerworbenen Provinzen ausgedehnt wurde. Manche Partikulargesetze aber, wie namentlich das bayerische Religionsedikt von 1818 (II. Verf. Beil.) § 12 ff. erklären Verträge zwischen den Eltern über die konfessionelle Erziehung der Kinder für rechtsverbindlich und lassen in Ermangelung solcher die Söne der Konfession des Vaters, die Töchter derjenigen der Mutter folgen. (Genaueres hierüber bei Richter § 264, Anm. 20 ff. und bes. jetzt bei Thudichum, Kirchenrecht des 19. Jahrh., I, S. 53 ff.)

Besondere Schwierigkeiten ergeben sich, wenn bei einer gemischten Ehe über deren Rechtsbestand oder über die Scheidungsfrage erkannt werden soll, sofern, wie es im Bereich des gemeinen Rechts noch jetzt der Fall ist, in diesen Beziehungen für die verschiedenen Konfessionen verschiedenes Recht gilt, auch wenn, wie es jetzt durch das Reichsgesetz § 76 festgestellt ist, die Ehe-Gerichtsbarkeit durch Zugehörigkeit zu einem Glaubensbekenntnis nicht bestimmt ist, und wenn wie § 77 dieses Gesetzes verfügt, wo nach bisherigem Recht auf beständige Trennung der Ehegatten von Tisch und Bett zu erkennen sein würde, fortan die Auflösung des Bandes der Ehe auszusprechen ist, insbesondere deshalb, weil das gemeine protestantische Eherecht Scheidungsgründe gelten läßt, welche nach dem katholischen nicht einmal den Antrag auf perpetua separatio zu begründen vermögen. Es wird hier bis zur Einfürung eines vollständigen bürgerlichen Eherechts nichts übrig bleiben, als die Klagbitte nach dem Rechte zu beurteilen, welchem der klagende Teil vermöge seiner Konfession unterworfen ist, sodaß also die Scheidungsklage eines katholischen Ehemannes gegen die protestantische Frau abzuweisen, und nur auf temporäre Separation zu erkennen ist, wo nach katholischem Eherecht nur zu dieser ein Grund vorliegt, obwol er nach protestantischem Eherecht eine Scheidungsklage rechtfertigen würde. Welchen Gebrauch der katholische Teil von der richterlich erkannten Auflösung des Bandes der Ehe machen wolle, ist seinem Gewissen zu überlassen.

VII. Für Eingehung einer zweiten Ehe (s. Tit. Decr. de secundis nuptiis 4, 21) nach Auflösung der vorigen Ehe durch den Tod gesteht das kanonische Recht dem überlebenden Eheteil unbeschränkte rechtliche Freiheit zu, sodaß es sogar die Bestimmung des RR., welche der Witwe innerhalb des Trauerjares die Widerverheiratung (bei Strafe der Infamie) verbietet, durch apostolische Autorität (Röm. 7, 2) für aufgehoben erklärt, wärend die evangelischen Kirchenordnungen meist das RR., zum teil mit Ausdehnung auf den Witwer (nur mit Abkürzung der Zeit) widerherstellten. Dagegen nahm die alte Kirche an zweiten Ehen überhaupt sittlichen Anstoß, wovon im heutigen katholischen Kirchenrecht

sich noch die rechtliche Wirkung erhalten hat, dass es die **bigamia successiva** als kanonisches Impediment der Ordination behandelt und für zweite Ehen überhaupt, oder doch für zweite Ehen von Frauenspersonen die in der Brautmesse zu erteilende Einsegnung verbietet, letzteres freilich mehr von dem Gesichtspunkt aus, dass die Widerholung dieser Benediktion an derselben Person unstatthaft sei. (S. Schulte, Eherecht, S. 73.) Ob die Todeserklärung eines Verschollenen eine zweite Ehe des anderen Teiles erlaubt mache, will das kathol. Kirchenrecht dem Urteil des geistlichen Gerichtes unterstellt haben (Schulte a. a. O. S. 207).

Unbedenklich ist die Eingehung einer neuen Ehe von beiden Seiten, wenn eine vorhergegangene eheliche Verbindung durch Annullation aufgehoben worden ist (abgesehen von dem Fall der Annullation wegen absoluter Impotenz). Von der Widerverheiratung Geschiedener mit anderen war schon oben die Rede. Nach gemeinem protestantischen Recht wird ganz als zweite Ehe auch die Widervereinigung rechtskräftig Geschiedener miteinander behandelt, wärend die württemb. KO. von 1553 (Richter, Bd. 2, 130) sie nur als Fortsetzung der geschiedenen Ehe behandelte, was jetzt hinsichtlich der Frage, ob hier wider eine kirchliche Trauung vollzogen werden soll, jedenfalls da als nachamungswert erscheinen dürfte, wo die Scheidung vom kirchlichen Standpunkte aus nicht zu billigen war. Das Reichsgesetz bestimmt über die zweite Ehe im § 34: Niemand darf eine neue Ehe schließen, bevor seine frühere Ehe aufgelöst, für ungültig oder für nichtig erklärt ist, und im § 35: Frauen dürfen erst nach Ablauf des zehnten Monats seit Beendigung der früheren Ehe eine weitere Ehe schließen. Dispensation ist zulässig. Das württembergische Kirchengesetz vom 23. Nov. 1876 versagt die kirchliche Trauung für eine vor Ablauf von 12 Wochen nach dem Tod des anderen Ehegatten geschlossenen Ehe, behält aber Dispensation der evangel. Oberkirchenbehörde vor. **Scheurl.**

Ehre. 1. Allgemeiner Begriff. Von Ehre ist, ob das Wort von Gott oder Menschen gebraucht werde, immer nur da die Rede, wo es sich nicht um das innere, an sich seiende Wesen einer Persönlichkeit, sondern wo es sich um ihre Selbstdarstellung vor andern handelt. Hiemit ist freilich zugleich gesagt, dass diese Selbstdarstellung etwas innerlich wirklich vorhandenes zum Ausdruck bringen muss, wenn Ehre das Resultat sein soll. Das ist der Wert der Persönlichkeit. Wo absolut wertlosen Dingen Wert zugesprochen, Ehre erwiesen wird, wie etwa im Götzendienst, namentlich im Fetischismus, da ist dieses Ehren an sich eine **contradictio in adjecto**. Mit dem Gesagten ist auch schon eine Definition von Ehre angedeutet, sie ist s. v. a. Anerkennung des Wertes der sich darstellenden Persönlichkeit, und zwar geschieht diese Anerkennung immer so, dass damit zugleich diese Persönlichkeit vor andern, deren Wert als relativ geringer bezeichnet wird, ausgezeichnet wird; das Ehren enthält allezeit einen Komparativ oder Superlativ in sich. Was somit die Art und Weise, wie jene Anerkennung sich ausdrückt, betrifft, so kann man die niederste Art, wie eine Persönlichkeit von andern anerkannt werden kann, kaum noch „ehren" nennen, dies ist das bloße Dulden, das „auch noch ankommen lassen"; wol aber ist die Verweigerung auch dieses Grades von Anerkennung die schlimmste Verunehrung. Vielmehr gehört zum Ehren an sich positives Bezeugen der Anerkennung, welche entweder nur Achtung oder Respekt oder gar Ehrfurcht vor dem Betreffenden in sich enthält. Jemehr wirklich diese Bezeugung natürlicher und gern hervorgehender Ausfluss innerer Überzeugung vom Werte ist, desto höher steht sie; jemehr bloß eine äußerliche, konventionelle Form, desto tiefer. Auch in der Wal der äußeren Mittel jener Achtungsbezeugung tritt leicht ein Gradunterschied hervor; bloße Geberden, namentlich die ganze Haltung des Benehmens, können einen höheren Grad ausdrücken, als die anerkennendsten Worte, und so gibt es überhaupt mancherlei Nuancirungen. Aber die höchste Stufe des Ehrens findet da statt, wo sich der Ehrende durch den Geehrten und den Eindruck von dessen Wert wirklich beeinflussen läßt, ihm eine bestimmende, ja gar beherrschende Stellung sich gegenüber zuerkennt.

Ist die Ehre eine selbstverständliche Konsequenz der Selbstdarstellung vor andern, so wird die menschliche Natur an sich auf Ehre angelegt sein. Und wie alle Anlagen, so erscheint auch diese in doppelter Weise und entwickelt sich in einer doppelten Reihe von psychologischen Erscheinungen. Das nähere der Psychologie überlassend, konstatiren wir nur: die beiden Seiten dieser Anlage zur Ehre sind der Ehrtrieb und das Ehrgefül, jener die Spontaneität, dieses die Receptivität; beide entwickeln sich teils normal, teils anormal, und es ergeben sich zwei scalae in dieser Beziehung: a) Ehrtrieb, Ehrbegierde, Ehrsucht; b) Ehrgefül, Ehrliebe, Ehrgeiz. Da vom christlichen Standpunkte aus darüber kein Streit sein kann, dass die Receptivität in dieser Beziehung über die Spontaneität dominiren muss, so wird gesagt werden dürfen, die Entwickelung des Ehrgefüles zur Ehrliebe ist normal, die des Ehrtriebes zur Ehrbegierde ist meistens schon anormal; immer anormal sind Ehrsucht und Ehrgeiz. Wenn die Ehrliebe oder der Ehrgeiz verletzt ist und dagegen die Ehrbegierde oder die Ehrsucht reagirt, so nennt man dies Eifersucht; und mit den gegebenen Ausdrücken ist auch deren relative Normalität, resp. Anormalität bezeichnet. Sofern sich endlich der Ehrtrieb nicht auf den wirklichen Wert und dessen Anerkennung, sondern auf das rein Äußerliche der Selbstdarstellung und auf die äußerlichen Zeichen der Anerkennung bezieht, so reden wir von Eitelkeit, welcher hiemit an sich für alle sittlich-handelnden Menschen der Wert abgesprochen ist.

Der wissenschaftliche Ort, welcher der Untersuchung über „Ehre" zuzuteilen ist, ist teils die Psychologie, teils die Ethik; von den Sätzen beider Wissenschaften macht eine spezielle Anwendung die Pädagogik, indem sie den Werth der Ehrliebe und ihre Bedeutung für die erziehliche Aufgabe darlegt (vergl. Völter, Beiträge zur Pädagogik; Palmer in Schmids Encyklopädie; des Unterz. Aufsatz im südd. Schulboten 1870). In der Theologie ist es, abgesehen von beiläufiger Beziehung auf die Frage in anderen Disziplinen, die Ethik, welche sich eingehend mit der „Ehre", als relativem Gut, mit dem „Ehren" als Pflicht, mit der „Ehrliebe" als Tugend zu beschäftigen hat. Um das Maß des uns zustehenden Raumes hier nicht zu überschreiten, fassen wir die Sache vorherrschend von dem einen Gesichtspunkte der Pflichtenlehre und adoptiren, one die Richtigkeit dieser Einteilung zu vertreten, die Dreiteilung der christlichen Lebens- und Liebespflichten in „Gottes-, Nächsten- und Selbstliebe" und behandeln den Gegenstand hienach etwas genauer.

2. Das Ehren Gottes. Der Persönlichkeit Gottes wont absoluter Wert inne, somit hat auch die göttliche Selbstdarstellung absolute Anerkennung anzusprechen und findet dieselbe auch. Gott darf nur erscheinen, so muss ihn alles ehren, es kommt ihm absolute Ehrwürdigkeit zu. Daher kennt die heil. Schrift eine an sich objektiv vorhandene göttliche δόξα, כָּבוֹד, die in jeder Offenbarung Gottes (z. B. in der Natur, Psalm 19, 2, in Christo, Joh. 1, 14) liegende Manifestation jenes absoluten Wertes. Diese göttliche δόξα kann allerhand Medien oder Hüllen, Vehikel u. s. f. annehmen, wie z. B. im A. T. die Wolken- und Feuersäule; sie selbst aber ist nicht etwas in sich real sich von Gott abhebendes, kein von dem erscheinenden Gott real verschiedenes Wesen, etwa ein splendor quidam creatus, wie Maimonides u. a. sich die Sache gedacht (vergl. Cremer, Bibl. theol. Wörterb., 2. Aufl., S. 208). Jene absolute Anerkennung will Gott und muß Gott wollen, so gewiss er Gott ist, er muss eifersüchtig über seine Ehre wachen und alles in suam ipsius gloriam hinausfüren. Es kann ja für ihn und für seine Geschöpfe kein anderes Lebensziel geben, als seine Ehre. Daher muss unser Ehren Gottes (δοξάζειν; τιμᾶν selten, vgl. Joh. 5, 23; 8, 49; am häufigsten noch τιμή in Doxologieen u. dgl.) ein absolutes sein, also teils ein solches Ehrfurchtbezeugen, das der natürliche Ausdruck innerster Beugung oder Anbetung vor ihm ist, teils hauptsächlich ein uns durchaus und unbedingt von Gott Beherrschenlassen, ein Leben in der Durchdrungenheit von ihm, vgl. πάντα εἰς δόξαν θεοῦ ποιεῖτε 1 Kor. 10, 31; δοξάζετε τὸν θεὸν ἐν τῷ σώματι καὶ τῷ πνεύματι ὑμῶν, ib. 6, 20. So muss auch unser Ehren des Nächsten und unser selbst ein Verherrlichen Gottes an den andern und an uns

sein. Über die Art aber, wie sich das Ehrfurchtsbezeugen vor Gott im einzelnen auszudrücken hat, siehe die Liturgik, auch den Art. Gottesdienst.

3. Das Ehren des Nebenmenschen. Jedem Menschen kommt ein eigener, relativer Wert zu, sofern er, und zwar in individuell ausgeprägter Weise, Gottes Bild an sich trägt und ein Erlöster Christi (vgl. Röm. 14, 15) und zum Himmelreich bestimmt ist. Diesen Wert müssen wir in jedermann anerkennen und dieser Anerkennung auch Ausdruck geben (1 Petr. 2, 17: πάντας τιμήσατε). Aber wie und in welchem Grade dieses Ehren zu geschehen hat, bestimmt sich offenbar nach der Höhe des relativen Wertes, die der Nebenmensch erstiegen hat. Allen one Unterschied gegenüber ist ausgeschlossen die Behandlung derselben als völlig wertloser Persönlichkeiten, wie sie am höchsten in ihrer Herabsetzung zu Sachen, z. B. im Menschenraub, Sklavenhandel —, oder zu bloßen Objekten tierischer Lust (Halten feiler Dirnen u. dgl.) zu Tage tritt, sodann die Unmöglichmachung ihrer Selbstdarstellung und Ausgestaltung zu menschenwürdigem Dasein (Mord, Freiheitsberaubung, absolute Versagung der Erziehung u. s. w.), endlich alle Bezeugung der Verachtung, gänzlicher Ignorirung u. s. w. Einzelnes Feine, echt Humane in dieser Beziehung enthält das mosaische Gesetz, z. B. betr. die körperliche Züchtigung 5 M. 25, 3. Für die positive Ehrenbezeugung aber müssen Unterschiede und Stufen beobachtet werden, dem Wert der Persönlichkeit entsprechend, und zwar hauptsächlich nach zwei Gesichtspunkten: a) nach dem objektiven Wert eines Menschen, d. h. nach der Stellung, die er in der gottgegebenen Ordnung des häuslichen, socialen und öffentlichen Lebens einnimmt, muss ihm, ganz abgesehen von seinem sittlichen Werte, diejenige Anerkennung zu teil werden, von welcher die Erfüllung des seiner Stellung innewonenden Zweckes abhängt. Das „Ehre, dem Ehre gebürt" (Röm. 13, 7) gilt so in verschiedener Weise den Obrigkeiten (τὸν βασιλέα τιμᾶτε 1 Petr. 2, 17), den Eltern (4. Gebot), den Priestern (threni 4, 16), den Alten, in anderer d. h. so, dass zugleich die herzliche, erbarmende Liebe darin enthalten ist, den „Schwächeren", z. B. dem Weibe (1 Petr. 3, 7), den Witwen (1 Tim. 5, 3) u. s. f. Ganz entsprechend der den Betreffenden zukommenden Stellung und Aufgabe wird dieses Ehren teils mehr ein Ehrenbezeugen mit Geberden, Worten, Zeichen, teils ein sich von ihnen beinflussenlassen sein, letzteres aber zunächst, soweit der sittliche Wert des Betreffenden noch zweifelhaft wäre, auch nur in objektiver Weise, als Gehorsam, nicht als innere, den Geist des Betreffenden in sich aufnehmende Hingebung. Diese kommt b) erst da hinzu, wo die betreffende Persönlichkeit auch subjektiv, sittlich-religiös wertvoll ist. So verdienen nach Psalm 15, 4 die Gottesfürchtigen Ehre, so wollen die Apostel nicht bloß Ehre haben von ihrer Gemeinde, sondern diese selbst sollen ihre Ehre und Ruhm sein (z. B. 1 Thess. 2, 20). Auch die äußerliche Bezeugung der Ehrerbietung, womit nach Röm. 12, 10 ein Bruder dem andern zuvorkommen soll, wird auf diesem Gebiete die innerliche Verbundenheit, ja Gebundenheit an den andern ausdrücken, wärend sie auf dem erstgenannten Gebiet einen gewissen Abstand, ja vielleicht ein innerliches Getrenntsein von einander neben sich hat. In dieser Beziehung, sofern damit oft wirklich Warheit in das gegenseitige Verhalten kommen kann, ist das durch die moderne Sitte festgesetzte, oft so lächerliche konventionelle Benehmen entschieden anzuerkennen. Niemals aber darf irgend ein Menschenehren das absolute Ehren Gottes beeinträchtigen, was am schönsten in der den Papismus warhaft vernichtenden Stelle Matth. 23, 9 ausgedrückt ist.

4. Das Ehren seiner eigenen Persönlichkeit. Jeder Mensch, vollends jeder Christ, darf und muss auch sich selbst vorhalten: es kommt mir relativer Wert zu, insbesondere der mir speziell gestellten Aufgabe, für deren Lösung auch Anerkennung meiner Persönlichkeit nötig ist. Als Christ aber setzt er hinzu: Gott ist es, der mir meine Stellung und die für sie nötige Anerkennung schafft, er leitet mein Leben auch in socialer Beziehung, aus seiner Hand kommt auch, was Menschen mir geben oder nehmen. So wird also ein Christ sich selbst nie wegwerfen oder verachten (der Grundsatz Bernhards von Clairveaux: neminem contemnere, se ipsum contemnere, mundum contemnere ist im zweiten Teil falsch, mindestens sehr missdeutbar); er wird dankbar die ihm zu Teil werdende Ehre

annehmen, demütig annehmen, weil er zugleich immer seiner relativen Wertlosigkeit bewusst ist; er wird sich gegen ungerechte Verletzung seiner Ehre verteidigen; aber Ehre bei Menschen positiv suchen, vollends Ehrgeiz zur Triebfeder seines Handelns machen, wird er niemals. Aus diesen allgemeinen Grundsätzen, die zugleich, soweit es in der Kürze möglich ist, den hier stattfindenden Unterschied zwischen einem Christen und einem sittlich-edlen Unchristen andeuten, ergibt sich im einzelnen folgendes: a) Ehre bei Gott, Anerkennung von seiten Gottes als eines Kindes sucht ein Christ positiv und direkt, er weiß aber, dass er sie nur erlangt durch einen „des Herrn würdigen" Wandel (Kol. 1, 10). Alles was dem zuwider ist, ist für seinen Vater und ihn selbst eine Unehre, so namentlich alle Unreinheit u. dgl. Eben damit sucht er zuletzt nie seine Ehre (Joh. 8, 50 ff.), sondern die seines Vaters. b) Ehre bei Menschen ist nie positiver Zweck seines Handelns (Joh. 12, 43; 5, 44), wol aber hält er sich so, dass alle für den waren Wert eines Menschen empfänglichen, wenn sie nur wollen, ihn (relativ) anerkennen müssen; sein Wandel ist ehrwürdig (σεμνὸς Phil. 4, 8; εὐσχημόνως περιπατεῖν Röm. 13, 13) und so beobachtet er auch alles das, was mit Recht unter den Menschen für ein Lob oder eine Tugend gilt, dies ist ungefär das, was man christlich-gebildetes, gesittetes Benehmen nennen könnte. Daher ist auch die Ehre, die er von Menschen gerne hat, nicht sowol äußerliche Ehrenbezeugung (κενόδοξος Gal. 5, 26) — obgleich er auch nicht so stolz ist, alles dergleichen abzuweisen, etwa wie Uhland alle Orden nicht angenommen hat; als vielmehr möglichstes Einflussgewinnen auf andere zu ihrem Heil und Gottes Ehre. c) Gegen Ehrverletzungen verteidigt er sich nur so, wie einem Christen ziemt, also mit Worten der Warheit, mit tatsächlichem Erweis der Unberechtigtheit der Angriffe, möglicherweise, d. h. da, wo durch Unterlassung wirklich die gottgewollte Ordnung des Menschenlebens gestört würde, durch Rechtsuchen bei der Obrigkeit (act. 16, 37; 22, 35), niemals aber durch fleischliche Rache (Matth. 5, 39 ff.) oder ehrgeizige, des andern Persönlichkeit möglicherweise vernichtende Selbsthilfe, wie sie namentlich durch das, zur Schande der Christenheit noch bestehende, Duell geschieht. Ist aber alle erlaubte Verteidigung vergeblich, so weiß er: Gott ist es, der meine Ehre sucht.

Zur Litteratur vgl. die Ethiken, besonders Schmid; des Unterz. Lehrsystem, S. 463 ff.; Nitzsch, System § 176; Luther in Zimmermanns Concordanz I, S. 706 ff.

Robert Kübel.

Ehrenfeuchter, Friedrich August Eduard, evangelischer Theologe des 19. Jarhunderts, geb. 15. Dez. 1814 zu Leopoldshafen bei Karlsruhe, † 20. März 1878 zu Göttingen. —

Son eines badischen Volksschullehrers, erhielt er seine Vorbildung auf dem Lyceum zu Mannheim, wohin sein Vater bald nach der Geburt des Sones war versetzt worden. Körperlich zart, aber geistig schnell sich entwickelnd, bezog er schon im Okt. 1831, noch nicht 17 Jare alt, die Universität Heidelberg, um dem Studium der Philologie und Geschichte, der Philosophie und Theologie sich zu widmen: Creuzer und Bähr, Schlosser und Daub, Paulus, Schwarz, Abegg, Umbreit gehörten dort zu seinen Lehrern. Nachdem er im J. 1835 die theologische Dienstprüfung erstanden, war er 1835—39 Religionslehrer am Lyceum in Mannheim, 1841 Vikar in Weinheim, dann Hof- und Stadtvikar in Karlsruhe, wo er 1844 mit Angelika Fink, der Schwester seines Freundes, des nachmaligen Pfarrers Dr. theol. Ernst Fink in Illenau, den Bund der Ehe schloss. — Seine beiden, in dieser Zeit entstandenen Erstlingswerke, seine Theorie des christlichen Cultus (1840) und seine Entwickelungsgeschichte der Menschheit (Heidelberg 1845, aus Vorträgen entstanden, die Ehrenfeuchter 1844/45 in Karlsruhe gehalten), dienten dazu, den Blick auch in weiteren Kreisen auf ihn zu lenken, und so erging an ihn im Juli 1845 ein Ruf nach Göttingen zur Übernahme einer durch Liebners Abgang nach Kiel erledigten a. o. theol. Professur, Universitäts-Predigerstelle und Mitdirektion des kgl. homiletischen Seminares. Er folgte diesem Rufe mit um so freudigerem Herzen, weil gerade die ihm hier berufsmäßig gebotene Ver-

bindung der Wissenschaft mit dem Praktischen seinen stillen Wünschen wie seiner Begabung vorzugsweise entsprach. Von Studenten und Kollegen freundlichst aufgenommen, fand er denn auch bald in Göttingen eine neue Heimat, eine Stätte des vielseitigen geselligen und freundschaftlichen Verkehrs, des segensreichsten akademischen, praktischen, litterarischen Wirkens, weshalb er auch dieser Universität, trotz mehrfacher an ihn gelangter glänzender Berufungen (nach Heidelberg, Leipzig, Karlsruhe, Dresden), bis an sein Ende unwandelbar treu blieb. Die Heidelberger Fakultät verlieh ihm 1847 den theol. Doktorat; 1849 wurde er Prof. ord., 1855 Konsistorialrat, 1856 Abt von Bursfelde, 1859 ff. Oberkonsistorialrat, Mitglied des hannov. Statsrates für geistl. und Unterrichtsangelegenheiten, Ritter hoher Orden ꝛc. — Seine akademische Lehrtätigkeit war eine sehr umfassende: sein Hauptfach blieb die praktische Theologie, die er bald als Ganzes, bald nach ihren Einzeldisziplinen (Missionstheorie, Katechetik, Homiletik, Liturgik, Lehre von der Seelsorge und Kirchenregiment) vortrug. Daneben las er aber auch Einleitung in das theol. Studium, Religionsphilosophie, Apologie und Apologetik, Leben Jesu, Erklärung der Pastoralbriefe, Geschichte der neueren Theologie im Zusammenhang mit der allgemeinen Kulturentwickelung, kirchliche Statistik, hannov. Kirchengeschichte. So vielseitig aber auch der Kreis der Gegenstände war, den seine Vorlesungen umfassten: so fließend und formvollendet war sein Vortrag, der dann auch ebenso anziehend als anregend auf die akad. Jugend wirkte. Ebenso waren seine Predigten in der Universitätskirche und seine bei den verschiedensten Gelegenheiten gehaltenen Kasualreden gleich ausgezeichnet durch Innigkeit und Tiefe des Inhaltes wie durch Feinheit und Eleganz der Form; aber es fehlte ihnen auch nicht an eindringender Kraft, und insbesondere war an den Predigten der späteren Jare eine Zunahme an biblischer und ethischer Vertiefung zu erkennen. — Meisterhaft verstand er es, die praktisch-theologischen Seminarien zu leiten: seine Menschenkenntnis, seine Formgewandheit, seine Gabe, in fremde Anschauungen sich zu versetzen, ließen ihn stets das rechte Wort finden, um bald die Gewissen zu schärfen, bald in die individuellen Bedürfnisse der Anfänger liebevoll einzugehen. So ist er vielen Generationen von jungen Theologen ein treuer Lehrer und Leiter geworden, der in ihnen Liebe zur theol. Wissenschaft, zum geistlichen Amt, zum Evangelium geweckt hat. Ein Denkmal seiner Predigttätigkeit liegt vor in zwei gedruckten Predigtsammlungen vom Jare 1849 und 1852 u. d. T.: Zeugnisse aus dem akad. Gottesdienst in Göttingen, sowie in einer Reihe von einzelnen Predigten.

Seine litterarische Tätigkeit, deren Früchte er teils in selbständigen Werken, teils in Beiträgen zu verschiedenen Zeitschriften und Sammelwerken niedergelegt hat, bewegt sich vorzugsweise auf dem Gebiete der praktischen Theologie und der Geschichte. Dem ersteren Gebiete gehören an: 1) seine schon genannte Theorie des christlichen Cultus, Hamburg und Gotha 1840, sein erstes und zugleich sein größtes Buch, worin er ausgehend vom Begriff der Religion, des Reiches Gottes und der Kirche die Entstehung, das Wesen und die Gliederung des Kultus entwickelt, als Darstellung des Lebens Gottes in der Menschheit, des Lebens der Menschheit in Gott. 2) Eine Gesamtdarstellung der Disziplinen der praktischen Theologie hatte Ehrenfeuchter lange beabsichtigt und sah darin eine der Hauptaufgaben seines Lebens; zur Ausfürung aber gelangte nur die erste Abteilung des Werkes u. d. T.: Die praktische Theologie, I. Abth., Göttingen 1859: sie enthielt im ersten Buch die Grundlegung der praktischen Theologie und deren systematische Gliederung; in Buch II: das verbreitende Handeln der Kirche oder die Missionstheorie — die erste wissenschaftliche, auf umfassender theologischer Umschau wie auf eingehenden historischen Studien beruhende Begründung einer christlichen Missionswissenschaft. Die Fortsetzung des Werkes, durch andere litterarische und praktische Arbeiten unterbrochen, ist leider unterblieben. Demselben Gebiet der praktischen Theologie gehören weiter an einige, zunächst durch die hannoversche Katechismusangelegenheit veranlasste katechetische Arbeiten: Zur Geschichte des Katechismus, Göttingen 1857, und die Katechismusfrage in der hannoverschen Landeskirche, 1862; sowie einige Abhandlungen über Kirchenverfassung,

Armenpflege, innere Mission, über Gymnasium und Kirche u. s. w. in der Monatsschrift für Theologie und Kirche, herausgegeben von Lücke und Wieseler 1846 ff.; über geistliche und weltliche Rede in den Jahrbüchern f. d. Theologie 1869.

Das zweite Hauptgebiet der litterarischen Tätigkeit Ehrenfeuchters ist das historisch-biographische oder genauer kulturgeschichtliche: dahin gehört von seinen früheren Arbeiten die 1845 zu Heidelberg erschienene Entwickelungsgesch. der Menschheit, besonders in ethischer Beziehung, eine zwar nur in großen Linien gezeichnete, aber auf umfassenden historischen Studien ruhende, ein tieferes ethisches Verständnis der Geschichte anstrebende christliche Geschichtsphilosophie. In umfassender Weise wollte Ehrenfeuchter die schon hier zugrundliegende Idee der Einheit von Humanität und Christentum durchfüren in dem letzten Werk seines Lebens, von dem freilich auch nur ein Bruchstück erschien u. d. T.: Christenthum und moderne Weltanschauung, Göttingen 1876; es sollte dazu dienen, die Entstehung der Kluft zwischen Christentum und moderner Kultur geschichtlich nachzuweisen, aber auch zur Überbrückung jener Kluft einen Beitrag zu liefern durch Entwickelung der Idee des Reiches Gottes als der höheren Einheit von Kirche und Kultur, von Philosophie und Theologie, Humanität und Divinität. — Kleinere Arbeiten historischen und biographischen Inhaltes lieferte Ehrenfeuchter über den Gang der neueren Theologie 1847, über den Christenfeind Celsus in 3 lateinischen Programmen 1848, über Dr. Lücke in der theol. R.E., über den Heidelberger Theologen und Pädagogen Schwarz in der pädag. Encyklopädie von Schmid, über Franz von Assisi und Claudius in Pipers evang. Kalender, ein Lebensbild seines Schwagers Dr. Fink 1866, über den Begriff einer Geschichte des christl. Lebens in den Jahrbb. f. d. Theologie, Bd. V, 1860. Aber auch die Fragen der systematischen Theologie, insbesondere die der Apologetik und theol. Prinzipienlehre, hat Ehrenfeuchter in den Bereich seiner Studien gezogen. Ihr sind mehrere seiner Abhandlungen in den von Ehrenfeuchter im J. 1856 mitbegründeten Jahrbüchern für deutsche Theologie gewidmet: so eine Abhandlung über theologische Prinzipienlehre 1856, über den höchsten Gegensatz in der Apologie des Christenthums 1857, über Schellings Philosopie der Offenbarung 1859. — In seinen Schriften wie in seinem Lehren und Leben erscheint Ehrenfeuchter als eine außergewönlich reich und harmonisch angelegte Natur, von seiner allseitiger Empfänglichkeit für das Ideale, von inniger und fester Hingabe an Christum und sein Reich, in welchem er die Lösung aller Probleme der Theologie und Philosophie, die Einheit aller Gegensätze des Wissens und Lebens gefunden. Ihm war es unverständlich, dass Wissenschaft und Kirche, Theorie und Praxis, Glauben und Bildung, Kirchenregiment und akademisches Lehramt einander fremd oder gar feindlich gegenüberstehen sollten. Den Gedanken eines Bundes zwischen Wissenschaft und Leben durchzufüren, nicht mit Halbheit der Gesinnung, nicht mit furchtsamer Mäkelei über die gegenseitigen Grenzen, sondern mit dem kräftigen Bewusstsein ihrer beiderseitigen Berechtigung, aber auch in der erhebenden Gewissheit ihrer ewigen Einheit — das ist es, was er schon in seiner ersten Schrift als seine Lebensaufgabe verkündet, was er in seiner ganzen akademischen, litterarischen, kirchlichen Berufsarbeit theoretisch und praktisch zu lösen versucht hat. Insofern gehört er in der Tat nach seiner ganzen Geistes- und Gemütsart und nach seiner theologischen Stellung zu den Vertretern der sog. Vermittelungstheologie, zu den Männern des friedlichen und positiven, auf den einen ewigen Grund sich stellenden und darum allem Extremen abgeneigten Bauens, Schaffens und Entwickelns. Aber auch die Angriffe und Verdächtigungen sind ihm nicht erspart geblieben, denen allermeist die Männer der Mitte von seiten der beiderseitigen Extreme, von den engherzigen Parteimännern rechts und links, ausgesetzt sind. So war Ehrenfeuchter insbesondere leidend und streitend mitbeteiligt an den Kämpfen der Göttinger theol. Fakultät gegen die Angriffe einer neulutherischen Partei in der hannoverschen Landeskirche (1853 ff.), hat aber auch ihr gegenüber lieber Worte des Friedens und der Verständigung geredet als Worte des Streites und der Verbitterung (s. die von Ehrenfeuchter verfasste Erklärung der theol. Fakultät in Göttingen in Veranlassung ihrer Denk-

schrift rc. 1854). Mehr noch war es der hannoversche Katechismusstreit (1862 ff.) und die daran sich anschließenden Arbeiten zur Neugestaltung der hannoverschen Kirchenverfassung (1863 ff.), die in sein inneres und äußeres Leben aufs tiefste eingriffen und dem friedliebenden, freilich oft auch allzuängstlichen und um des Friedens willen mitunter allzunachgiebigen Manne schwere Kämpfe und Anfechtungen brachten. Er hat dann aber auch dazu mitgeholfen, die stürmisch erregten Leidenschaften doch bald wider in ruhigere Banen zu lenken und wesentlich seiner treuen und besonnenen Mitarbeit war es zu danken, dass aus dem Sturme der Katechismuswirren die doch im ganzen erfreuliche und friedsame Frucht der neuen hannoverschen Gemeinde- und Kirchenordnung heranwuchs, in der dann bald auch frühere Gegner eine heilsame Schutzwehr gegen neue, die hannoversche Landeskirche bedrohende Gefaren erkannten (1866 ff.). Vorzugsweise die geistigen Anstrengungen und gemütlichen Aufregungen jener Kampfeszeit waren es dann aber auch, die den Hauptanstoß gaben zu dem tiefen, langsam fortschreitenden Nerven-, Augen- und Gehirnleiden, das zuerst die körperliche Kraft des onedies zartangelegten Organismus lämte, dann in den letzten Jaren ihn zu völliger Zurückziehung von allen Berufsgeschäften nötigte, und schließlich, nachdem er die immer schwereren Leiden mit stiller Geduld und christlicher Ergebung getragen, seinem an Arbeit und Trübsal, aber auch an Frieden und Segen so reichen Leben ein frühes Ende gebracht hat. —

Sein Schüler, jetziger Nachfolger, Prof. Hermann Schultz, entwarf an seinem Sarge ein kurzes treffendes Bild seines Lebens und Wirkens; kürzere oder längere Nekrologe standen in der Augsb. A.-Zeitung, Volkskirche, der N. Ev. K.-Ztg. u. a. a. O.; einen ausfürlichen Nachruf hat sein Freund und Kollege D. Dorner ihm gewidmet in den Jahrbb. f. deutsche Theol. 1878, Bd. XIII, H. 2, S. 315 ff. Diesem, wie den mündlichen Berichten der Familie, Briefen des Verstorbenen und eigenen Erinnerungen ist vorstehende Skizze entnommen. **Wagenmann.**

Eichhorn, Johann Albrecht Friedrich, geboren den 2. März 1779 zu Wertheim am Main, gehört als preußischer Kultusminister von 1840—1848 in den Kreis der hier zu vertretenden Interessen. Die Kämpfe von 1813 ergriffen ihn lebhaft und er kämpfte als Offizier mit bei Katzbach, Möckern, Wartenberg und Leipzig. Dann arbeitete er amtlich mit unter Stein u. a. an der inneren und äußeren Hebung des Vaterlandes in freiem Sinne, den er auch litterarisch kundgab („Die Centralverwaltung unter Freiherrn von Stein, 1814“ u. a.). Bald wurde er in ehrenvolle Ämter gesetzt, auch (im J. 1817) in die Kommission des Statsrates zur Beratung der ständischen Verfassung berufen. Die politische Leitung der Verhandlungen, welche den deutschen Zollverein erstrebten, lag in Eichhorns Hand. Vorzüglich schätzte ihn der damalige Kronprinz, der ihn aus längerer Beobachtung hochachten gelernt hatte und ihn im Okt. 1840 in schweren Zeiten zum Minister der geistlichen, Unterrichts- und Medizinal-Angelegenheiten ernannte. Eichhorn übernahm das Amt voll von tiefer Verehrung, ja Bewunderung für seinen Monarchen, mit dessen reinen Absichten er vollkommen übereinstimmte. Eichhorn hatte an Schleiermachers theologischer Reform seine große Freude gehabt und dessen Predigten längere Zeit fleißig besucht. In bezug auf die Natur von Institutionen, wie Stat und Kirche, war er indes wesentlich realistischer gesinnt, wenn er auch die gewönliche orthodoxe Begründung dieser Weltanschauung keineswegs teilte. Mejer teilt aus dem spätern Leben 2 Briefe Eichhorns mit, der eine zeigt eine starke Antipathie gegen die gerade damals (1855) entstandene „Protest. Kirchenzeitung“, der andere begrüßt Bunsens „Zeichen der Zeit“, one eine kleine Differenz zu verhehlen. Ein „Konfessioneller“ ist er nie geworden. Im allgemeinen befriedigte ihn Neanders Auffassung der christlichen Dinge am meisten, wie er denn auch mit Neander die Abneigung gegen die Hegelsche Philosophie teilte. In diesem Punkte kam er ganz mit den Absichten des Königs Friedrich Wilhelm IV. überein. Mejer teilt aus der Instruktion des Königs vom 12. Okt. 1840 (ungedruckt) mit, dass Eichhorn ein Oberkonsistorium für die evang. Kirche als Centralbehörde schaffen solle und für die kathol. Angelegenheiten eine kath.

Abteilung und eine periodische Versammlung der kathol. Bischöfe daneben in's Auge fassen. Diese kathol. Abteilung schlimmen Andenkens kam sofort zu Stande (Schmedding, von Duesberg, Aulicke). Aulicke ist es auch, der den bekannten Waldeck, seinen Landsmann, bestimmt hat, 1848 in die preuß. Verfassung die kirchlichen Selbständigkeitsparagraphen zu bringen, die man dem Ultramontanismus mit Mühe wider entreißen muſste (18. Juni 1875). Die Konvokation der Bischöfe ist nicht zustandegekommen; das evang. Konsistorium 7 Jare später.

Es versteht sich nichtsdestoweniger von selbst in einem formell absoluten, durch bureaukratische Gewönung der Maschinerie und höfische Überlieferung gefesselten State, daſs aus den Akten der Gesetzgebung in dem Kultusministerium keineswegs die Gesinnungen des betreffenden Kultusministers erkannt werden können. Man hat sich daher auch an die Absichten, soweit sie in Worten vorliegen, mehr zu halten, als an die Weise der Ausfürung derselben. In dieser Beziehung erinnern wir an das Wort aus der ersten Zeit des Amtes: „Wenn die Absichten und Ideeen des Königs richtig verstanden, wenn sie einheitlich behandelt und ausgefürt würden, könnten wir mit mehr Grund als je vorher auf eine Regeneration Preußens und Deutschlands hoffen, die allen freisinnigen und vernünftigen Wünschen, allen gerechten und billigen Forderungen genügen würden" (Eilers S. 57).

Als Plan für die Leitung des Ministeriums Eichhorn gibt Eilers folgende Andeutungen: „Lösung der polizeilichen Bande, womit das bisherige System der kirchlichen Verwaltung die Union und Agende zusammengehalten hatte, und Beseitigung des zu diesem Behufe angewandten Verfarens; Zurückfürung der durch gewaltsame Maßregeln von der Kirche getrennten Lutheraner; Pflege und Förderung der waren Elemente des kirchlichen Lebens durch Anregung und Leitung der in der Kirche selbst vorhandenen Kräfte; endlich allmähliche Auflösung der bisher von dem Minister der geistlichen Angelegenheiten ausgeübten i n n e r e n Kirchenregierung, sowie Aufhebung der kirchlichen Verwaltung durch die Regierungen und Herstellung einer der Freiheit und eigentümlichen Lebensordnung der Kirche entsprechenden Kirchenverfassung — alles unter Berücksichtigung des gegenwärtigen Bildungszustandes. Feste, aber wirklich kirchliche und zwar rein kirchliche Behörden sollten in ein zusammenwirkendes, sich gegenseitig ergänzendes, Verhältnis mit den Synoden, als den wechselnden Repräsentanten des kirchlichen Gemeindelebens, gesetzt werden". Diese Gesichtspunkte, welche Eilers schon im J. 1848 so zusammengestellt hat, und zwar aus genauer Kenntnis der Sachen und Personen heraus, sind auch seitdem nicht zurückgenommen, und das Wenige, was davon bis 1848 hat verwirklicht werden können, ist später ergänzt und fortgefürt worden. Es ist bekannt, wie Friedrich Wilhelm IV. schon bald dem, onehin seit 1838 gemilderten, Verfaren gegen katholische Würdenträger und gegen lutherische, wider die Union aufgetretene Pastoren eine andere Wendung gab. Schon 1841 wurden den Altlutherischen Versammlungen gestattet und im Juli 1845 erhielten sie die General-Konzession behufs ihrer selbständigen Konstituirung. Für die katholischen Kirchensachen wurde eine eigene Abteilung gebildet, den Bischöfen eine freie Korrespondenz mit Rom gestattet, kurz ein Vertrauen bewiesen, welches Vielen Bangigkeit erweckte. Aber es ist vielmehr zu sagen, daſs die meisten Schwierigkeiten, welche man in der weiteren Ausbildung des Kirchen- und Schulwesens fand, darin lagen, daſs die Unfähigkeit der Bureaukratie, die Einwirkung des States auf die regierbaren Angelegenheiten zu beschränken, den neuen, im guten Sinne liberalen Ansichten des Ministers die ausfürenden Werkzeuge nicht zu teil werden ließ. Es gehörte mit zu der Überlieferung des States, daſs er die Universitäten leitete und die Anstellungen der Professoren regelte. Damit war eine Einwirkung der jedesmaligen Politik auf die Schicksale der wissenschaftlichen Bestrebungen unvermeidlich, und sie zeigte sich besonders in der Philosophie und Theologie. Es werden traurige Beispiele erzält, wie man im J. 1840 u. f. sich beeiferte, von der Hegelschen Philosophie, die ja früher offizielle Begünstigung erfaren hatte, zu einer nunmehr besser im Kours stehenden Philosophie überzugehen; noch betrübender muſste dieses Verfaren bei den Kandidaten und Geistlichen sein. Die aber

diese Wandlungen nicht mitmachen konnten und wollten, fanden sich nun gedrückt und zurückgesetzt. Auch die Regierung selbst dachte nicht daran, die liberalen Konsequenzen ihres guten Grundgedankens zu ziehen. Es war vielleicht eine damals noch nicht zu lösende Frage, ob der „christliche Stat" die bisherigen Regierungsmittel ferner zu gebrauchen habe. Die Halbheit trug noch dazu bei, dass „des „Grolls Tiefe unermesslich" wurde. Aus Varnhagens und Alex. v. Humboldts später herausgekommenen Briefen können wir einige Züge jenes bis in die höchsten Kreise verbreiteten Grolles kennen lernen. Wo der Minister Eichhorn selbst auftrat, gelang es ihm öfters, seine Gegner umzustimmen, so 1842 im August, wo er zu Breslau sich gegen die Universität über „Lehrfreiheit" aussprach, natürlich so, dass er sich nur Zustände dachte, „wo die Lehrer christlich-theologischer Wissenschaft auch wirklich Christentum lehrten, in ihren Vorträgen am Positiven festhielten und sich nicht in grundlose, vom schriftmäßigen Christentum abfürende Theorieen verlieren". Im ganzen aber wuchs die Opposition gegen ihn, wie denn im J. 1842 nicht weniger als zwei Vereinigungen, „Berliner Freie" und „Protestantische Freunde" (Lichtfreunde) entstanden, die hauptsächlich von dieser Opposition lebten. An die Stiftung des Bistums Jerusalem (1841) und die Legung des Grundsteins zum Kölner Dom-Weiterbau (1842) erinnere ich nur chronologisch. Im J. 1843 ging Eichhorn ernstlich mit der Synodenbildung in den östlichen Provinzen vor; im Juli d. J. nämlich erging ein Erlass an die Generalsuperintendenten, in dessen Kontext es heißt, dass die evangelische Kirche, wenn ihr warhaft und dauernd geholfen werden soll, nicht nur von seiten des Kirchenregimentes geleitet, sondern vornehmlich aus eigenem inneren Leben und Antrieb erbaut sein wolle, und dass von den Gemeinden aus eine wichtige Vereinigung der Kräfte zu Hilfe kommen müsse. Die Synoden, welche nun angeordnet werden, sind nur Synoden von Geistlichen, worin man eine weise Anknüpfung an das Bestehende fand. Im August 1843 traten nun diese Kreissynoden zusammen und „aus ihren Beratungen ging ein reichhaltiges Material hervor". Man wünschte z. B. die Vermehrung seelsorgerischer Kräfte, bessere Ausbildung der Kandidaten, Gestaltung von Presbyterien, größere Beteiligung der Gemeinden an der Pfarrwal, bestimmtere Verpflichtung der Geistlichen auf das Augsburger Bekenntnis. Bei der letzteren Forderung ist zu erwänen, dass der eifrige Kirchenjurist Stahl sich schon vor Eichhorns Ministerium in Berlin angesidelt hatte und dass auch die lutherische Zeitschrift von Guerike und Rudelbach für die größere Strenge in der Bekenntnisfrage auftrat. Das war verhängnisvoll für die Generalsynode von 1846. Im September 1844 wurde auch ein Zusammentreten von den sechs östlichen Provinzialsynoden angeordnet. Es nahmen an solchen teil: Generalsuperintendent, Superintendenten mit je einem freigewälten Pfarrer und ein theologischer Professor, Militär-Oberprediger und Abgeordnete von französisch-reformirten Geistlichen. Als Hauptbestrebungen traten hervor Widerherstellung der Konsistorien in ihrer kirchlichen Qualität und Gründung weiterer synodaler Einrichtungen. Für die Ausbildung der kirchlichen Gemeindeverfassung richtete man auf das Helferamt (Diakonie) sein Augenmerk. Diese Bestrebungen sollten in einer Generalsynode ihren Abschluss finden, welche 1846 zu Berlin zusammentrat und von verschiedenen Seiten so verschiedene Beurteilungen erfaren hat. Ebenfalls im Jare 1846 kamen auf Preußens Betrieb, nach Verständigung mit Württemberg, unterstützt durch eine Schrift Ullmanns „für die Zukunft der evangelischen Kirche Deutschlands" Konferenzen zu Stande von Abgeordneten aller 26 protestantischen Regierungen (Berlin 3. Januar). Bethmann-Hollweg und v. Grüneisen waren die Vorsitzenden. Von einem Unionsbekenntnis für Deutschland sah man ab; die symbolischen Bücher seien noch in Geltung. Es kam nichts zu Stande, als die Absicht, diese Konferenzen fortzusetzen, woraus dann die Eisenacher Konferenzen hervorgingen. Die Absichten des Ministers traten in Übereinstimmung mit dem schon Angefürten überall deutlich hervor, die Ausfürung entsprach wol den Erwartungen keiner der beteiligten Parteien. Mittlerweile war 1845 die kirchliche Verwaltung der Konsistorien wider gesetzlich mehr gesichert und selbständiger gemacht worden. Im Januar 1848 erfolgte die Ein-

setzung eines Oberkonsistoriums, das, bald nach der Märzrevolte vom Minister Schwerin aufgehoben, später als evangelischer Oberkirchenrat widerhergestellt und entwickelt wurde.

In bezug auf die Universitäten vermied Eichhorn in der Niederhaltung der pantheistisch-spekulativen und der deistisch-naturalistischen Richtungen doch die Begünstigung einer einzigen ausgesprochenen Doktrin. Es sollten mehrere gemäßigte Denkrichtungen freie Bewegung erhalten. Die Einrichtung von Repetitorien und Examinatorien misslang fast vollständig, auch die der konversatorischen Lehrform meist. Als einzelne Namen, die viel in den Zeitungen genannt wurden, mögen angefürt werden: de Witt in Königsberg, dessen Redaktionstätigkeit neben der Schularbeit als ungeeignet erschien; Hinrichs in Halle; Hoffmann aus Fallersleben (in Breslau); Dinter, Burdach; in anderer Art: Ronge, Blum, Wislicenus (abgesetzt 1845). Die sogenannten Protest-Männer von 1845, unter welchen Eylert, Sydow, Lachmann u. a. Wieviel von Berufungen bedeutender, zum teil früher wegen Freisinnigkeit verdächtigter Männer, wie Schelling, Dahlmann, Brüder Grimm, Stahl, Dorner, auf Eichhorns Absicht kommt, ist nicht festzustellen. In bezug auf die Gymnasien war keine Gelegenheit zu hervorragenden neuen Schöpfungen. Die Entwickelung des Real- und Fachschulwesens wurde mehr beobachtend verfolgt, als voreilig normirt. Die Elementarschule blieb in der schon längst vorgezeichneten Ban, mit der Aufbesserung der kläglichen Gehälter vieler Lehrer wurde fortgefaren, doch ließen sich die Gemeinden oft nur schwer zu größerer Anstrengung bringen. Durch die Auflösung des Breslauer Seminars und die Beseitigung des Seminardirektors Diesterweg zog sich Eichhorn vielen Hass zu. Die Seminarien zu einer größeren didaktischen Einfachheit zurückzubringen, gelang zwar einigermaßen, doch vernachlässigte man zum teil auch solche Stücke des Wissens, die dem Landschullehrer seinen Einfluss allein konserviren. Ein großer Unwille erhob sich unter den Lehrern, als einem ausgedienten Unteroffizier Krohn auf Antrag eines Seminardirektors in Cöslin gestattet wurde (1845), wärend seiner Vorbereitung zur Lehrerprüfung noch seinen Gehalt weiter zu beziehen. Wärend alle Bestrebungen Eichhorns noch in der Ausfürung begriffen waren, wärend man in Berlin und außerhalb Anstrengungen machte, durch eine Regierungspresse das Publikum mit den Absichten der Behörden zu befreunden — brach die Märzrevolution aus und der Minister Eichhorn wurde Privatmann, nur kurze Zeit war er im Statenhaus der Erfurter Parlamentssitzung öffentlich tätig. Eichhorn starb am 16. Januar 1856.

Eilers, Zur Beurteilung des Ministeriums Eichhorn, von einem Mitgliede desselben, Berlin 1849; Berliner Allgem. Kirchenzeitg.; Gesetzsammlung; Rheinischer Beobachter, von Bercht redigirt, und andere gleichzeitige publicistische Organe, Janus von Huber u. s. w.; O. Mejer, in „Preußischen Jahrbücher" 1877, 2. u. 3. Heft. **W. Hollenberg.**

Eichhorn, Johann Gottfried, wurde am 16. Oktober 1752 zu Dörrenzimmern im Fürstentum Hohenlohe-Oehringen, wo sein Vater Prediger war, geboren. Seinen ersten Unterricht erhielt er auf der Stadtschule in Weikersheim, wohin der Vater einige Jare nach der Geburt des Sones als Superintendent berufen war. Später besuchte er das Gymnasium in Heilbronn. Ostern 1770 ging er nach Göttingen, wo er bis Michaelis 1774 blieb, und die Vorlesungen von J. D. Michaelis, Walch, Miller, Schlözer und Heyne besuchte. Auch war er Mitglied des unter Heynes Leitung stehenden philologischen Seminars. Durch Heynes Empfehlung erhielt er Michaelis 1774 eine Rektorstelle am Gymnasium zu Ohrdruff im Gothaischen. In den ersten Monaten des Jares 1775 promovirte er in Jena; bald nach seiner Promotion wurde er zum ordentlichen Professor der orientalischen Sprachen an dieser Universität ernannt. Schon um Ostern desselben Jares übernahm er die Professur in Jena. Wärend seines Aufenthaltes in Ohrdruff und Jena verfasste er eine große Anzal von Schriften, welche seinen Namen schnell berühmt machten in weiten Kreisen. Wir nennen hier folgende: Progr. de Cuschaeis verisimilia, Arnstadt 1774, 4°; Geschichte des ostindischen Handels vor Mohammed, Gotha 1775, 8°; Monumenta antiquissima historiae Arabum

post Albertum Schultensium collegit ediditque cum latina versione et animadversionibus, ibid. 1775, 8°; de rei nummariae apud Arabes initiis, Jenae 1776, 4°; poeseos Asiaticae commentariorum libri VI, cum appendice, auctore Guil. Jones, recudi curavit, Lips. 1777, 8°; der Naturmensch oder Geschichte des Hai Ebn Joktan, ein morgenländischer Roman des Abu Dschafar Ebn Tofail, aus dem Arabischen übersetzt, Berlin und Stettin 1783, 8°. Abhandlungen, welche sich auf die Geschichte einzelner mohammedanischer Reiche, auf die Geschichte der Syrer und der syrischen Litteratur beziehen, veröffentlichte er in den Fundgruben des Orientes, im Gothaischen Magazin, im Geschichtsforscher u. s. w. Die amtliche Tätigkeit in Jena veranlasste ihn, seine immerfrische Arbeitskraft vorzugsweise der biblischen Wissenschaft zuzuwenden. In dem von ihm herausgegebenen Repertorium für biblische und morgenländische Litteratur (18 Bände, Leipzig 1777 bis 1786) stehen seine Untersuchungen über den Text des Propheten Jeremias; über die Quellen, aus denen die so verschiedenen Erzälungen vom Ursprunge der alexandrinischen Version geflossen sind; über den Kanon des Alten Testamentes; über den Verfasser der hexaplarisch-syrischen Übersetzung, kurz sehr viele Abhandlungen, welche man als Vorarbeiten zu seiner Einleitung in's Alte Testament bezeichnen darf, die Leipzig 1780—1783 in drei Teilen erschien. Dieses mit jugendlicher Begeisterung, in einer lebendigen und klaren, bisweilen rhetorisirenden, über die Schwierigkeiten und die Unsicherheit der Untersuchung hinwegstürmenden Sprache geschriebene Werk gewärt ein anschauliches Bild von dem Zustande der biblischen Wissenschaft in damaliger Zeit, in welcher man durch rasches Zufahren und willkürliche Vermutungen eine geschichtliche Ansicht von der Entstehung der biblischen Bücher und ihren Schicksalen gewinnen zu können meinte, die doch nur das Ergebnis gründlicher, auf einer breiten Grundlage geschichtlicher und philologischer Erkenntnisse ruhender, langsam reifender Untersuchungen sein kann. Eine Vergleichung des Eichhornschen Werkes mit den Arbeiten anderer Gelehrten der Zeit auf dem biblischen Gebiete zeigt aber bald, dass es mit Recht als eine hervorragende Erscheinung von der theologischen Welt begrüßt werden konnte, da es nicht nur durch umfassende Gelehrsamkeit und durch übersichtliche Anordnung des außerordentlich reichhaltigen Stoffes, sondern auch durch eine verhältnismäßig sinnige, nach einer festen geschichtlichen Grundlage strebende Forschung und Kritik sich auszeichnet. Was Carpzov in seinen zwei Werken, in seiner introductio in libros V. T. und in seiner critica sacra behandelt hatte, fasste Eichhorn zusammen in seiner Einleitung, deren erster Hauptteil, die allgemeine Einleitung, ungefär der critica sacra, und deren zweiter Hauptteil, die spezielle Einleitung, der introductio in libros V. T. entspricht; doch musste er andere Wege einschlagen und andere Ziele verfolgen, als Carpzov, weil dieser in seinen Schriften die Voraussetzungen und die Ansichten von der Beschaffenheit und der Entstehung der Schrift und der einzelnen biblischen Bücher, welche in einem Teile der protestantischen Kirche Anerkennung gefunden hatten und für ein sicheres Besitztum der Theologen gehalten wurden, verteidigen wollte, wärend Eichhorn der Einleitungs-Wissenschaft die Lösung einer litterar-geschichtlichen Aufgabe zuwies; vgl. Diestel, Geschichte des Alten Test.'s in der christlichen Kirche, Jena 1869, S. 607 ff. Bis zum Jare 1805 erschienen drei Ausgaben der Eichhornschen Einleitung, außerdem zwei Nachdrücke. Ein Beweis der fortdauernd regen Teilnahme, mit welcher Eichhorn die ganze biblische Litteratur verfolgte, ist seine allgemeine Bibliothek der biblischen Litteratur, welche in 10 Bänden, Leipzig 1787—1803, erschien. Ein größeres Feld für seine akademische Tätigkeit bot ihm Göttingen dar, wohin er im Jare 1788 als ordentlicher Professor der Philosophie (Nominal-Professuren waren in der philosophischen Fakultät in Göttingen nicht vorhanden) berufen ward, und wo er noch drei Jare mit seinem alten Lehrer J. D. Michaelis, der 1791 starb, gemeinschaftlich wirkte; doch scheint das Zusammenleben dieser zwei Männer an derselben Universität sich nicht freundlich gestaltet zu haben, vgl. J. D. Michaelis, Orientalische Bibliothek XVI, 180, und Eichhorn: J. D. Michaelis, Einige Bemerkungen über seinen litterarischen Charakter, Göttingen 1791. Eichhorns Vorlesungen (er las in der Regel 4 Privat-Kollegien und in der Woche

24 Stunden und darüber) erstreckten sich nicht nur auf die orientalischen Sprachen, auf die Exegese des Alten und Neuen Test.'s und auf biblische Wissenschaften, sondern auch auf die Geschichte in ihrem ganzen Umfange. Neben Gatterer, Schlözer und Spittler las er über die politische Geschichte alter und neuer Zeiten; über die Litterärgeschichte las mehrere Jare hindurch kein anderer als er. Was er in seinen Vorlesungen behandelte, gestaltete sich unter der Hand des gewandten Schriftstellers zu umfangreichen Werken, die schnell nacheinander herauskamen. Den Reigen eröffnete die französische Revolution in einer geschichtlichen Übersicht, 2 Bände 1797; es folgte die allgemeine Geschichte der Kultur und Litteratur des neueren Europa, welche die ersten beiden Bände eines großen, auf seinen Antrieb und nach seinem Plane von einer Gesellschaft gelehrter Männer bearbeiteten Werkes bildet, das unter dem Titel: Geschichte der Künste und Wissenschaften seit der Wiederherstellung derselben bis an das Ende des 18. Jarhunderts, in Göttingen seit 1796 herauskam; die Litterärgeschichte, 1. Theil 1799, 2. Theil 1814; die Weltgeschichte in fünf Bänden, 1801—1814; Geschichte der drei letzten Jahrhunderte in sechs Theilen, 1803 und 1804; die Fortsetzung der dritten, in den Jaren 1817 1818 erschienenen, Ausgabe dieses Werkes ward besonders abgedruckt unter dem Titel: Neunzehntes Jahrhundert, 1817; Geschichte der Literatur von ihrem Anfange bis auf die neuesten Zeiten, 5 Bände 1805 ff.; Urgeschichte des erlauchten Hauses der Welfen von 449—1054, 1817. — So sehr aber auch Eichhorns Zeit durch die Ausarbeitung dieser umfangreichen geschichtlichen Werke in Anspruch genommen ward, von denen viele in zwei und drei Ausgaben erschienen sind, so vermochte er doch bis an's Ende seines Lebens den Hauptteil seiner Tätigkeit dem weiteren Ausbau der biblischen Wissenschaft zu widmen. Seine Urgeschichte, welche one Namen des Verfassers in dem 4. Teile seines Repertoriums 1779 erschienen war, ward von Gabler 1791—1793 neu herausgegeben; sein commentarius in Apocalypsin Joannis, Vol. 1 u. 2., in welchem er in der Reihe der Visionen eine dramatische Dichtung nachzuweisen suchte, kam 1791 heraus; 1793 besorgte er die dritte Ausgabe von Joannis Simonis lexicon manuale hebraicum et chaldaicum, Halae 1793; eine Fortsetzung der Einleitung in's A. T. bildet die Einleitung in die apokryphischen Bücher des A. Test.'s (auch unter dem Titel: Kritische Schriften, 4. Band), 1795; daran schloss sich der Kritischen Schriften 5. bis 7. Band oder die Einleitung in das Neue Testament, 1804—1812, in welchem Buche seine ausfürlichen Untersuchungen über den Ursprung der Evangelien enthalten sind; die hebräischen Propheten, 3 Bände, erschienen 1816—1819; die metrische Übersetzung des Buches Hiob, welche schon 1800 aus der allgem. Bibl. der bibl. Litt. besonders abgedruckt war, gab er in 2. Ausgabe 1824 heraus; in den letzten Jaren seines Lebens besorgte er die 4. Ausgabe der Einleitung in's Alte Test. (5 Bände 1823 bis 1826) und die 2. Ausgabe der Einleitung in's N. Test. (5 Bände 1820—1827). Von den Vorlesungen, welche er in der göttingenschen Societät der Wissenschaften hielt, beziehen sich die meisten auf alttestamentliche Gegenstände. Die bekanntesten sind: de Judaeorum re scenica; de Aegypti anno mirabili; de prophetica poesi Hebraeorum paralipomena; qua ratione vaticiniorum V. T. temporis notatione carentium aetas finiri potest; Marmora Palmyrena explicita. Viele Anzeigen über Bücher, die alttestamentliche Gegenstände behandelten oder sich auf die Kritik biblischer Bücher und ihre Auslegung beziehen, schrieb er für die Göttinger gelehrten Anzeigen, welche er von Heynes bis zu seinem Tode redigirte. Man muss staunen über seine seltene Arbeitskraft und seinen unermüdlichen Fleiß, die selbst nicht nachließen, als durch den Anfall einer Lungenentzündung im Jare 1825 seine früher sehr feste Gesundheit erschüttert ward. Regelmäßig hielt er seine Vorlesungen, drei Stunden täglich auch noch in den letzten Lebensjaren, vor einer großen Anzal von Studirenden, bis ihn am 14. Juni 1827 ein Fieber an's Bett fesselte. Nicht lange war er krank. Als er fülte, dass ihm der Tod nahe sei, nahm er ruhig und gefasst von den seinigen Abschied. Bis zum letzten Augenblicke behielt er sein volles Bewusstsein; sanft entschlief er am 27. Juni. Sein Familienleben war ein hochgesegnetes; 52 Jare lang hat er in glücklicher Ehe gelebt. Seinen Sohn Karl

Friedrich, den berühmten Forscher im Gebiete der deutschen Stats- und Rechtsgeschichte, sah er als seinen Kollegen in glänzender akademischer Tätigkeit. — Den Jubeltag seiner Doktor-Promotion im J. 1825 wollte der heitere, liebenswürdige Greis am liebsten im Kreise der seinigen zubringen. Auch an der öffentlichen Feier des fünfzigjärigen Dienstjubelfestes, welche am 26. Februar 1826 ihm, Blumenbach und Stromeyer zu Ehren veranstaltet wurde, nam er keinen teil. Ihm ward das seltene Glück, in voller segensreicher Tätigkeit und im Besitze einer ungeschwächten Arbeitskraft auf 52 Jare einer gesegneten Amtsfürung zurückblicken zu können. Mit Recht redete Eichstädt in Jena in seiner oratio de J. G. Eichhorn (Jena 1827) von ihm als einem illustri exemplo felicitatis academicae. — Nach einem anderen Maße als seine Zeitgenossen, die ihn als einen ausgezeichneten Gelehrten und auch als einen um die theologische Wissenschaft hochverdienten Mann willig verehrten, beurteilte ihn das folgende Geschlecht. Seine geschichtlichen Werke wurden bald nur noch der litterarischen Nachweisungen wegen geschätzt; die gründliche Durchforschung des Einzelnen, die emsige Durchsuchung der Quellen, die tiefere Auffassung des Zusammenhanges der Erscheinungen, die strenge Gewissenhaftigkeit des Geschichtsschreibers vermisste man in den umfangreichen, leicht geschriebenen, nach leicht greifbaren pragmatischen Gesichtspunkten geordneten Darstellungen des vielschreibenden Mannes. Noch lauteren Tadel erhob man gegen seine Leistungen auf dem Gebiete der biblischen Wissenschaft. Seine kritische Behandlung der biblischen Schriften nannte man eine ungeschichtliche und voraussetzungsvolle, weil sie sich nicht auf eine genauere Erkenntnis der Eigentümlichkeit der einzelnen Schriften stütze, und weil Eichhorn sich leicht dazu verstehe, nach von vornherein feststehenden Ansichten über die kindlichen Anschauungen des Altertums, über den Einfluss dichterischer Einkleidung und Sprache oder einer erhitzten Phantasie der orientalischen Schriftsteller, über den naturgemäßen Gang der Entwickelung u. s. w. die schwierigsten Fragen zu entscheiden und die Tatsachen selbst in bequemer Weise sich zurechtzulegen. Änliches ist man über seine Auslegung zu sagen berechtigt, bei welcher er das psychologische Moment vernachlässigte, die neues gestaltende Tätigkeit gewaltiger, von einem neu sich offenbarenden Leben fortgerissener Geister verkannte, alles auf die gleichmäßige Ebene herrschender Zeitideeen zurückzubringen suchte und den tiefen Gehalt biblischer Berichte durch eine sogenannte natürliche Erklärung verflüchtigte. Alles dieses nur zu tadeln, wird nicht berechtigt sein, wer die biblische Wissenschaft nicht erst von Eichhorn und seiner Zeit an datirt. Die ganze Entwickelung der Theologie hatte den Verlauf genommen, dass in der zweiten Hälfte des 18. Jarhunderts die Notwendigkeit der Aufgabe nicht verkannt werden konnte, für die Untersuchung und Auslegung der biblischen Schriften den festen geschichtlichen Boden widerzugewinnen, von dem nicht nur eine einseitige theologische und kirchliche Verwertung derselben, sondern auch die jede ware geschichtliche Erkenntnis abschneidende Vornehmtuerei der Deisten und Naturalisten und der frivole Spott einer Weisheit von gestern her sich losgerissen hatten. In Eichhorns Schriften tritt sehr deutlich das apologetische Interesse hervor, die Bibel nach den Anschauungen und der Denkart der alten Welt, wie er sich ausdrückte, zu erklären, um sie gegen den Spott der Bibelfeinde zu verteidigen. Er hat eine bestimmte Aufgabe seiner Zeit klarer als die meisten seiner Zeitgenossen erkannt, er hat mit unermüdlichem Fleiße das ganze Gebiet der biblischen Litteratur bearbeitet, mit selbständiger Kraft schwierigen Forschungen erst Ban gebrochen, viele Untersuchungen mit gutem Glück unternommen und nicht wenige bis zu sicheren Ergebnissen hindurchgefürt. Mit Herder gemeinschaftlich hat er das Verdienst, in weiten Kreisen die Liebe zu den biblischen, vornehmlich zu den alttestamentlichen Schriften und den Eifer, sie sorgsam zu erforschen, geweckt zu haben. — Vgl. Geschichte der Universität Göttingen von Saalfeld und die Fortsetzung derselben von Oesterley, wo ein vollständiges Verzeichnis der Schriften Eichhorns mitgeteilt ist; Eichstaedt, Oratio de J. G. Eichhorn, Illustri exemplo felicitatis academicae, Jenae 1827; Thom. Chr. Tychsen, Memoria J. G. Eichhorn (comment. soc. scient., Gotting., Vol. VI); Döring, Gelehrte Theologen, Band 1; Neuer Nekrolog der Deutschen, fünfter Jahr-

gang 1827, zweiter Theil (Ilmenau 1829); über die wissenschaftliche Wirksamkeit der ehemaligen Götting. Lehrer J. D. Michaelis, J. G. Eichhorn, Thom. Chr. Tychsen, in den Jahrbüchern d. bibl. Wissenschaft von Heinr. Ewald, 1. Jahrb. 1849.

E. Bertheau.

Eichhorn, Karl Friedrich, dem unter seinen vielen Verdiensten diejenigen, welche er sich um das Kirchenrecht erworben hat, Anspruch auf einen Ehrenplatz in dieser Encyklopädie geben, ward geboren am 20. November 1781 zu Jena, wo sein Vater Johann Gottfried Eichhorn damals Professor der Theologie war, mit dem er aber schon 1788 nach Göttingen übersiedelte. Auf dieser Universität begann K. F. Eichhorn schon in seinem 16. Lebensjare das Studium der Rechtswissenschaft, das er 1801 unter Erlangung des Doktorgrades vollendete, worauf er zur praktischen Vorbereitung auf das akademische Lehramt sich nach Wetzlar und Wien begab, um dort den Geschäftsgang der beiden obersten Reichsgerichte kennen zu lernen. Von dieser Reise 1803 zurückgekehrt, habilitirte er sich zu Göttingen, las dort über Reichsprozess und deutsche Rechtsgeschichte und nahm auch an den Arbeiten des Spruchkollegiums teil. Im J. 1805 wurde er ordentlicher Professor der Rechte zu Frankfurt a. d. O., wo er 1808 in den Tugendbund eintrat und Direktor der dortigen Hauptkammer desselben wurde. Im Jare 1811 wurde er an die neugegründete Berliner Universität berufen, an welcher er in glücklichster Übereinstimmung mit dem ihm innig befreundeten Savigny als dessen ebenbürtiger Gefärte eine für die deutsche Rechtswissenschaft epochemachende Tätigkeit übte, welche nur dadurch unterbrochen wurde, dass er im J. 1813, bereits Gatte und Vater, als Freiwilliger in das vierte kurmärkische Landwehr-Kürassierregiment eintrat und als Rittmeister und Eskadronchef in den Schlachten bei Großbeeren, Dennewitz, Leipzig und anderen zalreichen Gefechten jenes Jares durch Tapferkeit sich auszeichnete. Im J. 1817 folgte er auf den Wunsch seines Vaters einem Rufe an die Göttinger Hochschule, welche den außerordentlichen Aufschwung, den sie in den folgenden Jaren nahm, ihm vorzüglich verdankte. Es muste für ihn eigens ein über 300 Zuhörer fassendes Auditorium eingerichtet werden. Im Jare 1829 nötigte ihn aber Kränklichkeit, sein Universitätslehramt aufzugeben und sich auf das bei Tübingen angekaufte Landgut Ammern zurückzuziehen. Im Frühjare 1831 ließ er sich — neu gekräftigt — bewegen, als Professor und geheimer Legationsrat nach Berlin zurückzukehren, hielt aber dort nur noch bis zum Herbste 1832 Vorlesungen, obwol er auch als geheimer Obertribunalrat, Mitglied des Statsrates und der Gesetzgebungskommission fortfur, mit gelehrten Forschungen und schriftstellerischen Arbeiten sich zu beschäftigen. Indessen legte er, seit 1840 mehr und mehr kränkelnd, im J. 1847 auch jene Ämter nieder, zog wider nach Ammern und beschloss, seit 1851 widerholt von Schlaganfällen heimgesucht, am 5. Juli 1854 sein ruhmreiches Leben zu Köln bei seinem einzigen Sone, dem Appellationsgerichtsgerichtsrat Otto Eichhorn.

Die forschende, lehrende und schriftstellerische Tätigkeit K. F. Eichhorns hatte die Geschichte des deutschen Rechts- und Statslebens im vollsten Umfange zum Gegenstande, wie denn auch sein Hauptwerk die „deutsche Staats- und Rechts-Geschichte“ in 4 Bänden ist, an deren fünf Ausgaben er von der frühesten Zeit seiner Lehrwirksamkeit an (der erste Band erschien 1808) bis zum J. 1844 arbeitete, — und sein Hauptruhm besteht in seiner banbrechenden Tätigkeit für warhaft wissenschaftliche Behandlung des deutschen Privatrechts. Aber obgleich er demnach nur einen verhältnismäßig kleinen Teil seiner Kräfte der besonderen Bearbeitung des Kirchenrechts widmen konnte, so hatte er doch für dieses, wie uns sein Schüler D. Karl Freiherr von Richthofen in dem trefflichen Berichte über sein Leben und Wirken bezeugt, den er in dem deutschen Stats-Wörterbuch von Bluntschli und Brater, Band II, S. 237—267 (1858) gegeben hat *) eine besondere Vorliebe, und hielt die „Grundsätze des Kirchenrechts der

*) Es ist derselbe eine Erweiterung des von R. gleich nach E.'s Tode in der „kritischen Ueberschau der deutschen Gesetzgebung und Rechtswissenschaft“ Bd. II, S. 321 ff. veröffentlich-

katholischen und der evangelischen Religionspartei in Deutschland", wovon der erste Band 1831, der zweite 1833 erschien, für sein reifstes Werk. Er hatte es mit mehr Muße und Behagen, als seine übrigen, ausgearbeitet, in der Ruhezeit, welche er nach der Niederlegung seiner Göttinger Professur bis zu seiner Rückkehr nach Berlin in Ammern zubrachte. Außer diesem Werke sind hier von seinen Schriften nur noch sein „Gutachten für die Domgemeinde zu Bremen" (Hannover 1831) und seine in der Berliner Akademie der Wissenschaften gelesenen Abhandlungen „über die spanische Sammlung der Quellen des Kirchenrechts" (in den Abhandlungen der Akademie aus den Jaren 1833 und 1834, und in der Zeitschrift für geschichtliche Rechtswissenschaft Bd. XI, S. 119 bis 209) und „über den Kurverein" (in den Abhandlungen der Akademie aus dem J. 1844, S. 323 ff.) zu erwänen. Eichhorn hat die echt geschichtliche (von der bloß antiquarischen der früheren Zeit, wie sie selbst bei J. H. Böhmer noch vorherrscht, wesentlich verschiedene) Methode der Behandlung, welche der von ihm mitbegründeten historischen Rechtsschule eigen ist, zuerst auch auf das Kirchenrecht angewendet und dadurch die Wissenschaft desselben, bei seiner kolossalen Gelehrsamkeit, seiner genauen Bekanntschaft mit den Quellen und seiner außerordentlichen Begabung für eine warhaft lebendige und zugleich durch echt juristische Schärfe und Feinheit ausgezeichnete Auffassung der Rechtsverhältnisse, ungemein gefördert. Wünschen möchte man nur, dass damit bei Eichhorn ein tieferes Verständnis für das innerste Wesen des Christentums und der Kirche und eine größere Freiheit von rationalistischer Befangenheit verbunden gewesen wäre, die jedoch Eichhorn nicht hinderte, die Flachheit des gangbaren Kollegialsystemes zu durchschauen, das er daher nur mit wesentlichen Verbesserungen seiner Kirchenverfassungslehre zu Grunde legte. Sehr richtig hat Eichhorn selbst die wesentliche Eigentümlichkeit seiner Behandlung des protestantischen Kirchenrechts (in der Vorrede der „Grundsätze" S. IV) mit folgenden Worten bezeichnet: „Bei dem Kirchenrecht der Protestanten habe ich mich bemüht, die ware Grundlage desselben, die öffentlich aufgestellte L e h r e der Religionspartei vollständiger zu entwickeln, als bisher geschehen ist, und ich glaube auf diesem Wege, durch Erklärung des Bestehenden aus dieser, die Prinzipien des protestantischen Kirchenrechts fester begründet zu haben, als meine Vorgänger. — — Ich habe es für angemessen gehalten, wenigstens anzudeuten, wie die bestehenden Einrichtungen im Sinne der evangelischen Lehre verbessert werden könnten, das Bestehende aber von dem erst zu Begründenden stets gesondert gehalten". — Für einen größeren äußerlichen Erfolg des Werkes war, abgesehen von der zu spärlichen ausdrücklichen Rücksichtnahme auf die Litteratur in demselben, hauptsächlich wol teils der Umstand hinderlich, dass erst nach seinem Erscheinen die große und tiefe Bewegung im kirchlichen Leben Deutschlands begann, die inzwischen auch so viele kirchenrechtliche Fragen neu angeregt oder erst erzeugt hat, für die nun Eichhorns Darstellung nicht mehr als ausreichend erscheint, teils dass derselbe sobald schon in Richter einen Nachfolger fand, der seine ganze Kraft auf die Bearbeitung des Kirchenrechts konzentrirte und dadurch im Stande war, durch sein Lehrbuch des Kirchenrechts das Eichhornsche — bei allen bleibenden Vorzügen desselben, namentlich in Beziehung auf Schärfe und Bestimmtheit des Begriffes und des Ausdruckes — einigermaßen in den Schatten zu stellen. Die Nachwelt wird in K. F. Eichhorn stets einen der größten und verdienstvollsten Kirchenrechtslehrer anerkennen. **Scheurl.**

Eid bei den Hebräern. Eidliche Versicherungen der Warheit einer Aussage oder Bekräftigungen eines gegebenen Versprechens, einer übernommenen Verpflichtung unter Anrufung des göttlichen Namens, zum teil in Verbindungen mit Selbstverfluchungen für den Fall der Unwarheit oder des Bruches seines Versprechens, kamen in Israel zu allen Zeiten sowol im Privat- als im öffentlichen Leben und Verkehr häufig vor, wie aus so vielen Stellen der historischen Bücher deutlich

---

ten Nekrologs. — Vergl. dazu den Nekrolog von Reyscher im 15. Band der „Zeitschrift für deutsches Recht" S. 436 ff.; auch R. v. Mohls Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften, Bd. II, S. 593—602.

erhellt, so z. B. Gen. 24, 37; 50, 5; Jos. 9, 15; Richt. 21, 5; 1 Sam. 14, 24. 39. 44 f.; 19, 6; 2 Sam. 15, 21; 1 Kön. 18, 10; 2 Kön. 11, 4; 2 Chr. 15, 14; Esr. 10, 5; 1 Makk. 7, 15. 35; Matth. 14, 7; 26, 74. Vor Gericht scheint indessen der Eid seltener in Anwendung gebracht worden zu sein; wenigstens verordnet ihn das Gesetz nur in folgenden wenigen Fällen (Exod. 22, 6 ff; Lev. 5, 23, 25; Num. 5, 19 ff.; vgl. 1 Kön. 8, 31): 1) im Falle der Beschädigung oder Entwendung eines anvertrauten Gutes sollte der Depositär sich durch einen Eid von der Schuld daran reinigen können; 2) ebenso mochte der vermeintliche Finder oder Inhaber eines verlorenen Gutes eidlich den Verdacht, dasselbe zu besitzen, von sich abwälzen; 3) eine eigene Art von Reinigungseid kam vor bei Frauen, welche ihr Ehemann des Ehebruches verdächtigte (s. d. Art. „Ehe"); 4) endlich kam eine gerichtliche Beschwörung des ganzen Volkes oder aller Anwesenden vor, wenn es sich darum handelte, einen unbekannt gebliebenen Schuldigen, z. B. einen Dieb, zu entdecken; wer nämlich dann, obwol er die Sache wusste, sie dennoch verhehlte und schwieg, lud Schuld auf sich (Lev. 5, 1, Spr. 29, 24); ein Beispiel der Wirksamkeit solcher Verfluchung in der alten Geschichte bietet Richt. 17, 2.

Ein solcher Eid war natürlich eine Ehre, die nur dem waren, lebendigen Gott Israels gebürte (Exod. 22, 11; Deut. 6, 13; 10, 20; Jes. 19, 18; 65, 16). Als Zeichen offenbaren Götzendienstes aber galt es, bei anderen Göttern zu schwören, deren Realität dadurch ipso facto anerkannt wurde (Jer. 5, 7; 12, 16; Am. 8, 14; Zeph. 1, 5). Im gewönlichen Leben schwur indessen der Hebräer meist außer bei dem Leben Jahves (Richt. 8, 19; Ruth 3, 13 u. a.), dessen besonders wichtige Eigenschaften dabei oft namentlich ausgesprochen wurden (1 Sam. 20, 42; 1 Kön. 2, 23 f.; Jer. 4, 2; 16, 14; 42, 5; 38, 16 u. a.), auch bei dem Leben der angeredeten Person (1 Sam. 1, 26 sogar one Nennung Gottes), zumal des Königs (1 Sam. 17, 55), indem der Schwörende sich diesem, dem er schwört, unterordnet und dessen Leben als etwas ihm besonders Teures erscheinen läßt (vgl. Hebr. 6, 16 — und siehe die Beispiele 1 Sam. 20, 3; 25, 26). Indessen ist diese Art der Beteuerung one Nennung Jahves in der Tat streng genommen, wie Saalschütz, Mos. Recht S. 615 bemerkt, als kein gültiger Eid anzusehen, sondern nur als eine der Umgangssprache entlehnte Form, etwas mit Emphase und Hochachtungsbezeugung gegen jemand zu sagen (vgl. Gen. 42, 16, wo sonst Josef einen falschen Eid getan hätte). Je mehr man später überhaupt das Aussprechen des göttlichen Namens vermied und auch sonst infolge des Missbrauches durch leichtfertiges schwören und falsche Eide (vgl. Sap. Sal. 14, 25. 29 ff.; Sir. 23, 9 ff.) und des dawider sich geltend machenden Rigorismus gegen alles schwören bedenklich wurde (Pred. 9, 12; vgl. Sach. 5, 3), desto häufiger wurden allerlei Schwurformeln, welche zwar irgend etwas dem Schwörenden überaus Ehrwürdiges, Furchtbares oder Teures nennen und sein Gefül der Abhängigkeit von einem Höheren aussprechen, durch welche sich aber ein laxes Gewissen weniger gebunden wänte, z. B. beim Himmel, bei der Erde, bei Jerusalem, beim eigenen Haupte, beim Tempel und dessen Bestandteilen (Matth. 5, 34 ff.; 23, 16 ff. und daselbst die Ausleger, besonders Lightfoot und Wetstein; vgl. auch Philo, Opp. II, p. 271 Mang.) oder bei den Engeln (Jos. B. J. 2; 16, 4 fin.).

Was die äußerlichen Gebräuche beim Schwören betrifft so pflegte man die Rechte gen Himmel zu erheben nach dem Throne dessen, der zum Zeugen der Warheit (1 Mos. 31, 50; Jer. 42, 5) und zum Rächer der Unwarheit angerufen wird (Gen. 14, 22; Exod. 6, 8; Deut. 32, 40; Ez. 20, 5; Dan. 12, 7), weshalb „die Hand erheben" geradezu = schwören steht (Exod. 6, 8; Ps. 106, 26. Inwiefern aber selbst der gewönliche Ausdruck für „schwören" das Wort נִשְׁבַּע auf einen mit dem Eide verbundenen äußeren Gebrauch hinweist, ist nicht ganz klar. Das Zeitwort scheint nämlich mit dem Zalwort שֶׁבַע = 7 zusammenzuhängen, sodass es eigentlich bedeuten würde: „sich besiebnen", und damit kombinirt man nun nicht bloß die besondere, ursprünglich wol mit dem Kultus der 7 Planeten zusammenhängende, Heiligkeit dieser Zal im hebr. Altertume (vergl.

Num. 23, 1) als der Bundeszal oder Zal der Vereinigung (Bähr, Symb. des mos. Kult. I, 199 ff.), sondern noch im besonderen den Umstand, dass Eidschwüre, wenigstens bei Bündnissen, in der Urzeit (Gen. 21, 28 ff.) mit dem Opfer von 7 Tieren verbunden waren oder auch bei den Arabern durch 7 Zeugen oder Pfänder besiegelt zu werden pflegten (vgl. die 7 Steine bei den Arabern nach Herod. 3, 8 und änliches [mit Beziehung auf die 7 Planeten] bei Pausan. 3, 20, 9;— s. Gesen. L. M. s. v. und Knobel ad Genes. S. 171). Bei solchen Eidschwüren zu Schließung von Verträgen und Bündnissen sprach wol jeder der beiden Vertragenden die ihn betreffenden Worte des Vertrages mit Begleitung von Beschwörungen oder Verwünschungen; oder wenn der eine von ihnen weit über dem anderen stand, so ließ er nur den anderen (z. B. der Oberkönig den Vasallen oder die Untertanen bei der Huldigung 2 Kön. 11, 4) seinerseits den Eid tun, daher die Ausdrücke הֶאֱמִיר Deut. 26, 17—19 = „sprechen lassen", הֵבִיא פ' בְּאָלָא Ez. 17, 13 = „Einen in Schwureid bringen", s. noch Gen. 21, 23 f.; 50, 5; Neh. 10, 30. Solchen Bundschwur, der dann mit Rücksicht auf die ihn begleitenden Verwünschungen auch geradezu אָלָא genannt werden kann (Deut. 29, 11 ff.), begleitete in alten Zeiten etwa auch ein gemeinsames Mal, Gen. 26, 30; 31, 46. 54. Bei feierlichen gerichtlichen Eidesleistungen aber wurde die Formel von dem den Eid abnehmenden Priester dem Schwörenden vorgesprochen, und dieser pflegte durch ein bloßes „Amen" (Num. 5, 19 ff.) oder „du sagest es" (Matth. 26, 63 f.) zu antworten. Die dabei angewandte Verfluchung heißt אָלָא oder vollständiger שְׁבוּעַת הָאָלָא Num. 5, 21; Dan. 9, 11; da aber diese Handlung im gemeinen Leben leicht entartet und zu leichtsinnigen oder falschen Eiden fürt, so hat dieses Wort mitunter schon eine schlimme Nebenbedeutung erhalten (Hos. 4, 2 — wie unser „fluchen" = leichtfertig schwören). Auch ließ man aus heiliger Scheu im gewönlichen Leben die ausdrückliche Nennung der angewünschten Strafe lieber weg und begnügte sich mit der, in den hist. Büchern so häufig widerkehrenden allgemeinen Phrase: „so tue mir Gott und so ferner!" Sonst wurden die Verfluchungs- oder Verwünschungsformeln hergenommen von bekannten Beispielen des furchtbaren Unterganges von Schuldigen, besonders auffallender Strafgerichte einer Stadt, einer Person, eines Volkes, wie die alte Geschichte sie darbot, s. Ps. 102, 9; Jes. 65, 15; Num. 5, 21. 27; Jer. 29, 22 u. o.; Sach. 8, 13. Gewiss wurde die volle Aussprechung der Verwünschung nie unterlassen, wo es galt, den anderen zum Bekennen der Warheit, zumal vor Gericht (s. oben), oder zum Halten eines Versprechens (1 Sam. 14, 24 ff.), einer Vorschrift (vergl. 1 Kön. 8, 31) anzutreiben. — Endlich wird noch aus der patriarchalischen Zeit der merkwürdige Gebrauch erwänt (Gen. 24, 2; 47, 29), dass der Schwörende dem, der ihm den Eid abforderte, „die Hand unter seine Hüfte legte", womit euphemistisch das Zeugungsglied bezeichnet ist, durch dessen Berürung der Schwur eine besondere Heiligkeit erhielt, weil dasselbe für einen besonders heiligen Teil des Leibes galt, zumal es auch das Zeichen der Gottangehörigkeit, die Beschneidung, trug und aus demselben die Nachkommenschaft hervorgeht (vgl. יֹצְאֵי יָרֵכוֹ = Nachkommen, Gen. 46, 26; Exod. 4, 5; Richt. 8, 30), als sollte dadurch der Schwörende auf die Rache der fernsten Nachkommen hingewiesen werden, falls er das Versprechen breche (vgl. v. Lengerke, Ken. I, p. 285; Knobel zur Genes. S. 181).

Meineid wird schon vom Gesetze aufs strengste verboten, ja dieses Verbot steht sogar als das dritte unter den zehn Grundgeboten, aber aus den öfteren Rügen desselben ist zu schließen, dass er dennoch nicht ganz selten vorkam (Ps. 10, 7; 24, 4; 59, 3; Sprüchw. 6, 19; 14, 5 u. o.; Jer. 5, 2; Sach. 5, 3 f.; Mal. 3, 5), zumal keine bürgerlichen Strafen auf diesen, ja selten mit gehöriger Gewissheit zu ermittelnden Frevel gegen Gott gesetzt war *). Bei freiwilligem Be-

*) Wie leicht es die Araber und Moslimen mit dem Eide nahmen, zumal nach ihrem Gesetze nur eine sehr leichte Süne auf den Eidbruch gesetzt war, darüber s. A. von Kremers Culturgesch. d. Orients II, S. 238 f. (Wien 1877).

kenntnis desselben war, wie zu Aufhebung des leichtsinnig entfarenen Schwures und beim Geständnis früheren Verschweigens bei angehörter feierlicher Beschwörung eine Sünung durch ein Schuldopfer vorgeschrieben und nach Umständen auch durch Ersatz des dadurch verschuldeten Schadens nebst $^1/_5$ des Wertes darüber hinaus (s. oben unter Diebstahl — Levit 5 5 f.; 23 ff.). — Wärend später die Essener gar nicht schworen als nur zum Eintritt in ihre Gesellschaft (Jos. B. J. 2, 8, 6 sq.; — aus besonderer persönlicher Gunst erließ ihnen Herodes den Huldigungseid, Jos. Antt. 15, 10, 4), und auch Philo (Op. II, p. 194 sq. Mang.) den Eid am liebsten ganz vermieden sähe (vgl. schon die oben aus Pred. 9, 2 angefürte Scheu vor dem Schwören), was Christus ebenfalls als Grundsatz für sein Reich aufstellt, Matth. 5, 34; vgl. Jak. 5, 12: sollen die Pharisäer nicht selten mit dem Eide ein frevles Spiel getrieben und durch eine eigene Kasuistik die öffentliche Moral auch in diesem Stücke verwirrt haben (Matth. 23, 16 ff. und das. bes. Lightfoot und Wetstein); wider andere überboten sich dagegen in schrecklichen Eidesformeln (Jos. vita § 53). Jungfrauen und Frauen sollen nach Philo op. II, p. 274 nicht zum Eide zugelassen werden, eine Beschränkung, von der das Gesetz nichts weiß, das Num. 5, 18 ff. und 30, 4 ff. für gewisse Fälle ausdrücklich Eidschwüre und eidliche Gelübde von Weibspersonen vorschreibt oder als gültig voraussetzt.

Vgl. außer dem bereits angefürten Werke von Saalschütz besonders Winer, R.W.B. u. d. W.; Ewald, Alterthümer d. V. Isr. S. 15 ff., und Stäudlin, Gesch. d. Vorstellungen v. Eide, 1824. Anderes s. unter d. W. „Gelübde".

Rüetschi.

Eid. Im Eid versichere ich die Warhaftigkeit einer Aussage, die ich tue, damit, dass ich bei ihr auf Gott mich berufe. Wie Gott, der Allwissende, den Sachverhalt, von dem ich rede, und mein Inneres, das ich zur Darstellung bringe, vollkommen kennt, wie er, der Heilige und Gerechte, Warhaftigkeit fordert und Lüge verdammt und straft, und wie er, der Allmächtige, mich und mein Loos unbedingt in seiner Gewalt hat, so erkläre ich im Eid ausdrücklich, dass ich meine Aussage mit dem vollen Bewusstsein eben hievon tue. Wie Gott an sich Zeuge ist, so berufe ich mich hier ausdrücklich auf seine Zeugenschaft, rufe ihn selbst zum Zeugen an. Eben hiemit spreche ich das Bewusstsein aus, dem Gerichte dieses Gottes im Falle der Unwarheit verfallen zu sein, unterwerfe mich solchen Folgen meiner Aussage, ja rufe, wenn ich im Bewusstsein hievon unwar schwöre, dadurch selbst das Gericht über mich herbei. Die Menschen schwören so (Hebr. 6, 16) bei Gott als einem Größeren, der über ihnen steht und waltet. Jene Bedeutung des Eides muss schon in die einfachsten Eidesformen hineingelegt werden, wie in das einfache „Ich schwöre bei Gott" oder in die Beteuerung: „Gott ist mein Zeuge", „Gott weiß es", „Ich rufe Gott zum Zeugen an" (Röm. 1, 9; Phil. 1, 8; Gal. 1, 20; 1 Thess. 2, 5; 2 Kor. 1, 23); über seine Seele ruft Paulus (2 Kor. a. a. O.) Gott als Zeugen herbei, indem seine im Wort sich aussprechende Seele mit ihrem wirklichen Wissen, Meinen und Wollen Gotte kund ist und mit der Warhaftigkeit ihres Redens unter Gottes Gericht steht. In der Bedeutung jedes solchen Eides liegt auch schon jene Konsequenz für den Fall einer Lüge; sie kommt zum Ausdruck in der Formel: „ich schwöre bei Gott . . . so war mir Gott helfe". Darüber hinaus gehen Formeln, welche (wärend Gott selbst einen falsch Schwörenden doch noch nicht schlechthin von Rettung und Heil ausschließt) für jenen Fall schon einen Verzicht auf die ewige Seligkeit andeuten oder bestimmt aussprechen oder gar geradezu herbeirufen.

Zweck des Eides ist, so andere dessen, dass ich nach besten Wissen und Gewissen die Warheit sage, dadurch zu versichern, dass ich die stärksten Motive, die mich von einer Unwarheit abzuhalten geeignet sind, vergegenwärtige. So dient er zur kräftigsten Bestätigung einer Sache und wird „ein Ende aller Widerrede" (Hebr. 6).

In der christlichen Theologie hat speziell die Ethik mit der Lehre vom Eid sich zu beschäftigen. Und zwar ist der eigentliche Ort dafür nicht etwa, wie manche Ethiker wollen, das Lehrstück von der Warhaftigkeit; denn die Hauptfrage mit be-

zug auf ihn ist nicht die, ob eidliche Aussagen strenge Warheitsaussagen sein müssen, noch auch die, ob der echte Christ etwa bei anderen Aussagen minder als bei eidlichen zur Warhaftigkeit verpflichtet sei. Es ist vielmehr derjenige Abschnitt, welcher von unserem Verhalten direkt gegen Gott, von Gottesdienst, Gebrauch und Heiligung des göttlichen Namens u. s. w. zu handeln hat. Hiebei aber ist dem Eid eigen, dass der Mensch bekennend zu Gott sich in Beziehung setzt nicht um dieser Beziehung selbst willen, oder um Gott zu ehren und sich in Gott zu erbauen, sondern dass er es zum Mittel für etwas anderes macht. Mit dem Zwecke, für welchen der Schwörende den Namen Gottes beizieht oder seine Beziehung zu Gott geltend macht, kommen wir dann bei der Erörterung des Eides auf die Pflichten gegen die Mitmenschen und die sittliche Gemeinschaft, sofern ihnen der Schwörende eben dadurch jene Versicherung will zu teil werden lassen.

Dürfen und sollen nun solche Akte des Schwörens im sittlichen Leben des Christen eintreten?

Die Bejahung kann gemäß dem soeben Gesagten nicht, wie manche wollten, schon damit begründet werden, dass der Eid ein gottesdienstlicher Akt und ein Akt des Bekenntnisses und der Verehrung des waren Gottes sei.

Im A. T. (vgl. d. Art. Eid bei den Hebräern) wird als Ausdruck der Huldigung, die der Israelit seinem Gotte schuldig ist, namentlich eben das Schwören beim Namen dieses Gottes gefordert (5 Mos. 6, 13; 10, 20), immer aber im Gegensatz gegen das Anrufen fremder Götter und ihrer Namen, one irgendwelche Reflexion auf die Frage, ob nicht bei vollendeter Sittlichkeit und Religiosität das Schwören überhaupt und so dann auch das Schwören bei Jehova aufhören sollte. Dies gegen die alttestamentliche Begründung z. B. in Harleß' Ethik (vgl. dagegen Wuttke).

Die Entscheidung über jene Frage muss vom Worte des Neuen Bundes und speziell Jesu ausgehen.

Bestimmt erklärt sich Jakob. 4, 12 gegen den Gebrauch jeder Eidesformel. Und ein solches Verbot müssen wir auch in den Worten Jesu Matth. 5, 33—37 finden, so viele und bedeutende Exegeten und Ethiker auch andere Deutungen versucht haben. Dem Gebote, dass man nicht falsch schwören solle, stellt Jesus das, dass man überhaupt (ὅλως) nicht schwören solle, gegenüber; nur so erhalten wir einen passenden Gegensatz. Als spezielle Arten des Schwörens, welche durch sein Verbot ausgeschlossen werden, nennt er dann das Schwören beim Himmel u. s. w. um deswillen, weil dies die bei dem Volk besonders beliebten Schwurformeln waren; er will sagen: ihr sollt nicht bloß nicht falsch schwören, sondern ihr sollt überhaupt nicht schwören, weder mit der einen noch mit der andern eurer üblichen Schwurformeln. Endlich erklärt er positiv, dass sie mit dem Ausdruck ihrer Versicherungen auf Ja und Nein sich beschränken sollen und das darüber Hinausgehende alles vom Bösen (πονηροῦ Mask. oder Neutr.?) sei: so sind hiemit, wie ja auch schon durch das „ὅλως“ v. 34, auch alle etwaigen anderen nicht speziell genannten Schwurformeln ausgeschlossen. Abgewiesen ist hiemit also auch das Schwören bei Gott selbst. Hierauf fürt auch der Grund, welchen Jesus gegen den Gebrauch jener speziellen Formeln vorträgt; er verwirft sie wegen der Beziehung, in welcher die in ihnen genannten Objekte zu Gott stehen und vermöge deren man daher, bei ihnen schwörend, eben auch bei Gott selbst schwört (vgl. Luther zu Genes. 21, 16; Opp. ex. Erl. V, 238: includunt ejusmodi juramenta Deum ipsum). Und eben darauf fürt das Motiv, welches wir für das ganze aufs Schwören bezügliche Gebot annehmen müssen. Wie im A. T. das Falschschwören verboten wird, weil dadurch der Name Gottes entweiht werde (3 Mos. 19, 12), so soll nach Jesu Sinn die Heilighaltung des göttlichen Namens (Matth. 6, 9) auf Enthaltung vom Eid überhaupt ausgedehnt werden; ganz änlich hat er vorher (Matth. 5, 21 ff.) diejenige göttliche Forderung, welche aufs Töten sich bezog, auf alle Regungen und Ausbrüche des Zornes und Hasses wider den Nächsten ausdehnen wollen. Scheu vor Gebrauch und Missbrauch des göttlichen Namens war auch die ursprüngliche Ursache für den Gebrauch jener andern Formeln unter den Juden (das, dass man es auch mit dem Halten solcher

Eidschwüre leichter nahm, schloss sich hieran erst an). So war selbstverständlich, dass Jesus, wenn er die indirekten Berufungen auf Gott verwarf, das direkte Beiziehen des göttlichen Namens vollends missbilligte, und gerade auch seine jüdischen Zuhörer mussten ihn so verstehen. Unterlassen aber konnte er eine spezielle Warnung vor dieser Formel um so mehr, da vor ihr auch schon die Juden sich zu scheuen pflegten. — Die Deutung, dass Jesus nur verbiete, bei allem und jedem zu schwören, gewisse Eidesformen aber und zwar gerade den Eid direkt bei Gott zulassen wolle, ist sprachlich unmöglich und widerstreitet dem Zusammenhang. Bei dem Sinn, welchen Keim (Gesch. Jesu, B. 2, S. 256) in die Worte legt (Jesus habe nicht die Gottlosigkeit der von ihm genannten Formeln an sich, im Gegenteil ihren ernsten Schwurcharakter, dagegen aber freilich den Meineidscharakter dieses Heeres bloßer Schwurspielereien bewiesen), hätte Jesus nicht zu sagen gehabt, man solle gar nicht so schwören, sondern nur, man solle es mit diesen und allen Schwüren immer ernst nehmen. — Auf denselben Grund, welchen wir bei Jesu Eidverbot annehmen, weist uns auch diejenige Scheu hin, die ein zartes und unbefangenes christliches Gewissen davor empfinden wird, seine Aussagen durch ausdrückliche Berufung auf Gott zu versichern; es wird ihm nicht etwa bloß (was Palmer in seiner Moral hervorhebt) peinlich sein, unter dem das Schwören in der Welt veranlassenden Misstrauen mitzuleiden, sondern einer Neigung zu solchen Versicherungen wird vor allem das ehrfurchtsvolle Bewusstsein vor Gott als dem absolut heiligen Herrn entgegentreten, verbunden mit dem Bewusstsein der eigenen sittlichen Schwäche, vermöge deren wir so leicht auch mit unserer Gewissenhaftigkeit und Worthalten beim Versichern und Zusagen vor ihm zu Fall kommen und zu Schanden werden. Keineswegs nur vermöge einer beschränkt buchstäblichen Auffassung der Schriftworte, sondern eben vermöge einer solchen heiligen Scheu haben, wie früher die Essener, so in der Christenheit Walenser und böhmische Brüder, ferner die Mennoniten und die Quäker sich wirklich jedem Schwören entziehen wollen (über die Bedenken der alten, besonders griechischen Kirchenlehrer gegen den Eid, sodann über die verschiedenen Auffassungen späterer vgl. bei C. F. Stäudlin, Geschichte der Vorstellungen und Lehren vom Eid, 1824.).

Will man nun aber Jesu Verbot aller Schwurformen wirklich seinem Buchstaben nach für alle Fälle und Anlässe des Schwörens geltend machen, so gerät man in Widerstreit mit anderen Worten und Weisungen des N. T.'s, und ebenso wird ein unbefangenes christliches Gewissen erfaren, dass jener richtigen Scheu Anforderungen zu einem Schwören gegenübertreten können, deren Erfüllung doch durch jene Scheu nicht ausgeschlossen wird.

Den Charakter eidlicher Beteuerungen, wie er oben definirt worden ist, haben die oben angefürten Beteuerungen des Apostels Paulus unleugbar (gegen Wuttke, Sittenlehre, § 244). Jesus selbst, sagen ferner die Verteidiger des Eides, habe Matth. 26, 63 so gut wie geschworen. In der Tat handelt es sich hier bei seiner Beschwörung durch den Hohenpriester zwar nicht zuvörderst um eine Aufforderung zu einer eidlichen Versicherung als solcher, sondern zunächst um eine seinem bisherigen Schweigen entgegengesetzte, mit Berufung auf Gott an ihn ergehende Aufforderung, überhaupt über seine Messianität sich zu äußern. Aber die vom Hohenpriester gebrauchte beschwörende Ansprache war sonst im jüdischen Brauch gerade diejenige Formel, vermöge deren Eide abgenommen, nämlich die durch sie hervorgerufenen Aussagen zu Eiden erhoben wurden (vgl. Meyer, Comm. z. Matth. a. d. St.; Michaelis, Mos. Recht, § 302; Riehm, Handwörterb. d. bibl. Alterth., B. 1, S. 345 oben). Und so hat denn Jesus allerdings, auf diese Ansprache eingehend, auch seiner eigenen Aussage jenen Charakter zu teil werden lassen. Wäre in der urchristlichen Gemeinde wirklich das Schwören schlechthin verwehrt worden, so könnte auch in Hebr. 6, 16 nicht so vom Eid als einem allgemeinen und unbedenklichen Mittel zur Beendigung von Streitigkeiten die Rede sein.

Der Widerspruch aber, der hiernach bei Jesus selbst sich zu erheben scheint, ist ebenso zu lösen, wie der Widerspruch zwischen jenen anderen Verboten der

Bergpredigt, wornach man nicht zürnen noch schelten und beim Schlag auf den rechten Backen auch den linken hinbieten soll, und zwischen Jesu eigenem Verhalten, sofern er doch zürnend und mit scheltenden Anreden gegen die Pharisäer eiferte und gegen jenen Schlag auf seinen Backen, Joh. 18, 23, Verwarung einlegte. In der Bergpredigt hat Jesus solche Akte des Zürnens, Widerstrebens, Schwörens ins Auge gefasst und verboten nur sofern sie, wie ja dies auch insgemein im gewönlichen Treiben der Menschen der Fall zu sein pflegt, vom Subjekt für sich und seinen natürlichen, selbstischen Affekten und Trieben ausgehen; unbefugt wird da im eidlichen Beteuern der Name des heiligen allerhabenen Gottes beigezogen und hiemit, auch wenn der Eid ernstlich gemeint ist, entweiht; das Schwören fällt insofern in eine Kategorie mit dem Fluchen. Einen durchaus verschiedenen inneren Charakter haben die Akte, wenn einen Menschen und Christen ein von oben ihm verliehener Beruf oder der Dienst höherer, ihm anbefohlener sittlicher Interessen dazu bestimmt. Das ist mit dem Eide der Fall, wenn die von Gott verordnete Obrigkeit behufs Warung geheiligter Rechtsordnungen ihn auflegt (Interessen, für welche es den vorhin erwänten Sekten an Sinn und Verständnis fehlte); und ferner auch, wenn durch Bedürfnis und Wol des Nächsten die möglichst starke und eindringliche Versicherung dessen, was man ihm in christlicher Liebe nach Gottes Willen und besonders zum behuf seines sittlichen Woles und Heiles zu sagen hat, gefordert wird (vgl. dazu jene Beteuerungen des Paulus). In dieser Weise ist Jesu Wort und Sinn namentlich auch von Luther (vgl. zur Bergpredigt, Werke, Erl. A., B. 43, S. 123 ff.) erklärt worden, den neuere fälschlich zu einem Vertreter der oben abgewiesenen Exegese machen.

Allgemein und auch in ausdrücklichem Bekenntnis haben dann die Reformatoren und die großen protestantischen Kirchengemeinschaften das Recht der Obrigkeit, Eide abzunehmen, anerkannt; vgl. Augsb. Confess. Art. 16, Luthers Gr. Katech., Catech. Genev., Heidelberger Katech., 39 Art. d. engl. Kirche. Das kanonische Recht der katholischen Kirche fordert nach dem Vorgang des Hieronymus, dass geschworen werde, wie Jerem. 4, 2 (Vulg.) besagt, in veritate et in judicio et in justitia; ebenso die anglikanischen Artikel.

Mit einer krassen, nicht echt christlichen Auffassung des Schwörens hängen die Äußerungen Kants (Rechtslehre § 40; Tugendlehre, Beschluss; Religion innerhalb u. s. w., IV. St., 1. Th., 1. Abschn.) und J. G. Fichtes (Grundl. d. Naturrechts § 21) zusammen.

Die neueren protestantischen Ethiker weichen, wärend sie alle in jener Anerkennung mit den kirchlichen Bekenntnissen übereinstimmen, darin zum teil weit von einander ab, dass sie teils den Eid nachdrücklich als etwas betrachten, was doch an sich besser unterbliebe und nur infolge sittlicher Missstände nötig und recht sei (vgl. Wuttke, Palmer, Schmid), teils in jenen berechtigten Eiden vielmehr einfach gute Kundgebungen frommer Gesinnung sehen (so ganz besonders der Jurist Göschel, in der 1. Ausg. dieser Encykl.) und jene Worte der Bergpredigt lediglich auf „leichtfertige Schwurformeln“ (Harleß) deuten.

„Vom Bösen her“ (Matth. 5) kommt auch nach dem oben Ausgefürten in gewissem Sinn jedes, auch das sittlich zugelassene und geforderte Schwören; es ist veranlasst durch ein innerhalb der menschlichen Gemeinschaft herrschendes Misstrauen und eine auch in der Christenheit allzu häufige Unzuverlässigkeit gewönlicher Aussagen infolge einer zu geringen Gewissenhaftigkeit, die erst besonderer Hinweise auf Gott bedarf. Es würde durch eine allenthalben in der Gemeinschaft waltende echte christliche Sittlichkeit überflüssig und müsste dann dem einfachen Ja und Nein weichen.

Die fromme Scheu vor Gott, seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit fordert ferner Beschränkung der Eidesformel auf die schlichteste Anrufung Gottes als Zeugen und verbietet jene eigenen Verzichtleistungen auf die Seligkeit und ausdrücklichen Provokationen des verdammenden Gerichts; ein sittlich roher Sinn, für den sie nötig erscheinen möchten, kann doch ihre an sich verwerfliche Anwendung nicht rechtfertigen, würde überdies auch durch sie gewiss nicht von jeder Lüge sich zu-

rückhalten lassen. Schon die Formel „so war mir Gott helfe zur ewigen Seligkeit“ unterliegt hiernach Bedenken (vgl. Wuttke).

Bedenklich erscheinen ferner alle promissorischen Eide, sofern sie mehr aussagen solle, als den vom Schwörenden mit aller ihm möglichen Lauterkeit, Entschiedenheit und Festigkeit gefasſten Entschluſs. In Erwägung davon, wie wenig der Mensch die Zukunft in seiner Gewalt, und zugleich wie viel er Ursache zum Miſstrauen gegen sich selbst habe, wünscht sie Rothe gänzlich abgestellt.

Daſs Wesen, Zweck und Heilighaltung des Eides weder mit einer Nötigung, noch auch nur mit einer Zulassung offenkundiger Gottesleugner zum Eide sich vertrage, darüber kann kein Zweifel sein (vgl. darüber z. B. Reinhard, Rothe, Wuttke), obgleich kirchliche Stimmen in diesem Sinn neuerdings bei Fällen, in welchen Atheisten wirklich den Eid verweigerten, wenig oder gar nicht sich hören ließen. Sollten indessen solche Weigerungen um sich greifen und den sich weigernden statt des Hinweises auf Gott dann etwa nur noch verschärfte statliche Strafbestimmungen wider Lügen vorgehalten werden, so wird sich fragen, ob solche Mittel, Aussagen zuverlässig zu machen, nicht auch den an Gott glaubenden gegenüber für ausreichend zu erachten wären und ob der Eid in unserem mit Sünde behafteten Gemeinwesen wirklich „schlechthin unentbehrlich“ (Rothe) ist.

J. Köstlin.

Eidesrecht. Wie die Ehe als das gottgestiftete Urverhältnis zwischen Mensch und Mensch, so ist auch der Eid als ein dem gottgesetzten inneren Verhältnis zwischen dem Menschen und Gott unmittelbar entquollener Brauch nicht aus der Rechtsordnung hervorgegangen, sondern ihr vorher- und dann nur alsbald in sie eingegangen, um fort und fort ihrem, wenn auch verkennbaren und bestreitbaren, aber nichtsdestoweniger unvertilgbaren Bedürfnisse, sich auf die Religion zu stützen, Befriedigung zu verschaffen. Er dient ihr als letztes und höchstes Mittel 1) zur Erlangung von Gewiſsheit über Tatsachen, wo diese für die Rechtspflege erforderlich ist: als assertorischer Eid und 2) zur Sicherung von Pflichterfüllungen, wo diese für den festen Bestand von Rechtsverhältnissen not tut: als promissorischer Eid, wobei sofort beiläufig zu bemerken ist, daſs für diesen Unterschied es nur entscheidend ist, ob durch den Eid eine Aussage oder eine Zusage bekräftigt werden soll, nicht die Fassung des Eides; denn es ist dieser auch dann ein assertorischer, wenn durch ihn die Warhaftigkeit einer nachher zu machenden Aussage (z. B. einer Zeugenaussage) zum voraus eidlich versprochen wird. Es kann hier aber nicht die Aufgabe sein, auf die Regelung der einzelnen besonderen Anwendungen des Eides in Handhabung der Rechtsordnung einzugehen, sondern nur eine Übersicht über die Rechtslehre vom Eid in der Begrenzung zu geben, in welcher sie als Bestandteil der wissenschaftlichen Darstellung des Kirchenrechts behandelt zu werden pflegt.

Der immerhin nicht geringe Umfang, worin sie hier herkömmlicherweise erscheint, hat seinen nächsten Anlaſs daran, daſs die mittelalterliche Kirche nicht nur ihre theologische Eideslehre in einer Rechtssatzung über den Eidesgebrauch ausprägte, wofür sie allgemeinen gesetzlichen Gehorsam verlangte und erlangte, und daſs ferner die im Corpus juris canonici dargestellte Art und Weise, wie sie selbst den Eid in der Handhabung ihrer Jurisdiktion verwendete, auch von der bürgerlichen Rechtspflege zum Vorbild genommen wurde, sondern daſs überdies auch ihr Anspruch auf ausschließliche Zuständigkeit zur richterlichen Entscheidung über die rechtliche Wirksamkeit des Eides Anerkennung fand. Müſste aber hiernach eine Darstellung des jetzt geltenden Kirchenrechts, und zumal nur des protestantischen die Rechtslehre vom Eid in weit engere Grenzen einschließen, so ist doch die Beibehaltung jenes Umfanges nicht nur vom historischen Standpunkte aus gerechtfertigt, sondern auch durch die Erwägung, daſs es der Kirchenrechtswissenschaft zukommt, neben dem eigentlichen Kirchenrecht auch den Einfluſs, welchen die Kirche wenigstens mittelbar als Lehrerin des Christentums auf die Gestaltung der Rechtsordnung christlicher Völker übt und zu üben berufen ist, zum Gegenstand ihrer Betrachtung zu machen.

Vom Eide handeln hauptsächlich im Decretum Gratiani Causa XXII, in der

Dekretalensammlung Gregors IX., B. 2, Tit. 24 de jurejurando und die ebenso rubrizirten Titel des Liber sextus und der Clementinen, 2, 11 u. 2, 9. Von hervorragender Wichtigkeit ist c. 26 X de jurejur., eine Dekretale Innocenz III.

Nur andeutungsweise, aber in dieser Form bestimmt genug ist durch das kanonische Recht (s. bes. c. 14 C. XXII qu. 1) der Begriff des Eides festgestellt als einer Beteuerung mit (wenigstens stillschweigender) Anrufung Gottes als allwissenden Zeugen nicht nur der Worte und Werke, sondern auch der Gedanken und Willensbewegungen der Menschen.

Sodann aber hat das kanonische Recht die Grenzen zwischen rechtem Gebrauch und Missbrauch des Eides damit bestimmt, dass es, Hieronymus folgend, im Anschluss an den Wortlaut von Jerem. 1, 4 in der Vulgata, für den echten Eid im Gegensatz zum unechten (perjurium in d. S.) die tres „comites“: veritas (in mente), judicium (in jurante) und justitia (in objecto) fordert, wie namentlich Innocenz III. in c. 26 X cit. sagt: potes sine culpa jurare, dummodo illos tres comites habeat juramentum, de quibus propheta sic ait: et jurabunt, vivit Dominus, in veritate et judicio et justitia.

Es wird dabei unter veritas (in mente) die Warhaftigkeit des Willens (beim assertorischen Eid der Wille die Warheit auszusagen, beim promissorischen der Wille, die Zusage war zu machen), unter judicium (in jurante) das richtige Bewusstsein von der Bedeutung des Eides, unter justitia (in objecto) diejenige Beschaffenheit des Gegenstandes der eidlichen Aussage oder Zusage verstanden, vermöge welcher er von dem Beschwörenden rechtmäßig beschworen werden kann. Es ist eine an sich richtige, aber aus dem kanonischen Rechte selbst nicht wol zu begründende Erweiterung des Sinnes dieses Erfordernisses, wenn es die Doktrin so deutet, dass der Gegenstand und bzw. Zweck des Eides ein der Heiligkeit desselben angemessener sein solle.

Man könnte auch sagen, es sind jene drei Erfordernisse die Voraussetzungen dafür, dass der Eid wirklich „das Ende aller Widerrede“ sei und dies juristisch so fassen: wo entschiedener Mangel einer dieser Voraussetzungen nachweisbar ist, ist immer auch eine Einrede gegen die rechtliche Zulässigkeit und die beweisende oder rechtsverbindliche Kraft des assertorischen bzw. promissorischen Eides begründet; es lassen sich auch auf offenbaren oder doch erweislichen Mangel des judicium in jurante oder der justitia in objecto Einreden dagegen gründen, dass die Verletzung der veritas als Meineid oder Eidesbruch bestraft werden solle.

Schon hiermit ist dann zugleich darauf hingewiesen, wie zwischen den drei genannten comites juris j. nicht das Verhältnis reiner Koordination besteht, sondern vielmehr das judicium in jurante und die justitia in objecto zur veritas im Verhältnisse der Unterordnung stehen; damit dieses Erfordernis zur vollen Anwendung kommen könne, ist vorauszusetzen, dass der Eid jene beiden Begleiter habe.

Die Entwickelung der allgemeinen Rechtslehre muss daher davon ausgehen:

I. Die richtigen Folgen aus dem Erfordernis des judicium in jurante zu ziehen. Als solche ergeben sich zunächst folgende Hindernisse der subjektiven Eidesfähigkeit:

1) Das Alter der Unmündigkeit. Das kanonische Recht verbietet ausdrücklich nur, dass jemand vor der rationabilis aetas zu einem Eid gezwungen werde (c. 14 C. XXII qu. 5), worin aber die Praxis stets mit gutem Fug zugleich ein stillschweigendes Verbot der Zulassung gefunden hat. Neuere Gesetzgebungen haben den Termin der Eidesmündigkeit weiter hinausgerückt.

2) Aufhebung des Bewusstseins durch Geisteskrankheit oder Trunkenheit. Das kanonische Recht schreibt positiv vor: man soll nur „nüchtern“ (jejunus) einen feierlichen Eid leisten (c. 16 l. c.), weshalb ein solcher in der Regel nur vor Mittag abgenommen wird.

3) Überfürung begangenen Meineides c. 14 l. c.

Mit unbestreitbarer logischer Notwendigkeit folgt aus dem Erfordernisse des judicium in jurante auch die Unzulässigkeit der Eidesabnahme, wo man volle Gewissheit hätte, dass dem, welchem der Eid abgenommen werden soll, alles Gottes-

bewusstsein fehle. Praktisch wichtig ist aber hiebei besonders die Frage, ob jene Gewissheit schon dadurch gegeben sei, dass sich jemand selbst als einen Gottesleugner bekennt, und als solcher — wie es nun neuerlich nicht selten vorgekommen ist — einen von ihm geforderten Eid verweigert. Es fehlt nicht an guten Gründen für die Verneinung dieser Frage; aber es erhellt auch sofort, dass selbst wenn anzunehmen wäre, es könne die Gottesleugnung, auch wo sie nicht bloßer Vorwand sei, nur auf Selbsttäuschung beruhen, damit noch keineswegs auch das Bedenken beseitigt wäre, ob es nicht Entweihung des Eides und Verursachung eines Missbrauches des Namens Gottes sei, einen Menschen zum Eide, also zu der wenigstens stillschweigenden Anrufung Gottes als Zeugen zu nötigen oder auch nur zuzulassen, der zugleich erklärt, den Glauben an das Dasein Gottes und insbesondere an die Allwissenheit und Allmacht Gottes für einen Irrwan zu halten. Dieses Bedenken wird in der Tat als unüberwindlich anerkannt werden müssen.

Die bei den Reichstagsverhandlungen über die neuen Justizgesetze gemachten Vorschläge, durch die Fassung des Eides diesem Bedenken (und den Ansprüchen der Gottesleugner auf Anerkennung ihres Rechtes auf Verweigerung der die Ableistung von Eiden in einer ihrer „religiösen (?!) Überzeugung“ widerstreitenden Fassung) stattzugeben, sind wol mit Recht sämtlich abgelehnt bzw. zurückgezogen worden. Die abgelehnten waren nämlich darauf gerichtet, entweder allgemein oder bloß bei der Beeidigung der in jener Art den Eid Verweigernden die Eidesformel auf die Worte: „ich schwöre“ zu beschränken. Dadurch wäre der Eid allgemein abgeschafft oder den Gottesläugnern schlechthin erlassen worden, wenn die vorgeschlagene Beschränkung den Sinn haben sollte, dass die Worte: „ich schwöre“ eine bloß moralische Beteuerung mit Ausschluss der Anrufung Gottes als Zeugen bedeuteten, wozu aber eine ausdrückliche Bestimmung des Gesetzes notwendig wäre; denn an sich bedeuten sie so viel, als ich beteuere bei Gott. Sollten sie aber diese ihre dermalen feststehende Bedeutung behalten, so könnte diese Vereinfachung der Eidesformel für die Gottesleugner nur den Wert der Ermöglichung einer Mentalreservation haben. Weit vorzuziehen wäre daher der andere Vorschlag gewesen, in den fraglichen Fällen geradezu „an die Stelle des Eides eine feierliche Versicherung treten zu lassen.“ Aber indem dadurch den Gottesleugnern die gleiche Behandlung mit den Mitgliedern von Religionsgesellschaften hätte gewärt werden sollen, welche aus Furcht vor Übertretung eines göttlichen Verbotes sich des Eides enthalten, wird man auch die Zurückziehung dieses Vorschlages gewiss nicht zu bedauern haben, weil offenbar jene Gleichbehandlung alles inneren Grundes entbehrt hätte. Denn wo den Mitgliedern von solchen Religionsgesellschaften (wie z. B. den Menonniten) jene Vergünstigung erteilt wird, liegt die Voraussetzung zu Grunde, dass sie sich bewusst seien, bei einer einfachen feierlichen Versicherung sich durch wissentliche Unwarhaftigkeit ebenso gegen Gott zu versündigen, wie wenn sie schwüren; wovon doch bei erklärten Gottesleugnern nicht die Rede sein kann. Wenn aber demnach bei dieser neuesten Gesetzgebung das Problem, um das es sich hier handelte, völlig ungelöst geblieben ist, so hat sich darin im Grunde nur offenbart, dass es wirklich unlösbar ist, weil es mit dem inneren Widerspruch unserer ganzen heutigen Gesetzgebung zusammenhängt, dass sie die Religion zugleich als entbehrlich und als unentbehrlich für das bürgerliche Gemeinwesen behandelt; als entbehrlich, indem sie die bürgerliche und politische Rechtsfähigkeit völlig unabhängig von jedem religiösen Bekenntnisse gemacht hat, und doch wider als unentbehrlich, indem sie die Notwendigkeit von Eiden für die bürgerliche Rechtsordnung anerkennt. Die richtige Lösung des Problems bestünde in der Behandlung erklärter Gottesleugner als Eidesunfähiger, die als solche auch nicht auf volle Rechtsfähigkeit Anspruch haben, würde also einen Bruch mit dem Prinzip der Unabhängigkeit der Rechtsfähigkeit von dem religiösen Bekenntnisse voraussetzen. (Vgl. Stenogr. Ber. über d. Verhh. des d. Reichstags, 2 Leg. Pr., IV. Session 1876, Bd. 1 S. 231 ff., Bd. 2 S. 889 ff., Bd. 3 S. 555, 587, 653. — Über die Hauptgesichtspunkte vgl. Just. Mösers Werke V, S. 293 ff. und Rehbergs sämtl. Schriften I, S. 172—236).

II. Aus dem Erfordernis der justitia in objecto hat das kanonische Recht, indem es damit, wie oben schon angedeutet wurde, einen zu engen Begriff verband, die richtigen Folgerungen zu ziehen unterlassen; denn es soll nach demselben für die rechtliche Zulässigkeit und Verbindlichkeit des promissorischen Eides genügen, dass damit nicht sündliche, Rechte Dritter verletzende oder rechtlich verbotene Handlungen versprochen werden, wärend sie doch vielmehr davon für abhängig erachtet werden sollte, dass die damit zu sichernde Verpflichtung von einer der Heiligkeit des Eides entsprechenden Wichtigkeit und jedenfalls eine solche wäre, deren Übernahme die Rechtsordnung nicht nur nicht verbietet, sondern auch wirklich billigt. Das kanonische Recht will Rechtszwang auch zur Einhaltung solcher Eide, durch welche nichtige Rechtsgeschäfte bekräftigt werden sollen, wenn nur deren Nichtigkeit zunächst bloß den Schutz der schwörenden Person zum Zweck hat, wie diejenige der Einwilligung einer Ehefrau in die Veräußerung von Dotalgrundstücken und des Erbverzichtes einer ausgestatteten Tochter, c. 28 X de jurejur. (2, 24), c. 2 de pactis in VI (1, 18); ja Bonifacius VIII. wollte sogar die weltlichen Richter durch Kirchenstrafen angehalten wissen, dergleichen nach dem bürgerlichen Rechte nichtige Geschäfte um des beigefügten Eides willen als rechtsgültig zu behandeln, c. 2 de jurej. in VI (2, 11). Es war auch schon Kaiser Friedrich I. durch den Glossator Martinus bestimmt worden, gemäß diesem Prinzip zu verordnen, dass der nicht sonst ungültige Eid die Anfechtung eines nichtigen Rechtsgeschäftes von seiten des Schwörenden ausschließe. Authentica „Sacramenta puberum“ zu L. 2 C. adv. vend. (2, 28). S. Savignys Geschichte des RR. im Mittelalter, Bd. IV, S. 162—170.) Es ist offenbare Entweihung des Eides, dass das kanonische Recht ihn so zu einem wirksamen Mittel machte, löbliche Zwecke der bürgerlichen Rechtsordnung zu vereiteln statt zu fördern; und es ist dadurch — abgesehen von der hiebei oft eintretenden indirekten Schädigung Dritter — Anlass zu überaus häufigem Missbrauch des Eides gegeben worden, weshalb es denn auch vom religiösen Standpunkt aus nur gebilligt werden kann, wenn die neueren Gesetzgebungen dem promissorischen Eid die Kraft selbständiger rechtlicher Wirksamkeit entzogen und ihm in Beziehung auf Rechtsverhältnisse wider bloß die accessorische Bedeutung beigelegt haben, die er nach dem RR. allein hatte. Hiernach entbehrt er aller Rechtsverbindlichkeit, wo und bzw. von wann an diese derjenigen rechtlichen Willenserklärung fehlt, welche er bekräftigen soll, wie dieses auch das kanonische Recht für alle die Fälle anerkennt, in welchen der Eid nicht einem rechtsungültigen Rechtsgeschäft aufhelfen soll. S. z. B. c. 25 X h. t.

Dem naheliegenden Einwand gegen die Theorie von der selbständigen rechtlich verpflichtenden Kraft des promissorischen Eides, dass eine rechtliche Verbindlichkeit nicht one ein Recht auf deren Erfüllung gedacht, ein solches aber demjenigen nicht zugeschrieben werden könne, der sich die Bindung an ein ungültiges Rechtsgeschäft eidlich versprechen lasse, um daraus gegen den Willen des Rechtes Vorteil zu ziehen, beugt das kanonische Recht durch die Annahme aus, dass der promissorische Eid vor allem eine Verbindlichkeit gegen Gott erzeuge, wo immer nur das eidlich Versprochene one Sünde geleistet werden könne; der Eid sei vor allem eine promissio Deo facta, und als solcher auch dann verpflichtend, wenn der Mensch, dem er geleistet worden, daraus für sich kein Recht erwerbe, wie das namentlich auch von dem durch Gewalt oder Drohung erpressten Eide, soweit er nicht auf Sündliches gerichtet sei, gelte. Es wird daraus gefolgert, bei jedem promissorischen Eide habe die Kirche, d. h. ein Organ kirchlicher Jurisdiktion zu entscheiden, 1) ob er überhaupt verbindlich sei, in welcher Richtung es dann zunächst auf interpretatio juramenti ankomme — denn wenn diese ergebe, dass er auf Sündliches gerichtet sei, müsse er für nicht verbindlich erklärt, aber als perjurium mit Kirchenstrafen geandet werden (c. 18 X h. t.) und 2) im Fall seiner Verbindlichkeit (wenigstens Gott gegenüber), sei von dem geistlichen Richter zu entscheiden, ob er durch Leistung des Versprochenen zu erfüllen, oder von der Kirche an Gottes Statt zu erlassen, bzw. derjenige, welcher den Eid geschworen habe, davon zu entbinden sei: relaxatio juramenti oder absolutio a juramento im e. S.) c. 2, 8, 15 X h. t.

Der Zusammenhang, in welchem diese Theorie von der relaxatio juramenti mit der grundfalschen Mittlerstellung zwischen Gott und dem einzelnen Menschen steht, welche sich die römische Kirche überhaupt anmaßt, ist leicht zu erkennen, und es ist ebenso leicht einzusehen, wie daraus die weitere Folgerung erwachsen muſste, daſs der Papst auch von Untertaneneiden zu entbinden Macht habe, wo nach seinem Ermessen das obrigkeitliche Recht verwirkt sei. Umsoweniger aber hätte auch je auf protestantischer Seite ein Zweifel an der völligen Verwerflichkeit jener Theorie und der damit unzertrennlich verbundenen Behauptung stattfinden sollen, daſs sich die Zuständigkeit der Kirche für die Entscheidung von Rechtshändeln auf deren Abhängigkeit von der verbindlichen Kraft eines Eides begründen lasse. Es ist eine beklagenswerte Verirrung, daſs man ehedem im landesherrlichen Episkopalrecht auch die Befugnis der relaxatio juramenti als enthalten betrachtete. (S. J. H. Boehmer, J. E. P. l. II, t. 24, § 53). Es kann der Kirche in Beziehung auf den Eid nur Beratung der Gewissen nach Gottes Wort zukommen. Richterliche Entscheidungen von Streitigkeiten, welche aus Rechtsgeschäften entstehen, hat sie nicht minder, wenn diese beschworen sind, als wenn sie unbeschworen bleiben, den statlichen Organen für Rechtsprechung zu überlassen, welche ihrerseits nicht zur Erfüllung einer Verbindlichkeit verurteilen können, wo die dafür vorauszusetzende Berechtigung von der bürgerlichen Rechtsordnung verneint wird. Im Bereich des gemeinen Rechts ist nun freilich infolge der Rezeption des kanonischen Rechts eine aus dem Eid erwachsende Berechtigung in den besonderen Fällen anzuerkennen, für welche jenes Recht ausdrücklich den Eid als selbständigen Obligirungsgrund gelten läſst. Aber der hieraus notwendig entstehende Miſsbrauch des Eides fordert es, daſs die Gesetzgebung in dieser Hinsicht dem kanonischen Recht weiterhin seine Geltung entziehe. Dieses selbst war auf der richtigen Spur, indem es forderte, daſs der, welcher sich unerlaubte Zinsen hatte eidlich versprechen lassen, zur Rückerstattung derselben zu nötigen sei, wenn sie ihm zur Haltung des Eides gezalt worden, c. 6 h. t. Es hätte nur anerkennen sollen, daſs es immer unerlaubt sei, sich eidlich die Einhaltung unverbindlicher Rechtsgeschäfte versprechen zu lassen, und daſs, was hiernach nicht gefordert werden dürfe, auch der Versprechende nicht zu leisten schuldig sei.

Wol zu unterscheiden ist von dieser selbständigen Rechtswirksamkeit, welche das kanonische Recht dem promissorischen Eid im Widerstreit mit der bürgerlichen Rechtsordnung beilegt, die Bedeutung, welche ihm in Warheit da zukommt, wo der Schwörende und der, welchem geschworen wird, nicht durch gemeinsame Unterwerfung unter die gleiche Rechtsordnung miteinander verbunden sind, so daſs an sich Verträge zwischen ihnen nur sittliche, nicht rechtliche Pflichten und Ansprüche erzeugen können. Hier ersetzt naturgemäß die Gemeinsamkeit der objektiven Religion die Gemeinsamkeit des objektiven Rechts. Ehe ein Völkerrecht anerkannt war, fürte ein Trieb von der tiefsten und warsten Beschaffenheit dazu, Verträge zwischen Völkern, die einander fremd gegenüberstanden, und zwischen Individuen solcher Völker durch Eide zu besiegeln, um ihnen dadurch die höchstmögliche bindende Kraft zu verschaffen.

III. Aus dem Erfordernis der veritas in mente folgt vor allem die Unzulässigkeit und Unwirksamkeit der Mentalreservation beim Eide, wofür Gratian in C. XXII qu. 5 hauptsächlich den Ausspruch Isidors (c. 9 l. c.) anfürt: quacunque arte verborum quisque juret, Deus tamen, qui conscientiae testis est, ita hoc accipit, sicut ille, cui juratur, intelligit. Dupliciter autem reus fit, quia et Dei nomen in vanum assumit, et proximum dolo capit. Das dictum zu c. 13 l. c. hält diesen Ausspruch gegen scheinbare Einwendungen damit aufrecht, daſs es sich darauf beruft, Gott sei duplicitatis aspernator, und dies hat offenbar folgenden richtigen Sinn. Bei der Mentalreservation soll der Eid Ausdruck eines Doppel-Sinnes sein, d. h. zweier Gedanken, wovon der eine das Gegenteil des andern zum Gegenstand habe; der, welchem geschworen wird, soll an den Sinn glauben, welchen der Eid seinem Wortlaut nach ausdrückt; gelten jedoch soll der entgegengesetzte Sinn, welchen der Schwörende seinen Worten willkürlich unterlegt. Gott aber läſst nur den einen Sinn gelten (und so soll es

auch die Rechtsordnung tun), an welchen der Schwörende den anderen dadurch zu glauben bewegt, daſs er für die Warheit seiner Worte Gott zum Zeugen anruft.

Weiter folgt aus dem Erfordernis der veritas in mente, daſs weder der erzwungene, noch der auf wesentlichem Irrtum beruhende Eid die Bedeutung eines waren, beweiskräftigen, bzw. bindenden Eides hat, was aber freilich nach Obigem das kanonische Recht hinsichtlich des Versprechungseides nicht unbedingt anerkennt (vgl. c. 2, 8, 15, 28 X h. t.)

Hinsichtlich der Form des Eides ist durch seinen so, wie oben gedacht, festgestellten Begriff ausgeschlossen, daſs er als eine Beteuerung bei irgend einer Kreatur statt bei Gott gefaſst werde (c. 7 C. XXII, qu. 1), übrigens aber auch nichts weiter gefordert, als daſs seine Fassung die Absicht erkennen lasse, Gott zum Zeugen anzurufen, welche nach dem bis jetzt feststehenden Sinn der Worte: „ich schwöre“ durch diese genügend ausgedrückt wird.

Zu dem Zweck, den Eid so feierlich zu machen, als es namentlich bei Gerichts- und Amtseiden stets als angemessen betrachtet wurde, sind ausfürlichere Eidesformeln bräuchlich geworden, welche zum teil mit der Sitte zusammenhängen, durch eine körperliche Berürung heiliger Gegenstände, insbesondere des Evangelienbuches oder eines Heiligen-Reliquien in sich schlieſsenden Behältnisses, wozu man den Schwörenden veranlaſste, in demselben eine stärkere Erweckung religiöser Gefüle zu bewirken. Es entstanden hieraus die Formeln des feierlichen, körperlichen Eides: „so helfe mir Gott und sein heiliges Evangelium (oder: Wort)“ bzw. „und alle Heiligen“. Da die Protestanten diese letztere Formel ablehnten, wurde im Reichsabschied von 1555 § 107 bestimmt, daſs am k. Kammergericht die Form des Eides gleichmäſsig auf Gott und das heil. Evangelium zu stellen sei, und daher diese Form allgemein üblich, wo Eide von Katholiken und Protestanten in gleicher Weise sollen geschworen werden können. Von altersher wurde es als ein Vorrecht der Geistlichen (später wenigstens der Bischöfe) betrachtet, propositis tantum sed non tactis evangeliis (Nov. 123 c. 7 — c. 7 X de juram. calumn. 2, 7) die Hand auf die Brust legend (wie auch nach deutschem Brauch Frauenspersonen zu schwören pflegten) ihre Eide zu leisten. In neuerer Zeit wurde es dann überhaupt üblich, den feierlichen Eid „körperlich“ nicht durch Berürung heiliger Gegenstände, sondern mittelst Aufhebens zweier oder dreier Finger (auch wol Berürung des Gerichtsstabs mit denselben) oder Aufhebens, bzw. Erhebens der Hand zu schwören.

Der feierliche Eid pflegt von dem, der ihn abnimmt, dem Schwörenden vorgesprochen bzw. vorgelesen zu werden; er heiſst dann davon „gelehrter“ Eid. Das Nachsprechen des Schwörenden kann sich auf die Eidesformel im engeren Sinn beschränken.

Eine besondere Fassung der Eidesformel im weiteren Sinn, d. h. der durch einen assertorischen Eid zu beteuernden Aussage bezeichnet der Ausdruck: „Glaubenseid“ (juramentum credulitatis). Zunächst ist durch kirchliche Erlasse vorgeschrieben worden, daſs die Eideshelfer (consacramentales), welche nach deutschem Gerichtsgebrauch den Verteidigungseid eines Angeschuldigten als Volks- und Standesgenossen, bzw. Blutsverwandte oder Nachbarn desselben mit ihren Eiden zu bekräftigen hatten, schwören sollten, sie glaubten, daſs er war schwöre, damit sie nicht ein Mehreres eidlich versicherten, als sie nach Lage der Sache zu versichern im Stande wären (c. 5, 9, 13 de purg. can. 5, 34). Und so ist diese Fassung bzw. die: „ich glaube und weiſs nicht anders, als daſs u. s. w.“ (nach der R.-Civ.-Pr.-O. § 424 daſs der Schwurpflichtige „nach sorgfältiger Prüfung und Erkundigung die Überzeugung erlangt habe u. s. w.“) hernach überall angewendet worden, wo jemand über Tatsachen schwören darf und soll, von welchen er nicht aus eigener Warnehmung oder Erinnerung sichere Kunde haben kann. Es entspricht somit diese Eidesform dem Erfordernis des judicium in jurante, bzw. der veritas in mente.

Regel muſs natürlich die mündliche und persönliche Leistung des Eides sein; doch wurde immer unter besonderen Voraussetzungen auch Ableistung desselben

durch Unterzeichnung einer schriftlichen Eidesformel oder durch einen dazu besonders Bevollmächtigten zugelassen.

Im weitesten Sinne des Wortes befasst die Form des Eides alle Veranstaltungen bei der Eidesabnahme in sich, welche den rechten Brauch des Eides befördern und seinen Missbrauch verhüten sollen. Hierunter gehört vor allem die s. g. Meineidsverwarnung (avisatio s. admonitio de vitando perjurio), welche, wo sie nicht aus zureichenden Gründen als überflüssig erscheint, bei Gerichtseiden der Richter, allenfalls unter Zuziehung und mit dem Beistande eines Geistlichen vor der Eidesabnahme an den Schwurpflichtigen richten soll. Ferner die s. g. certioratio, wodurch der Schwörende im Bedürfnisfalle über die ware Bedeutung des Eidesgegenstandes, insbesondere etwa eine Frauensperson über die rechtliche Bedeutung eines von ihr zu beschwörenden Verzichtes belehrt wird.

Es gehört dazu weiter die Bedachtnahme darauf, feierliche Eide nur in dafür würdig eingerichteten Räumen und unter möglichster Fernhaltung äußerer Störungen abzunehmen u. s. w.

Mit vollem Recht wird vielfach darauf gedrungen, dergleichen Veranstaltungen eine desto größere, oft noch zu vermissende Sorgfalt zuzuwenden, je mehr die traurigsten Erfarungen von Überhandnahme des Meineides uns entgegentreten. Doch kann man sich nicht verhehlen, dass die Erfüllung dieses Begehrens zum teil großen, fast unüberwindlichen Schwierigkeiten begegnet, besonders aber, dass die Wirksamkeit der besten gesetzlichen und obrigkeitlichen Anordnungen hierüber nur zu sehr von der Fähigkeit und Willigkeit der Personen abhängig ist, welchen ihre Ausfürung obliegt. Und solche Erwägungen lassen dann als das Wünschenswerteste die tunlichste Verminderung der Eide erscheinen, wie diese auch von der neuesten Gesetzgebung bezielt worden ist. Als ein Irrtum ist es aber in dieser Hinsicht zu bezeichnen, wenn man glaubt, es komme besonders darauf an, Gerichtseide niemals bei „geringfügigen“ Gegenständen zuzulassen, sodass die Geringfügigkeit one weiteres da anzunehmen wäre, wo der sachliche Gegenstand, um den es sich in einem Prozesse handelt, von geringem Geldwert ist. Man übersieht dabei die Unschätzbarkeit des ideellen Werts, welcher dem Rechte als solchem zukommt, und durch den Geldwert seines sachlichen Gegenstandes nicht in so handgreiflicher Weise bedingt ist, als es auf den ersten Blick scheinen mag.

Aus der neueren Litteratur sind folgende (zugleich genügende Verweisung auf die ältere Litteratur enthaltende) Schriften über den Eid hervorzuheben: **Malblanc** doctrina de jurejur. Norimb. 1781 Ed. nov. Tubing. 1820; Göschel, Der Eid nach seinem Principe, Begriffe und Gebrauche, Berl. 1837; Strippelmann, Der Gerichtseid, 3 Bde., Kassel 1855—1857. **Scheurl.**

Eifer (קִנְאָה, ζῆλος) im allgemeinen ist die stärkere, heftigere Gemütsbewegung, welcher es um Erhaltung oder Vermehrung irgend eines Gutes zu tun ist. Nach der im A. T. herrschenden anthropopathischen Anschauungsweise wird daher der Eifer auch Gott zugeschrieben, teils insofern er mit ihm darüber hält, dass seine Rechte nicht gekränkt und verletzt werden (2 Mos. 20, 5; 34, 14; Ezech. 39, 25), teils insofern er für sein Volk wacht und sorgt (2 Kön. 19, 34; Jes. 9, 6; Joel 2, 18), woraus der Zusammenhang des Eifers sowol mit der göttlichen Gerechtigkeit als mit der göttlichen Liebe hervorgeht. Doch tritt im N. T. nach der ganzen geistigeren Anschauung desselben der Gedanke daran verhältnismäßig zurück und das Wort wird, da 2 Kor. 11, 2 mindestens zweifelhaft ist, auf Gott selbst mit Sicherheit gar nicht mehr übergetragen, desto häufiger findet es sich von Menschen im guten und schlimmen Sinne. In jenem, wenn der Eifer in sich rein und Maß haltend, also von dem Feuer der göttlichen Liebe entzündet, mit Klarheit und Besonnenheit des Geistes gepart und für Gottes Ehre und sein Reich gegen alles gerichtet ist, was ihm widerstrebt, Joh. 2, 17 (vgl. Ps. 69, 10). In diesem, wenn das Gegenteil der Fall, wenn selbstsüchtiges Interesse die alleinige Triebfeder oder doch im Spiel, daher Leidenschaftlichkeit, Bitterkeit und lieblose, vorurteilsvolle Engherzigkeit mit dem Eifer verbunden ist, Apg. 5, 17;

Röm. 10. 2; Gal. 1, 14; 4, 17; Phil. 3, 6. Wie sonst wird also auch hier das Pathos durch das Ethos und das letztere wider durch die Furcht und Liebe Gottes oder durch die Widergeburt aus Glauben und Geist bedingt, welche Grund und Mutter aller echt christlichen Tugend ist. Im Gegensatz zu der Lauheit, Gleichgültigkeit, Schlaffheit und Trägheit legt sich dann dieser Eifer an jede Art der christlichen Tugend und an jede aus ihr hervorgehende Bestrebung an, Röm. 12, 11 und fasst sich in dem einen, was not tut, immer wider zusammen, Röm. 11, 14. Er spornt insbesondere zum reinigenden und verbreitenden Handeln in seinen verschiedenen Sphären, tritt aber auch teils eben wegen dieser Verschiedenheit und des dadurch mitbedingten besonderen Berufes, teils wegen der Mannigfaltigkeit der ursprünglichen Anlage im Temperament, teils wegen der noch immer anklebenden Schwachheit und Sünde bei den einzelnen gar verschieden auf. In ihr liegt zugleich der Grund, weshalb sich in einen ursprünglich reinen, Gott wolgefälligen (2 Kor. 11, 2) Eifer so leicht etwas menschliches als das Fleischliche einmischen kann und dass das Pathos über das Ethos Herr wird. Noch viel bedenklicher wird die Sache, wenn sich eigentlich unlautere Gesinnung bewusst oder unbewusst in das Gewand des Eifers verhüllt; dort wird er zur Heuchelei, hier zu dem Zelotismus und Fanatismus, welcher auf religiösem und kirchlichem Gebiet alle andersdenkende als Feinde Gottes hasst und verfolgt. Mit Stolz und Hochmut verbunden war er das Charakteristische der pharisäischen Denkart, schlich sich aber auch sobald in die ersten christlichen Gemeinden ein, 1 Kor. 3, 3, und brach in allerlei Unfrieden, besonders in der Verfolgung des Paulus und in der Befeindung der von ihm vertretenen freieren Richtung hervor, Röm. 14, 1 f.; 1 Kor. 8. Er ist zu allen Zeiten, jetzt wider, der Quell vieles Unheils in der Kirche geworden. Ihn meint der Apostel mit dem Wort „die Liebe eifert nicht“, 1 Kor. 13, 4, wenn er nicht die

Eifersucht im Auge hat, die Leidenschaft, welche, im Verdruss über ein Gut, das anderen zu teil geworden oder erst zu teil werden könnte, selbst im ausschließlichen Besitz desselben sein oder bleiben will. Doch tritt das zweite Moment bei der Eifersucht hauptsächlich hervor und dadurch unterscheidet sie sich vom Neide, mit welchem sie in diesem allgemeinen Sinn allerdings zuletzt eine Quelle hat. Wenn daher das A. T. die Eifersucht auf Gott überträgt, Ez. 8, 3, so ist der Anthropopathismus zwar stärker als beim Eifer, aber immer noch erträglicher, als wenn von ihm nach Art der heidnischen Denkweise der Neid ausgesagt würde, was bei der schwierigen Stelle Jak. 4, 5 wol zu beachten ist. Überdies hat der Sprachgebrauch die Eifersucht mehr und mehr auf die Liebe, namentlich auf die zwischen den verschiedenen Geschlechtern (4 Mos. 5, 14), begrenzt; im Holländischen heißt sie geradezu „Minnenyd“, Liebesneid. Dass nun der Liebende, der Gatte das Herz und den Besitz der Geliebten, der Gattin und umgekehrt nicht mit einem anderen teilen will, so dass die ihm schuldige Treue dadurch verletzt wird, ist nur sittliche Forderung. Darauf aber beschränkt sich die Eifersucht nicht, sondern sie regt sich schon, wenn der Gatte die guten Eigenschaften und Vorzüge anderer ganz unwillkürlich und unbefangen anerkennt oder auch, wenn die seinigen so anerkannt werden von ihnen. Sie wittert überall, in den unschuldigsten Worten, Mienen, Begegnungen und Aufmerksamkeiten Untreue oder doch die Neigung zu ihr. Zuletzt liegt ihr in der Regel das Bewusstsein der eigenen Schwäche der Unliebenswürdigkeit zu Grunde und sie entspringt daher vor allem aus Misstrauen und Argwon. Gerade dadurch reizt sie aber nur zur Untreue, weil sie fortwärend an sie und an die Möglichkeit derselben erinnert, weil sie auch die gewissenhafteste Treue nicht anders beobachtet, bewacht und behandelt als ihr Gegenteil und so auf's empfindlichste verletzt. Kurz, Eifersucht ist, nach Schleiermachers witzigem Calembourg, „die Leidenschaft, die mit Eifer sucht, dass sie anderen Leiden schafft“.

Über den Eifer überhaupt vgl. Cyprian de zelo et livore; Mosheim, Sittenlehre, III, 67 ff.; über den rechten christlichen Eifer: das Leben im Ernst, Vorlesungen über christliche Thätigkeit und christlichen Eifer, aus dem Engl. (v. James Hamilton), Berl. 1854. **E. Schwarz †.**

Eiferopfer (מִנְחַת קְנָאוֹת). Die Anordnung dieses Opfers findet sich 4 Mos. 5, 11—31 und die Vollzugsweise nach der traditionellen Praxis erörtert der talmudische Traktat סוטה (d. i. vom ausschweifenden Weibe), dessen Mischna Wagenseil 1674 mit ausfürlichem Kommentar herausgegeben hat. Das Eiferopfer mit dem dazu gehörigen Trinken des Fluchwassers tritt ein, wenn ein Mann seine Gattin im Verdacht des Ehebruches hat, one dass sie von ihm auf der Tat ergriffen worden oder ein Zeugenbeweis dafür beizubringen ist. Da unter diesen Umständen eine gerichtliche Klage nicht anhängig gemacht werden kann, so soll mittelst eines feierlichen Beschwörungsaktes am Heiligtum über die Schuld oder Unschuld des Weibes entschieden werden. Der Mann soll nämlich das Weib, das seine Eifersucht erregt hat, samt einer Mincha von einem Zehntel Epha Gerstenmehl, doch one die sonst zum Speisopfer gehörige Zutat von Öl und Weihrauch vor den Priester bringen. Dieser stellt die Angeschuldigte vor Jehovah (indem er sie vor den Brandopferaltar im Vorhofe fürt); er nimmt sodann in ein irdenes Gefäß heiliges Wasser (d. h. von dem zu Kultuszwecken bestimmten Wasser des Beckens im Vorhof; so Onkelos und Sota II, 2, wogegen LXX ὕδωρ καθαρὸν ζῶν übersetzt, also frisches Quellwasser versteht), und tut darein Staub vom Fußboden der Altersstätte. Nun entblößt er das Haupt des Weibes, legt das Speisopfer auf ihre Hände und spricht, wärend er selbst das Gefäß mit dem „bitteren fluchbringenden Wasser“ in der Hand hält, über sie eine Beschwörung aus des Inhalts, dass sie, falls sie unschuldig sei, frei bleiben werde von den Wirkungen des Fluchwassers, im entgegengesetzten Fall aber dieses Wasser in sie eingehen solle, „schwellen zu machen den Leib und die Hüfte verfallen zu machen.“ Wenn das Weib durch ein zweimaliges Amen die Beschwörung auf sich genommen hat, schreibt der Priester die Flüche auf einen Zettel, nach der Tradition auf ein Pergamentblatt (Josephus: διφθέρα), und spült die Schrift mit dem Fluchwasser ab. Hierauf nimmt er das Eiferopfer aus der Hand des Weibes, webt es vor Jehovah und zündet eine Handvoll davon als Azkara (Gedenkteil) auf dem Altare an, worauf er dem Weibe das Wasser zu trinken gibt. Dass das Trinken erst nach der Darbringung des Opfers erfolgte, nicht umgekehrt (wie Sota III, 2, doch nicht unwidersprochen, angibt), fordert die Bedeutung des Opfers, und erhellt auch aus Vs. 26; Vs. 24 ist demnach antizipirend. „Hat er ihr“, färt das Gesetz Vs. 27 f. fort, „das Wasser zu trinken gegeben, und ist sie verunreinigt und hat Untreue an ihrem Manne begangen, so wird das fluchbringende Wasser in sie eingehen zu bitterem Weh, dass ihr Leib schwillt und ihre Hüfte verfällt, und das Weib wird zum Fluche werden inmitten ihres Volkes. Und wenn das Weib nicht verunreinigt, sondern rein ist, so wird sie als schuldlos dargestellt und fruchtbar bleiben“. Der Mann aber, der sein Weib wegen des von ihm gehegten Verdachtes diesem Verfaren unterwirft, ist unter allen Umständen, auch wenn das Weib unschuldig erfunden worden ist, schuldfrei. Das Gesetz gehört zu denen, welche die Reinheit des Familienlebens waren, will aber nicht bloß leichtfertige Frauen von Ausschweifungen abschrecken, sondern zugleich die Leidenschaftlichkeit des eifersüchtigen Mannes (vgl. Spr. 6, 34) in Schranken weisen, indem es ihm das Recht eigenmächtiger Selbsthilfe entzieht und ihn nötigt, seinen Verdacht dem Gerichte des allwissenden Gottes zu unterstellen. Insofern bezweckt das Gesetz auch den Schutz der Gattin gegen grundlose Eifersucht.

Die dargebrachte Mincha ist nicht als Opfer des Mannes, sondern nach Vs. 15 („ihre Opfergabe über sie“) als Opfer des Weibes zu betrachten. Wird es doch nach Vs. 25 aus ihrer Hand genommen. Dass der Mann das Material dazu liefert, ist notwendig schon darum, weil die Ehegattin als solche kein Eigentum für sich hat, besonders aber deswegen, weil die Handlung von ihm veranlasst ist und one Rücksicht auf die Einwilligung des Weibes vollzogen wird. Das Opfer wird in Vs. 15 bezeichnet als „Speisopfer der Erinnerung, Verschuldung in Erinnerung bringend“, weil es den Zweck hat, die Verschuldung des Weibes vor Gott in Erinnerung zu bringen, damit er die Enthüllung derselben bewirke. Es war ein Speisopfer, kein blutiges, da es sich hier in keinem Falle um Süne

handelte. Alle Süne ist Zudeckung, hier aber soll ja etwas aufgedeckt werden. Ein Opfer aber war auch hier nötig, weil nach mosaischer Ordnung jeder, der Gotte für irgend einen Zweck am Heiligtum nahen will, nicht leer (2 Mos. 23, 15; 34, 20) erscheinen darf. Daher muss die Darbringung des Opfers als Einleitung des ganzen Aktes vorangehen. Das Opfer selbst hat, wenn es gleich dem Weibe aufgenötigt ist, doch die Bedeutung eines Bittopfers. Seine Beschaffenheit muss dem vorliegenden Falle entsprechen. Es soll, one deshalb das Urteil vorwegzunehmen, den Charakter, in welchem die Darbringerin hingestellt ist, an sich tragen. An ihr haftet der Makel der schwersten Anklage. Wie wenn der Angeklagte vor Gericht in Traueranzug erscheint, dies kein Präjudiz seiner Schuld oder Unschuld in sich schließt, so will auch hier das Opfer sagen, dass sie als Ehebrecherin gilt, nicht, dass sie es ist. Weil dieser Verdacht auf ihr ruht, besteht das Speisopfer im vorliegenden Falle nicht aus edlem Weizenmehl, sondern aus dem gering geachteten Gerstenmehl (vergl. Hos. 3, 2); Gerste ist das Speisegetreide der Armen und (dies hebt Sota II, 1 hervor) Futter des Viehes. Dass die sonst der Mincha zukommende Ausstattung mit Öl und Weihrauch wegfällt, wie dies nach 3 Mos. 5, 11 auch beim Sündopfer der Fall war, trägt auch dazu bei, den düsteren Charakter des Opfers auszuprägen; es soll nicht schmackhaft, soll auch kein Opfer lieblichen Geruches sein. Die übrigen Bestandteile der Ceremonie sind leicht zu deuten. Die Entblößung des Hauptes durch Wegnahme des Schleiers und Auflösung der Haare macht, da die Verhüllung Abzeichen der weiblichen Sittsamkeit ist, die Äußerlichkeit des Weibes entsprechend der gegen sie erhobenen Anschuldigung. Ein irdenes Gefäß wird verwendet wegen seiner Wertlosigkeit. Dass dem Wasser Staub beigemischt wird, findet, wie Bähr bemerkt, seine Erläuterung in 1 Mos. 3, 14, vergl. mit Ps. 72, 9; Mich. 7, 17; Jes. 49, 23 — Staubessen ist Zeichen tiefster Schmach und Erniedrigung. Dass heiliges Wasser und Staub von dem Boden des Heiligtums genommen wird, soll die Wirksamkeit des Trankes verstärken, indem er dadurch um so mehr als Vehikel der wider alles sündige reagirenden göttlichen Heiligkeit erscheint. Vermöge seiner Wirksamkeit, die in das Wasser durch das Wort der Beschwörung und das Abwaschen des geschriebenen Fluches gelegt wird, heißt der Trank das bittere fluchbringende Wasser; מָרִים ist, wie Vs. 27 zeigt, nicht bloß auf die Bitterkeit des Geschmackes, sondern zugleich auf die verderbliche Wirkung zu beziehen. Durch das Trinken soll das Eindringen des Fluches in das Innerste des Leibes vermittelt werden (vgl. Ps. 109, 18). Wir sagen vermittelt, nicht bloß symbolisirt. Denn nach dem einfachen Wortsinn von Vs. 27 ist das Wasser als wirkliches Vehikel des göttlichen Fluches zu betrachten, obwol magische Wirkung ausgeschlossen ist durch das hinzukommende ethische Moment, wonach die Wirkung des Trankes bei dem schuldigen Weibe durch die Angst des bösen Gewissens befördert, bei der unschuldigen durch die Freudigkeit des guten Gewissens gehemmt wird. Die Wirkung bei der Schuldigen entspricht dem jus talionis. An den Organen, mit denen sie gesündigt, soll sie ihre Strafe empfangen, und zwar so, dass sie unfähig wird, wider Mutter zu werden. Dass das Gottesurteil auf der Stelle sich kundgeben werde, wie dies bei den germanischen Ordalien angenommen wurde, ist in Vs. 27 nicht enthalten. Aber an eine Wirkung, die in warnehmbarer Weise auf das Trinken des Fluchwassers folgte, muss gedacht werden, indem es ja sonst an einem sicheren Kennzeichen der Unschuld gefehlt hätte. Das Gesetz ist eben in dem festen Glauben gegeben, dass der inmitten seines Volkes wonende lebendige Gott sich zu der auf sein Geheiß erfolgenden feierlichen Anrufung seines Namens tatsächlich bekennen werde. Und in der Wirkung des Fluchtrankes lag die Bestrafung der Ehebrecherin; nicht ist der Zweck der göttlichen Entscheidung der, dass die Überwiesene erst noch dem menschlichen Gericht zur Verhängung der 3 Mos. 20, 10; 5 Mos. 22, 20 auf den Ehebruch gesetzten Strafe übergeben werden solle. Das eheliche Verhältnis ist selbstverständlich fortan aufgehoben. Die Verdächtige ist schon von dem Augenblicke der erhobenen Anschuldigung für den Mann unberürbar (Sota

I, 3, IV, 4). Ehe der Mann die Forderung des Eiferopfers geltend machen durfte, musste nach traditioneller Praxis von seiner Seite eine Verwarnung an das Weib ergangen, von dieser aber missachtet worden sein. Hierauf folgte eine Vernehmung des Weibes vor der Ortsobrigkeit und sodann vor dem großen Synedrium in Jerusalem. Vor dem letzteren wurde sie noch durch drohendes, wie durch freundliches Zureden zu offenem Geständnis aufgefordert. Ließ sie sich zu einem Geständnis herbei, so wurde ihr Heiratsbrief (Kethuba) vernichtet, wodurch sie des ihr von ihrem Manne bei der Verheiratung Zugesagten verlustig wurde; im übrigen aber ging sie straflos aus. Beharrte sie jedoch auf der Behauptung ihrer Unschuld, so wurde sie nach dem Nikanorstore (zwischem dem Vorhof Israels und dem Frauen-Vorhof) gefürt, wo nun die im Gesetz angeordnete Ceremonie mit ihr vorgenommen wurde. Nach Sota I, 5 f. wurden ihr Schleier und Geschmeide abgerissen, schwarze Kleider angezogen, ein Strick als Gurt um die Brust gelegt u. s. w. Die traditionellen Vollzugsverordnungen sind darauf berechnet, die Zal der Fälle, in denen es wirklich zum Trinken des Fluchwassers kommen sollte, möglichst zu beschränken. Nicht sollen z. B. zugelassen werden unfruchtbare Weiber oder solche, die vermöge Alters nicht mehr gebären können u. s. w. Ferner werden mehrere Fälle bezeichnet, in denen der Fluchtrank unwirksam sei oder doch seine Wirkung suspendirt werde. Unwirksam soll er nach der Gemara namentlich dann sein, wenn der klagende Mann selbst auch die eheliche Treue verletzt hatte (s. Wagenseil S. 594 ff.). Suspendirt aber könne die Wirkung werden, wenn die Frau ein Verdienst guter Werke habe, besonders Eifer im Lernen und Üben des Gesetzes (s. Sota III, 4 und dazu Maimonides). Einige gute Werke sollen den Aufschub eines Jares, andere sogar einen zwei- oder dreijärigen bewirken. Diese Ansicht wurde jedoch nach Sota III, 5 bestritten, indem sehr richtig bemerkt wurde, dass hiedurch dem Trank seine Bedeutung für unschuldige Frauen entzogen würde. (Über die gänzliche Abschaffung des Ordals durch die Hillelsche Schule s. Delitzsch' Art. Eiferopfer in Riehms HB. des bibl. Altertums.)

Oehler †.

Eigenschaften Gottes, s. Gott.

Einbalsamiren. Diese den Ägyptern besonders eigene Art der Bestattung der Toten kam in der Regel bei den Hebräern nicht vor und wird in der Bibel nur bei Jakob und Josef erwänt (Genes. 50, 2 f. 26), die in Ägypten starben, deren Leichen auch um so mehr in ägyptischer Weise behandelt wurden, da sie nach dem heil. Lande Canaan transportirt werden sollten, was mit derjenigen Jakobs sogleich geschah, mit der von Josef aber erst nach Jarhunderten bei Übersiedelung des Volkes aus Ägypten nach Palästina (Exod. 13, 19; Jos. 24, 32). Bei den Ägyptern selber waren nach Herod. 2, 86 ff. drei Arten der Einbalsamirung gebräuchlich, die von besonderen Ärzten — Kolchyten hieß die, in mehrere Zweige (Paraschiten, Taricheuten u. a.) geteilte Zunft der Einbalsamirer — besorgt wurden. Nach der köstlichsten, auf 1 Talent Silber zu stehen kommenden, Manier wurde das Gehirn durch die Nase herausgezogen und an dessen Statt Gewürze hineingestopft, sodann wurden durch einen Einschnitt auf der linken Seite des Unterleibes die Eingeweide mit der Hand herausgenommen und nach einer vereinzelten Angabe des Porphyr. de abstin. 4, 10 in einem Kästchen in den Fluss geworfen, nämlich der Magen und die größeren Eingeweide (ἡ κοιλία, ἡ γαστήρ), oder vielmehr in die sogenannten Kanopen gelegt, d. h. in 4 Krüge, deren Deckel die Köpfe der Totengenien (Mensch, Schakal, Sperber, Hundsaffe) darstellen, welche die Eingeweide zu schützen hatten, das Innere des Körpers mit Dattelwein ausgespült und mit allerlei wolriechenden Stoffen angefüllt, der Bauch wider zugenäht und der Leichnam 70 Tage lang in Nitrum (nach neueren Analysen war es Subcarbonat von Soda) gelegt, worauf er gewaschen und in mit Gummi bestrichene Leinwandbinden eingewickelt wurde. Bei der mittleren Art goss man bloß Cedernöl in den Körper, welches die Eingeweide zerfraß und dann wider durch den After entfernt wurde; das Nitrum, in welches auch bei dieser Art die Leiche gelegt ward, verzehrte das Fleisch, so dass nichts als Haut und Knochen blieben. Die einfachste und wolfeilste Weise endlich bestand darin, dass das In-

nere des Leichnams bloß durch eine Art Purgirmittel gereinigt und der Körper 70 Tage in Nitrum gelegt wurde. Die einbalsamirten und eingewickelten Mumien wurden endlich in Särge von unverwüstlichem Sykomorenholz gelegt, welche die Gestalt eines Menschen hatten und dann an der Ruhestätte aufgestellt. Da Jakobs Leiche nur einbalsamirt wurde, um auf dem Transport nach Canaan vor Fäulnis gesichert zu sein, so genügte eine geringere Einbalsamirung als die oben als die erste beschriebene; wirklich dauerte dieselbe nur 40 Tage (vgl. eine Angabe bei Diod. 1, 91). Zudem war in Memphis überhaupt ein weniger sorgfältiges Verfaren üblich als in der Thebais, wie man noch jetzt an den vielen erhaltenen Mumien sieht. Vgl. Rosellini, Monumenti II, 2, p. 306; 3, p. 344 sqq., Wilkinson, Manners and customs II, 2, S. 451 ff.; Winer, RWB.; Ebers in Riehms Handwörterb. u. d. W. und besonders Maspero, Mémoire sur quelques papyrus du Louvre II: le ritual de l'embaumement; J. Czermaks physiolog. Untersuchung von 2 Prager Mumien in d. Sitzungsber. d. k. k. Akad. d. Wissensch. zu Wien, 1852.

Nur beiläufige Erwänung verdient, dass Aristobuls II. Leiche nach Joseph. Antt. 14, 7, 4 in Honig einbalsamirt wurde, was sie einige Zeit lang ebenfalls vor Fäulnis schützen konnte, vgl. Plin. H. N. 22, 50 und änliches bei den Persern Herod. 1, 140 u. a. **Rüetschi.**

Einfalt. 1) Der Begriff der Einfalt an sich ist ein sittlich indifferenter und bezeichnet das rein unmittelbar sich Hingebende, in Naivität sich für einen anderen öffnende Verhalten, wie es am ungetrübtesten bei Kindern, sodann mehr beim weiblichen als beim männlichen Geschlecht erscheint. Gerade deswegen ist es zunächst auch intellektuell ein indifferenter Begriff, wie das, übrigens immer zugleich in's sittliche Gebiet gehörige alttestamentliche פְּתִי (von פָּתָה, פָּתַח) zeigt, das z. B. in den Proverbien keineswegs an sich einen unguten Nebenbegriff, etwa wie נָבָל, enthält. Auf jener Grundanschauung des unmittelbaren oder „gutmütigen" Sichhingebens ruht endlich auch der deutsche Gebrauch von „einfältig" im intellektuell bedenklichen Sinne des Wortes. Der Einfältige setzt bei dem anderen keine Hintergedanken, keine Täuschung u. dgl. voraus, offenbar — und dies fürt zum zweiten, tieferen Moment des Begriffes — weil er selbst keine Hintergedanken hat. Im Gemüt des Einfältigen sind keine „Falten"; er ist einfach (*ἁπλότης*), unvermischt (*ἀκέραιος*), daher auch durchsichtig hell, rein und aufrichtig (*εἰλικρινής* nach der schönen Etymologie des Wortes). Das Gegenteil ist Zwei- oder Doppelherzigkeit (*δίψυχος* Jak. 1, 8), Gefangensein des Sinnes in der Vielheit, wovon die Konsequenz Unaufrichtigkeit, Zweizüngigkeit, schlangenartiges (vgl. den Zusammenhang der Ausdrücke 2 Kor. 11, 3), heuchlerisches Wesen u. dgl. ist. So wird von selbst der Begriff der Einfalt ein sittlicher, sofern die Einheit und Einzigkeit des Lebenszweckes an sich sittlich ist; ja da eine solche Einheit des sittlichen Lebenszweckes im vollen Sinn nur da möglich ist, wo nicht das von selbst vielgestaltige Sinnlich-Irdische, sondern das Geistlich-Himmlische jener Lebenszweck ist, so wird der Begriff der Einfalt ein sittlich-religiöser. Seine höchste, christliche Ausprägung bezeichnet am schönsten die Stelle 2 Kor. 11 3, und zwar eben christlich-teleologisch, *ἁπλότης εἰς Χριστόν*; es ist die einfache, eo ipso ausschließliche, alle Nebenzwecke, alles Schauen nach rechts und links negirende Richtung auf — und Hingebung an Christum. Das Geistesauge allein auf Ihn als Herrn und Fürer richtend, one „schalksmäßig" noch neben ihm nach anderen Herren zu schauen (Matth. 6, 22), durch treues Anhangen an Ihm Ein Geist mit Ihm werdend (1 Kor. 6, 17), geht der einfältige Christ gerade aus (*εὐθεῖα καρδία* act. 8, 21) seinen Weg zum ewigen Ziele.

2) Allein der bisher gegebene allgemeine Begriff der Einfalt bestimmt sich näher nach den verschiedenen Stadien des christlichen Lebensprozesses, was wir im Anschluss an die gewönliche Dreiteilung gratia praeparans, operans, cooperans noch etwas beleuchten wollen. Im Stadium der vorbereitenden Gnade, also in dem werdenden Christen charakterisirt sich die Einfalt durch

jenen rechtschaffenen, unbestechlichen Geradsinn (vgl. das alttestamentliche יָשָׁר und תָּמִים), welcher der Stimme des Gewissens und der sonst erkannten Warheit mit Überzeugungstreue folgt, durch jenes ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν, im Gegensatz zum φαῦλα πράσσειν und μισεῖν τὸ φῶς, welches, sobald der Ruf des Evangeliums erschallt, zum ἔρχεσθαι πρὸς τὸ φῶς fürt (Joh. 3, 20. 21). Wird die vocatio efficax, oder tritt das Stadium der gratia operans ein, so zeigt sich die Einfalt einesteils in der rückhaltlosen Lauterkeit oder, sit venia verbo, Sauberkeit der Buße, welche nichts dahinten läßt, nichts verschweigt, keine heimlichen Schoßsünden mit hinüber nimmt ins christliche Leben, anderenteils in der Völligkeit (πληροφορία) und Entschiedenheit (cf. Gal. 1, 16) des Glaubens. Diese besteht vor allem in zweifellosem Annehmen des Wortes, in dem Zutrauen, daß auch Gott ein ἁπλῶς redender und gebender Gott ist (Jak. 1, 5), sodann und infolge hievon in ausschließlichem Sichverlassen auf Christum, gegenüber aller Werk- und Selbstgerechtigkeit, und endlich in der seligen Frucht der Bekehrung, dem stillen, heitern Frieden des Gewissens. Endlich im Entwickelungsprozeß der Heiligung (gratia cooperans) erweist sich die Einfalt in rückhaltloser Liebe aus reinem Herzen (1 Tim. 1, 5) und in fester, klarer Hoffnung. Jene als Gottesliebe zeigt ihre Einfalt vor allem in einfachem Tun des Willens Gottes, welches sich an's Wort Gottes und dessen unverrückliche, an jedem Gewissen sich erprobenden, durch keine kasuistische Deuteleien zu modifizirenden Grundwarheiten und Grundgesetze hält, also nicht nach Rücksichten aller Art fragt, und lieber (vgl. Luther) den Vorwurf rücksichtslosen, starrköpfigen Eigensinnes (auch die intellektuell „Einfältigen" sind meistens eigensinnig) auf sich nimmt, als mit seiner Rechtsüberzeugung markten läßt; sodann in stillem, gelassenem Tragen der aufgelegten Last und in zweifel- und heuchellosem und nicht viel Worte machenden Gebet. Die Nächstenliebe ihrerseits ist als einfältig eine „Liebe mit Warheit" (Eph. 4, 15), aufrichtig und demütig, hofft alles und glaubt alles (1 Kor. 13, 7) und zeigt sich durch Ehrlichkeit, Natürlichkeit, „einfaches", ungeziertes Benehmen und durch Treue vertrauenswürdig. Im Hoffnungsleben des Christen endlich ist es die Einfalt, welche gegenüber etwaigen Zweifeln und ihrer scheinbaren Berechtigung das Eine Ziel wie einen unbeweglichen Polarstern vor Augen hält und ruhig an dem, was nun einmal Gott gesagt und verheißen hat, bleibt. Dieses Halten an Gottes Wort ist auch das stete Mittel, die Einfalt selbst als eine gesunde vor Abwegen, deren wichtigste die Rechthaberei und die „Bornirtheit" d. h. die Verliebtheit in den eigenen Horizont und Abgeneigtheit gegen Erweiterung und Erhöhung der Erkenntnis sind, zu bewaren; Gottes Wort macht den Christen zugleich einfältig und schlangenklug, weise für die Ewigkeit und Zeit.

Zur Litteratur: vgl. die Ethiken, besonders Schmid, S. 490; Nitzsch, System § 158; Beck, Christl. Reden III Nr. 11, besonders S. 125, IV Nr. 4, VI Nr. 41, bes. S. 664; die Lieder von G. Arnold „O wer alles hätt verloren"; Spangenberg, „Heilge Einfalt, Gnadenwunder"; M. Hahn, „Eins nur wollen, eins nur wissen" u. a. — Speziell für Frauen: Löhe, Von der weiblichen Einfalt.

Robert Kübel.

Einleitung in das Alte Testament ist eine theologische Disziplin, über deren Begriff und Gliederung die Ansichten noch immer auseinander gehen. Dem hergebrachten Namen ist es offenbar am entsprechendsten, wenn man darunter mit Joh. Gottl. Carpzov in der Vorrede zu seiner introductio eine Erörterung versteht, welche divini codicis praenotiones copiose tradit, und ihre Aufgabe darein setzt, daß sie ea praecise exponat, quorum cognitio aditum ad sacrarum tabularum lectionem et viam sternit. Diese Begriffsbestimmung blieb die herrschende bis in unser Jarhundert hinein. Noch in der letzten von ihm selbst besorgten Ausgabe seines Lehrbuches der historisch-kritischen Einleitung schließt sich de Wette dieser Auffassung an, indem er sagt, unter dem Namen Einleitung in die Bibel habe man es der Bibelforschung zuträglich gefunden, gewisse zur richtigen Ansicht und Behandlung der Bibel notwendige Vorkenntnisse als ein Ganzes zusammenzustellen, welches zwar eines waren wissenschaftlichen Prinzipes und notwendigen

Zusammenhanges entbehre, jedoch durch die Beziehung auf die Geschichte und geschichtlichen Verhältnisse der biblischen Bücher ziemlich genau von anderen zur Schriftforschung gehörigen Disziplinen unterschieden werde. Hiemit erkennt übrigens de Wette selbst an, dass der nach diesen Gesichtspunkten zusammenstellte Stoff keinen einheitlichen Organismus bildet, somit aber auch keine selbständige wissenschaftliche Disziplin ist. Und auch Reusch weiß sich in seinem Lehrbuch nur auf das Herkommen zu berufen, wenn er unter dem Namen Einleitung in die heil. Schrift nicht den Inbegriff sämtlicher zum Verständnis der hl. Schrift nötigen Vor- und Hilfskenntnisse, sondern nur die Entstehungsgeschichte der einzelnen biblischen Bücher, die Lehre vom Kanon und der Inspiration, die Untersuchung über die Erhaltung und Verbreitung des Textes der biblischen Bücher zusammenfasst. Vergeblich sucht Schrader in der von ihm vollzogenen dankenswerten Neugestaltung des de Wetteschen Lehrbuches den wissenschaftlichen Charakter der herkömmlichen Definition dadurch zu retten, dass er noch den praktisch-propädeutischen Zweck der Zusammenstellung jener auf die Geschichte und Eigentümlichkeit der biblischen Bücher bezüglichen Vorkenntnisse betont. Denn nicht der Zweck, zu welchem gewisse Erkenntnisse zusammengestellt werden, sondern die Einheitlichkeit der Quelle, aus welcher, und die Korrektheit der Methode, in welcher sie gewonnen werden, macht deren Darstellung zu einem selbständigen und berechtigten Gliede innerhalb des Gesamtorganismus der Wissenschaft.

Nicht minder zu beanstanden ist es, wenn Keil in der 2. und 3. Auflage seiner Einleitung deren Begriff dahin bestimmt, dass sie die Wissenschaft von den geschichtlichen (historisch-kritischen) Grundlagen des alttestamentlichen Kanons als Inbegriff derjenigen historisch-kritischen Untersuchungen sei, welche den wissenschaftlich theologischen Gebrauch des A. Test.'s als Kanon der vorchristlichen Offenbarung begründen und die Berechtigung der Kirche zu diesem Gebrauche erweisen. Durch diese Definition wird nämlich der alttestamentlichen Einleitung das Resultat, zu welchem die Untersuchung gelangen muss, zum voraus vorgezeichnet: sie erfüllt ihre Aufgabe nur dann, wenn sie die Berechtigung der Kirche nachweist, das Alte Testament als Kanon der vorchristlichen Offenbarung zu gebrauchen. Hiemit ist aber die Unbefangenheit und Freiheit der geschichtlichen Untersuchung unmöglich gemacht. Daher rechnet denn auch Franz Kaulen die Einleitung, welche er als den Nachweis von dem inspirirten und kanonischen Charakter der hl. Schrift bestimmt, ganz folgerichtig nicht zur historischen, sondern zur dogmatischen und zwar speziell apologetischen Theologie.

Den richtigen Gesichtspunkt, von welchem aus die alttestamentliche Einleitung darzustellen ist, hat bereits einer ihrer ersten Bearbeiter aufgestellt, nämlich der Oratorianer Richard Simon, indem er sein dahin einschlagendes im J. 1678 zu Paris erschienenes Werk betitelte: histoire critique du vieux testament (vgl. hierüber die gründliche Monographie von A. Bernus, Richard Simon et son histoire critique, Lausanne 1869). Wenn dieser Gesichtspunkt nicht sofort allseitig als der richtige anerkannt wurde, so dürfte die Schuld hievon weniger daran liegen, dass Simon von den herkömmlichen Traditionen über die Entstehung der einzelnen biblischen Bücher mehrfach stark abwich, als vielmehr daran, dass er seinen auf dem Titel angekündigten Gesichtspunkt bei der Behandlung des Stoffes selbst nicht festgehalten hat: er teilt nämlich sein Werk in drei Bücher, von welchen das erste von dem hebräischen Texte seit Mose bis auf die Gegenwart, das zweite von den hauptsächlicheren Übersetzungen, das dritte von der richtigen Übersetzungsmethode, von der Dunkelheit der hl. Schrift, sowie von den jüdischen und christlichen Erklärern handelt. Auch Leonhard Bertholdt, welcher die biblische Einleitung als die äußere und innere Geschichte der biblischen Bücher, im ganzen und im einzelnen betrachtet, definirt, vermochte dieser Begriffsbestimmung noch nicht zur Anerkennung zu verhelfen, da sich auch bei ihm die Ankündigung mit der Ausfürung nicht entfernt deckt: er teilt den Stoff in einen allgemeinen Teil, welcher das Ganze betreffende allgemeine Untersuchungen enthält, und einen speziellen Teil, welcher Entstehung und Beschaffenheit der einzelnen Bücher des Alten und Neuen Test.'s in bunter Mischung nach einem auf Grund ihres Inhaltes ersonnenen Schema untersucht

und z. B. auf die historischen Bücher des A. T. die historischen Schriften unter den Apokryphen, die vier Evangelien und die Apostelgeschichte folgen läßt, dann zu den alttestamentlichen Propheten, dem Buche Baruch mit dem Briefe Jeremias, und der neutestamentlichen Apokalypse übergeht u. s. w. Erst durch Hupfelds instruktive kleine Schrift über Begriff und Methode der sogenannten biblischen Einleitung (Marburg 1844), wozu in den theol. Stud. und Krit. 1861, S. 3 ff. noch ein Nachtrag zur Rechtfertigung gegenüber den Ausstellungen von Lücke (in der Vorrede zu Schleiermachers Einl. ins N. T. 1845, S. X), Ch. Ferd. Baur (theol. Jahrb. 1850 S. 463 ff.) und Holtzmann (theol. Stud. und Krit. 1860, S. 410 ff.; änlich auch Kuenen, hist. krit. onderzoek I, S. I ff.) erschien, wurde derjenigen Anschauung, welche in der biblischen Einleitung eine Geschichte der hl. Schrift erblickt, für das A. T. zum Siege verholfen, nachdem bereits einige Jare zuvor Credner den Stoff der neutestamentlichen Einleitung unter diesem Gesichtspunkte und Ed. Reuß sogar auch unter diesem Namen dargestellt hatte. Das mehrfach, z. B. von Keil und Kaulen, gegen diese Begriffsbestimmung geäußerte Bedenken, dass die so gefasste Einleitung aufhöre, in den Bereich der theologischen Wissenschaft zu gehören, würde nur dann zutreffen, wenn der Begriff „Geschichte der hl. Schrift alten Testamentes" gleichwertig wäre mit dem Begriff „althebräische Litteraturgeschichte". Und zu dieser Gleichsetzung neigen in der Tat manche neuere, wie Hupfeld und J. J. Stähelin, desgleichen auch Delitzsch, wenn dieser erklärt, dass es die alttestamentliche Einleitung nicht allein mit den kanonisch gewordenen Schriftwerken als solchen, sondern auch mit den Schriftwerken zu tun habe, auf welche sich die kanonischen als ihre Quellen zurückbeziehen, aus denen sie charakteristische Reste erhalten haben und welche durch sie als in Israel überhaupt vorhandene bezeugt werden, dass somit Objekt der alttestamentlichen Einleitung nicht ausschließlich die alttestamentliche kanonische Schrift, sondern zugleich auch das gesamte uns mehr oder weniger bekannte israelitische Schrifttum sei, dessen innersten geschlossenen Kreis die inspirirte kanonische Schrift bildet (Zeitschr. für Prot. und Kirche 1854, II, 144). Allein eine althebräische Litteraturgeschichte wäre eine Geschichte der in ihren Schriftwerken sich widerspiegelnden geistigen Entwickelung der alten Hebräer, wärend die Geschichte der heiligen Schrift Alten Testamentes lediglich darzustellen hat, wie die unter dem Namen des Alten Testamentes verbreitete Schriftensammlung entstanden ist und welche Geschichte sie bei denen gehabt hat, welchen sie eben als Altes Testament d. i. als Urkunde der vorchristlichen Offenbarung gilt (vgl. hiezu auch Riehm in den theol. Stud. und Krit. 1862, S. 391 ff.). Mit den übrigen unter den alten Hebräern entstandenen Schriften hat es die alttestamentliche Einleitung nur insoweit zu tun, als deren Untersuchung geeignet ist, über die Entstehung und Beschaffenheit der dermaligen Bestandteile des A. T.'s Licht zu verbreiten; die Untersuchung jener ist daher auch nicht wie bei der Litteraturgeschichte Selbstzweck, sondern kann nur als Mittel zum Zweck, nämlich als Mittel zur Aufhellung der Geschichte dieser, in der alttestamentlichen Einleitung eine Stelle finden.

Wird der Begriff der alttestamentlichen Einleitung in der angegebenen Weise gefasst, so kann über die Gliederung und die Methode eine wesentliche Differenz nicht wol bestehen. Wärend man da, wo sie nur als eine Sammlung gewisser für die Auslegung und Wertschätzung des A. T.'s wichtiger Vorkenntnisse angesehen wurde, einen allgemeinen und einen speziellen Teil zu unterscheiden pflegte, von welchen der erstere die Grundsprachen des A. T.'s, die Übersetzungen, die Geschichte und Kritik des Textes, die Geschichte des Kanons, der letztere den Inhalt, die Entstehung und die Glaubwürdigkeit der einzelnen Bücher behandelte, wird dagegen die Geschichte der hl. Schrift A. T.'s zuerst die Entstehung der einzelnen im A. T. zusammengestellten Schriften, dann die Geschichte ihrer Verbindung zu einer einheitlichen Schriftensammlung und des dieser beigelegten kanonischen Ansehens, endlich die Geschichte der Überlieferung und Verbreitung der als kanonisch geltenden Schriftensammlung darzustellen haben. Die Methode der Behandlung aber kann nur die der historisch-kritischen Untersuchung sein. Über die Grundsätze der Kritik zu handeln, ist nicht hier, sondern in dem Artikel „Kritik" der geeignete Ort. Hier

genügt es, darauf hinzuweisen, dass auch da, wo über Wesen, Gliederung und Methode der alttestamentlichen Einleitung wesentliche Übereinstimmung herrscht, gleichwol das schließliche Resultat der Untersuchung ein sehr verschiedenes sein kann, je nach den dogmatischen und exegetischen Voraussetzungen, von welchen die Untersuchung ausgeht. Wer z. B. der Meinung ist, dass mit בֵּית ה' nur ein festes aus Holz oder Steinen erbautes Haus bezeichnet werden könne, wird bei keinem Liede des Psalters, in welchem sich dieser Ausdruck findet, die davidische Autorschaft anzuerkennen in der Lage sein. Und wer die Erzälung eines Wunders im strengen Sinne des Wortes für ein Anzeichen der Ungeschichtlichkeit hält, wird eine Schrift, welche wunderbare Ereignisse berichtet, nur in Kreisen entstanden sein lassen können, welche den als mirakulös dargestellten Ereignissen zeitlich bereits ziemlich ferne standen. Und wer alles Vorherwissen der Propheten auf den Begriff der Anung oder auf die bloße Folgerung aus vorliegenden Tatsachen und aus wirklichen oder vermeinten Warheiten einschränkt (vgl. Hitzig, Jesaja S. 464), wird eine prophetische Schrift, welche Vorausverkündigungen von Zukünftigem enthält, auch erst aus einer Zeit datiren können, in welcher sich die Vorausverkündigungen als nach dem angegebenen Kanon bereits begreiflich erweisen lassen. So macht sich denn auch bei dieser Disziplin der theologische Standpunkt ihres Bearbeiters trotz aller Wissenschaftlichkeit seiner Methode in unverkennbarer Weise geltend. **A. Köhler.**

Als selbständige theologische Disziplin ist die alttestamentliche Einleitung noch ziemlich jungen Datums. Die Verhältnisse der Kirche der ersten Zeiten brachten es mit sich, dass auf die Einleitungswissenschaft bezügliche Forschungen und Untersuchungen gänzlich zurücktraten. Alle wissenschaftliche Forschung ist zunächst begründet in der geschichtlich gegebenen Notwendigkeit. Ein bloß wissenschaftliches Bedürfnis nach menschlicher Beglaubigung der als göttlich unbedingt gläubig hingenommenen Schrift war in der alten Kirche noch nicht erwacht. Daher sind aus dieser Periode nur wenige wirklich auf unsere Wissenschaft bezügliche Schriften zu nennen. Die Schrift von Tychonius, zu Ende des 4. Jarhunderts, regulae septem ad investigandam et inveniendam intelligentiam scripturarum, in der max. Bibl. PP. T. II, 49 sqq., enthält hermeneutische Regeln. Ebenso gehört das Werk des Augustinus de doctrina christiana ll. IV, angef. 397, vollend. 426 (Opp. ed Ben. T. III, 1 sqq., bes. herausgeg. mit einer ausfürlichen Einleitung von G. Calixtus, Helmst. 1629, ed. 2. 1665, und c. varr. lectt. animadv. illustr. von J. C. B. Teegius, Lips. 1769), enthaltend praecepta quaedam tractandarum scripturarum, nicht sowol zur Einleitung als zur Hermeneutik. Ein änliches Werk ist vorhanden von Hieronymus, † 420, libellus de optimo interpretandi genere, ep. 101 ad Pammachium. Dagegen finden sich in den Vorreden zu seinen exegetischen Werken nützliche Bemerkungen für die Einleitungswissenschaft. Noch weniger gehört hierher die Schrift von Adrianus, warsch. im 5. Jarh., *εἰσαγωγὴ εἰς τὰς θείας γραφάς*, zuerst hrsg. v. Dav. Höschel, Aug. Vind. 1602, 4°, dann in den Critt. sacrr. ed. Lond. T. VIII, 2, 11 sqq., ed. Francof. T. VI, 10 sqq., welche in die Kategorie der Grammatik und Hermeneutik gehört. Auf die Hermeneutik beziehen sich auch die Werke von Eucherius, im 5. Jarh., liber formularum spiritualis intelligentiae s. phrases script. s. ad Veranium fil. und Instructt. ad Salonium fil. ll. duo, herausgeg. von A. Schott, Col. 1618, und in der Bibl. PP. Col. T. V. und in der max. Bibl. PP. Lugd. T. VI, 822 sqq., und mehr auf dogmatischem Gebiete bewegt sich die Schrift von Vincentius Lerinensis, geschr. 434, pro cath. fidei antiquitate et universitate adv. profanas omnium haereseon novationes commonitoria duo, herausgeg. von G. Calixtus (nebst Aug. de doctr. christ.), Helmst. 1629, 8°, und Steph. Baluzius, Par. 1663, 8°, u. ö. In näherer Beziehung zu unserer Wissenschaft steht die Schrift von Junilius, im 6. Jarh., de partibus divinae legis ll. duo ad Primasium episc., in der max. Bibl. PP. T. X, 339 sqq., Gall. Bibl. PP. T. XII, 77 qq., einz. herausgeg. zuerst von Gastius, Bas. 1546, 8°, dann Par. 1556, Francof. 1603, auch fast ganz in Flacius, clavis Script. S. tract. II., aufgenommen. Die Gegenstände der Behandlung

des 1. B., welches allein hierher gehört und die Überschrift fürt: scientia quae ad superficiem dictionis (im Gegensatz der Sachen selbst) pertinet, sind species dictionis, auctoritas, conscriptor, modus, ordo. Das 2. B. beschäftigt sich mit der biblischen Dogmatik. Außer diesem Buche verdient nur noch Beachtung das von Magn. Aurel. Cassiodorius, im 6. Jarh., institutiones divinarum literarum, ll. II, in Opp. ed. J. Garet. Rothomag. 1679, Ven. 1729, fol. II, 508 sqq., einz. hrsg. von Jac. Pamelius, Antw. 1565, 8⁰, Par. 1575, 8⁰. In der Vorrede bezeichnet er dieses Buch und ein anderes oben angefürtes selbst als introductorii libri. Er zält zuerst die einzelnen biblischen Bücher auf mit Hervorhebung der wichtigsten Kommentare über dieselben, handelt dann von den hermeneutischen Regeln, von Bibeleinteilung und Kanon, von der Kritik. Dieses Werk blieb auch das Hauptwerk für das Mittelalter, in welchem ebenfalls noch die Bedingungen für die Ausbildung unserer Wissenschaft nicht vorhanden waren, indem der Sinn auch damals noch vorherrschend auf die Dogmatik gerichtet blieb und die zur Fürung der hierhergehörigen Untersuchungen notwendigen Fähigkeiten und Kenntnisse fehlten. Das einzige Werk aus dieser Zeit, welches unsere Wissenschaft berürt, ist das von Nicol. Lyranus, † 1340, Postilla perpetua s. brevis commentarius in universa biblia, Antw. 1634. Erst gegen das Ende des Mittelalters regte sich ein neuer wissenschaftlicher Sinn, und mit dem erwachenden Studium der biblischen und namentlich auch der morgenländischen Sprachen und mit der Verbreitung des biblischen Grundtextes infolge der Erfindung der Buchdruckerkunst bante sich der Weg zur Bildung unserer Wissenschaft. Insbesondere aber weckte das von der Reformation geltend gemachte Schriftprinzip den Eifer für die allseitige Betrachtung und Beleuchtung der Bibel. Dennoch verging noch eine Zeit, ehe die evangelische Wissenschaft zu historisch-kritischen Untersuchungen über die Bibel sich wendete. Die Richtung der Zeit ging zunächst natürlich auf die Feststellung des waren Lehrbegriffes durch richtige Auslegung der Bibel, und für Forschungen über die Echtheit und Glaubwürdigkeit der biblischen Bücher fehlte es, da dieselbe von niemandem bezweifelt wurde, an Interesse. Daher kommt es, dass die ersten hierhergehörigen Werke aus der in ihrem Fundamente bedrohten römisch-katholischen Kirche ausgingen, nämlich das von Santes Pagninus Lucensis, † 1541, isagogae ad ss. litt. lib. unus, Lugd. 1536, fol. Col. 1540, fol., und Sixtus Senensis, † 1599, bibliotheca sancta ex praecipuis cath. ecclesiae auctoribus collecta, Ven. 1566, fol. u. ö. hrsg., von F. Hay L. B. 1591, 4⁰, zuletzt Neap. 1742. Der zwischen beiden Kirchen entbraunte Kampf über Schrift und Tradition rief nun in der evangelischen Kirche zunächst eine Reihe von Bearbeitungen einzelner Teile der Einleitung hervor, namentlich der Textgeschichte. Hierher gehören die Werke von Joh. Buxtorf, † 1629, Tiberias s. commentarius masorethicus, Bas. 1620, verm. und verb. A.: Tiberias s. comm. mas. triplex, historicus, didacticus, criticus, ... recogn. et add. non paucis locupl. a Jo. Buxtorfio fil., ed. nov. accur. Jo. Jac. Buxtorfio nep. Bas. 1655, fol. u. 4⁰, von Lud. Cappellus, † 1658, Arcanum punctationis revelatum ed. Thom. Erpenius L. B. 1624, 4⁰, widerh. nebst vindiciae arcani punct. rev. im Anh. zu Comment. et notae crit. in V. T. Amstel. 1689, fol., Diatriba de veris et antiquis Ebraeorum literis, ib. 1645, 12⁰, Critica sacra s. de variis quae in sacris V. T. libris occurrunt lectionibus ll. VI. ed. op. Joan. Cappelli Lutet, Par. 1650, fol., neue Ausg.: rec. multisque animadvv. auxit G. J. L. Vogel, T. I, Hal. 1775, 8⁰; J. G. Scharfenberg, T. II, III, Hal. 1778 und 1786, wogegen Jo. Buxtorf fil., † 1664, Anticritica s. vindiciae veritatis hebraicae adv. L. Cappelli criticam quam vocat sacram ejusque defensionem, Bas. 1653, 4⁰, von Jo. Morinus, † 1659, Exercitationum bibl. de Hebraei Graecique textus sinceritate ll. duo, Par. 1669, fol. 1686, von Brian Walton, † 1661, Prolegomena zu Biblia polygl., Lond. 1657, fol., bes. hrsg.: Br. Waltoni Angli biblicus apparatus chronologico-topographico-philologicus (ed. J. H. Heidegger), Tig. 1673, fol., und Br. Waltoni in Biblia polygl. Prolegomena. Praef. Jo. Aug. Dathe, Lips. 1777, 8⁰, und von Humphrey Hody, † 1706, de Bibliorum textibus originalibus, versionibus graecis et latina vulgata ll. IV, Oxon. 1705, fol. Allgemeine Einleitungen aus dieser Zeit von

protestantischer Seite sind: Andr. Rivetus, † 1643, isagoge s. introductio generalis ad Scripturam S. V. et N. T. etc. L.B. 1627, 4°; Mich. Walther, † 1662, officina biblica noviter adaperta, Lips. 1636, 4°, verm. und verb. A. Viteb. 1668, 4°, 1703, fol. (durch gründliches Wissen hervorragend); Abr. Calov, † 1686, criticus s. bibl. de S. Scripturae auctoritate, canone, lingua origin., fontium puritate ac verss. praecip. etc., Viteb. 1643, 4°; Joh. Henr. Heidegger, † 1698, enchiridion biblicum ἱερομνημονικόν, lectioni sacrae etc. inserviens. Tig. 1681, 8°, u. ö., zul. Jen. 1723, 8°; Jo. Henr. Hottinger, † 1667, thesaurus philologicus s. clavis Scripturae S., Tig. 1649, 4°, ed. 3. 1696, 4°; Jo. Leusden, † 1699, Philologus Ebr., Ultraj. 1656, ed. 5. 1696, 4°, und Philologus Ebraeo-mixtus, ib. 1663, ed. 4. Bas. 1739, 4°. Der Skeptizismus, welcher seit dem 17. Jarhundert zuerst in England und Frankreich sich erhob und von da bald über die ganze Kirche verbreitete, richtete seine Angriffe natürlich auch gegen die heil. Urkunden als die Quelle der christlichen Religion. Derartige Angriffe finden sich bei Thom. Hobbes, † 1679, Leviathan, Lond. 1651, fol., lat. übers. Amstel. 1670, und vorzugsweise bei Bened. Spinoza, † 1677, tractatus theologico-politicus, Hamb. 1670, 4°, welcher in cap. 8—10 mit ebenso großem Scharfsinn als rücksichtsloser Künheit die Entstehungszeit der einzelnen Schriften des Alten Testamentes bestimmt. Weit weniger weicht von den hergebrachten Traditionen ab das Werk von Richard Simon, † 1712, histoire critique du V. Testament, Par. 1678, 4°, lat.: historia critica V. T. auth. R. Simone. E. Gallico in Lat. versa a Natal. Alb. de Versé juxta exemplar impressum Parisiis, Amst. 1681, 4°, zuletzt Rott. 1685, 4°, welchem das Verdienst der Begründung der Einleitung als einer geschichtlichen Wissenschaft gebürt. Gegen diese Angriffe: Jo. Gottlob Carpzov, † 1767, introductio ad libros canonicos Bibliorum V. T. omnes, Lips. 1721, ed. 3. 1741, 4° (spez. Einleit.), und critica sacra V. T. parte I. circa textum origin., II. c. versiones, III. c. Pseudocriticam G. Whistoni solicita, Lips. 1728, ed. 2. 1748, 4° (allgem. Einl.). Dieses treffliche Buch war aber dem Geiste der Zeit gerade entgegen, welcher eine vorherrschend negative Richtung hatte. In diesem negativen Sinne schrieb Joh. Sal. Semler, † 1791, Abhandlungen von freier Untersuchung des Kanons, 4 Thle., Halle 1771—1775, 8°, und Apparatus ad liberalem V. T. interpret. ib. 1773. Ihm folgten in teils gleich negativer teils mehr vermittelnder Richtung und mannigfacher Schattirung Joh. Gottfr. Eichhorn, † 1827, Einleitung in das Alte Testament, 3 Thle., Leipz. 1780—1783, 4. A., 5 Thle., Gött. 1823, 1824; Heinr. Fr. Güte, Entw. z. Einl. in's N. Test. mit Berücksicht. d. A., Halle 1787, 8°; Babor, allg. Einl. in die Schriften des Alten Test.'s, Wien 1794; G. Lor. Bauer, † 1806, Entw. einer hist.-krit. Einl. in die Schriften des A. Test.'s, Nürnb. und Altd. 1794, 8°, 3. verb. A. 1806; G. Chr. W. Augusti, † 1841, Grundriß einer hist.-krit. Einl. in's Alte Test., Lpz. 1806, 2. A. 1827, 8°, Leonh. Bertholdt, † 1822, hist.-krit. Einl. in sämmtl. kanon. und apokr. Schriften des Alten und Neuen Testaments, Erl. 1812—1819, 6 Thle., 8°. Ihre vollendetste Darstellung hat die Einleitung in das A. Test. nach dieser Richtung gefunden durch Wilh. Mart. Leber. de Wette, † 1849, Beitr. z. Einl. in das A. Test., 2 Bändchen, Halle 1806, 1807, 12°, und Lehrb. der hist.-krit. Einl. in die kanonischen und apokryphischen Bücher des A. T.'s, 1817, 6. verb. und verm. A. 1845, 7. A. 1852, 8°; von Grund aus umgearb. und zu neuer Bedeutung erhoben in der 8. A. durch Eb. Schrader, Berlin 1869. Hervorragende Leistungen in vermittelnder Richtung sind ferner: Fr. Bleek, Einl. in das A. T., hrsg. v. Joh. Bleek u. Ad. Kamphausen, Berl. 1860, 3. A. 1870, 4. A. bearbeitet von J. Wellhausen 1878; J. J. Stähelin, spec. Einl. in die kanon. Bücher des A. T.'s, Elberfeld 1862; A. Kuenen, hist. krit. onderzoek naar het ontstaan en de verzameling v. d. BB. des O. Verbonds, Leiden 1861 ff.; S. Davidson, an introduction to the old testament, London 1862 f. Jüdischerseits gaben wertvolle Beiträge zur Geschichte speziell des Kanons J. Fürst, der Kanon d. Alten Testaments nach den Überlieferungen in Talmud und Midrasch, Leipz. 1868; J. S. Bloch, Studien z. Geschichte d. Sammlung der althebräischen Literatur, Leipz. 1875. Positive Bearbeitungen der Einl. in das A. T. sind erschienen: in

der römisch-katholischen Kirche von Joh. Jahn, † 1816, Einleit. in die göttl. Bb. des A. B., Wien 1793, 8⁰, 2. ganz umgearb. Aufl. 1802, 1803, 2 Tle. in 3 Bdn., lat.: Introductio in libros ss. V. Foederis in comp. red. ib. 1805, ed. 2. 1815, neu bearb. von Ackermann 1825, von J. G. Herbst, † 1836, hist.-krit. Einl. in die hl. Schriften des Alten Test.'s, hrsg. v. Ben. Welte, Teil I (allg. Einl.), Tl. II in 2 Abteil. (spez. Einl.), Karlsr. u. Freib. 1840—1842, 8⁰, von J. M. Augustin Scholz, Einl. in d. hl. Schriften des Alten u. Neuen Test.'s, 3 Tle., Köln, Leipz. 1845—1848, 8⁰; von Fr. H. Reusch, Lehrb. d. Einl. in das A. T., Freiburg i. Br. 1859, 3. A. 1868; von Franz Kaulen, Einl. in die hl. Schrift, Freib. i. Br. 1876f.; — in der evangelischen Kirche: von J. D. Michaelis, † 1791, Einl. in d. göttl. Schriften des A. B. Teil I, Hamb. 1787 (unvoll.), von Ernst Wilh. Hengstenberg, Beitr. z. Einl. in's Alte Test., 3 Bde., Berl. 1831—1839, 8⁰, von Heinr. Andr. Christ. Hävernick, † 1845, Handb. der hist.-krit. Einl. in das Alte Test., Bd. I, 2 Abt., Bd. II, 2 Abt., Erl. 1836 bis 1844, Bd. III, ausgearb. von C. Fr. Keil, Erl. 1849, 8⁰, 2. Aufl. Teil I, Abt. 1 und 2 v. C. Fr. Keil, Frankf. a. M. und Erl. 1854, 1856, und von Carl Friedr. Keil, Lehrb. d. hist.-krit. Einl. in die kanon. Schriften des Alten Testaments, Frankf. a. M. und Erl. 1853, 3. A. 1873.

(H. Aug. Hahn †) A. Köhler.

Einleitung in das Neue Testament. I. Geschichte der Disziplin. Diejenigen Materien, welche bis zur Gegenwart unter dem Titel der Einl. in das N. T. behandelt zu werden pflegen, hat zuerst J. D. Michaelis (1750) *) unter diesem Namen zusammengefasst und dagegen anderes ausgeschlossen, was früher entweder ausschließlich oder in Verbindung mit dem gegenwärtigen Stoff der Einleitungswissenschaft unter demselben Namen dargestellt worden war. Aber wie die Sachen, welche Michaelis vortrug, seit langem Gegenstand gelehrter Forschung gewesen waren, so war auch der von ihm gewälte Name alt. Da derselbe nicht einen bestimmten Gegenstand wissenschaftlicher Forschung, sondern nur einen Zweck der Darstellung ausdrückt, so ist es begreiflich, dass man im Lauf der Zeiten sehr verschiedenes darunter verstanden hat. Schon Cassiodorius konnte den Mönchen von Vivarium eine ganze Reihe von Schriftstellern als introductores scripturae divinae empfehlen (instit. div. lit. c. 16), den Donatisten Tichonius (de septem regulis ad investigandam et inveniendam intellegentiam scripturarum, Max. Bibl. V. Patr. Lugd. 1677, VI, 49—67), den Augustinus (de doctr. christ. besonders l. III), den Griechen Adrianus (εἰσαγωγὴ εἰς τὰς θείας γραφάς ed. Hoeschel 1602), den Eucherius v. Lugdunum (lib. formularum spiritalis intellegentiae und instruct. ad Salonium: lib. I de quaest. diff. V. et N. Ti, lib. II Hebr. nom. interpr. etc. Max. Bibl. VI, 824 sqq.), den Afrikaner Junilius (de partibus divinae legis ll. II, Max. Bibl. X, 340 sqq.). Er hätte mit gleichem Recht des Origenes περὶ ἀρχῶν (l. IV, 1—27) und warscheinlich auch Melito's κλεῖς nennen können. Durch Aufstellung hermeneutischer Regeln, welche nach dem Ausdruck des Tichonius dem Bibelforscher als claves et luminaria dienen sollten, gelegentlich auch durch Erklärung einzelner dunkler Redeweisen und besonders schwieriger Stellen wollten diese Werke zum Studium der Bibel anleiten. Das Bedürfnis, über den Ursprung, die geschichtlichen Veranlassungen, die nächsten Zwecke, die bisherige Geschichte der biblischen, insbesondere auch der neutestamentlichen Bücher sich und andere zu unterrichten, wurde nur wenig empfunden und fand, soweit es sich regte, unter anderen Namen und Formen seine Befriedigung. Der Gegensatz sowol gegen apokryphische Bücher unter apostolischem Namen als auch gegen häretische Parteien, besonders gegen die marcionitische mit ihrem abweichenden Kanon und gegen die montanistische, welche den Eintritt einer neuen über Christus und die Apostel hinausfürenden Offenbarung behauptete und sofort auch die geschriebenen Weissagungen ihrer Propheten als Urkunden dieser neuen Offenbarung gebrauchte, steigerte zwar in der katholischen Kirche am Ausgang des 2. und im Anfang des 3. Jarhunderts das Bewusstsein von dem Wert derjenigen

*) Die genaueren Titelangaben, soweit sie hier fehlen, s. unter III.

Schriften, welche sie aus apostolischer Zeit überkommen zu haben versicherte; aber mit dieser Versicherung war die Sache auch wesentlich abgetan; und zu Forschungen in der bezeichneten Richtung sahen sich die kirchlichen Theologen nicht dadurch veranlasst. Jene fragmentarisch erhaltene Abhandlung von den zur kirchlichen Verlesung zuzulassenden Büchern, welche wir den muratorischen Kanon nennen, veranschaulicht die Sachlage. Was man aus den neutestamentlichen Büchern selbst über ihren Ursprung und ihre nächste Bestimmung erfaren kann, wird nur zum geringsten Teil ausgehoben; es interessirt nicht sehr, da alles, was ein Paulus oder Johannes einzelnen Gemeinden aus bestimmten Veranlassungen geschrieben haben, doch von Haus aus auf die ganze Kirche, der es jetzt zur Erbauung und Lehre dient, berechnet gewesen sein soll. Was man sonst noch an Nachrichten über die Entstehung einzelner Bücher besaß, war wenig und gelangte nur spärlich zu schriftlicher Aufzeichnung, bis es zu spät war. Zu historischen Nachforschungen hätte jener Widerspruch gegen die johanneischen Schriften anregen können, welcher von einem antimontanistischen Kreise in Kleinasien, den sogenannten Alogern, ausging, und sich von dort auch nach dem Occident verbreitete. Aber dieser Widerspruch war kein historisch-kritischer. Man behauptete nicht einen späteren Ursprung dieser Bücher, sondern schrieb sie einem Zeitgenossen des Johannes, dem Cerinth zu; man bestritt auch nicht, dass die johanneischen Schriften seit der Zeit ihres Ursprungs in der Kirche in Ansehen gestanden haben, sondern suchte durch innere Kritik zu beweisen, „dass sie nicht wert seien, in der Kirche zu sein" (Epiphan. haer. 51, 3). Daher bleibt es auch zweifelhaft, ob Melitos Schrift über die Apokalypse und Hippolyts Apologie des Evangeliums und der Apokalypse des Johannes, sowie desselben Capita adversus Caium historische Beweise für den johanneischen Ursprung der angefochtenen Bücher enthielten. Eher schon mag man die Anfänge historischer Kritik in dem Versuch des Dionysius von Alex. finden, unter formeller Anerkennung der kanonischen Würde der Apokalypse ihre Abfassung durch den Apostel Johannes zu bestreiten. Einen wirksamen Anstoß zu kritischen Erwägungen hatten schon vorher die Differenzen zwischen den verschiedenen Landeskirchen in bezug auf den Umfang des N. Test's. gegeben, welche zuerst Origenes zum Gegenstand einer zusammenhängenden Reflexion machte. Man konnte sich nicht mehr bei dem Erbe der lokalen Tradition beruhigen, seitdem man im regeren Verkehr mit anderen Kirchen erfaren hatte, dass z. B. der Hebräerbrief, welchen die Alexandriner als paulinisch überliefert bekommen hatten, in anderen orthodoxen Kirchen wenig bekannt und in den meisten nicht als paulinisch und kanonisch anerkannt war, oder dass der Hirte des Hermas in manchen Kirchen sein früheres Ansehen eingebüßt hatte, wärend er es in anderen noch behauptete. Das Bedürfnis zu komparativer Kritik der kirchlichen Überlieferung und die aus Anlass solcher Erwägungen entstandene Begriffsbildung vererbte sich von Origenes auf den palästinensischen Zweig seiner Schule. Eusebius benutzte seine Studien in der altkirchlichen Litteratur zu einer umfassenden Sammlung der älteren Zeugnisse für und gegen das Ansehen der nicht unbestrittenen Bestandteile des N. T.'s und erwarb sich durch deren Mitteilung in der Kirchengeschichte ein Verdienst um die Geschichte des Kanons, wenngleich seine Absicht, gewisse Wünsche in bezug auf Abgrenzung des Kanons verwirklichen zu helfen, die Objektivität seiner Mitteilungen vielfach getrübt hat. Außerdem bewarte er durch Mitteilung in verschiedenen Werken (Hist. eccl., Demonstr. evang., Theoph., Quaestt. ev.) so ziemlich alles, was an älterer Überlieferung über den Ursprung auch der allgemein anerkannten Bücher vorhanden war. In seine Fußtapfen trat Hieronymus, ohne, abgesehen von wenigen Reflexionen über die Differenzen zwischen morgen- und abendländischem Kanon und den Mitteilungen über das Hebräerevangelium wesentlich neues hinzuzufügen. Die dogmatischen Kämpfe des 4. und der nächstfolgenden Jarhunderte dämpften den onehin schwachen Trieb nach geschichtlichem Verständnis und Kenntnis der Geschichte des N. T. Auch die vergleichsweise ernsthaften Bemühungen der antiochenischen Schule änderten daran nichts. Wenn Chrysostomus über Unbekanntschaft der Gemeinde mit der Apostelgeschichte klagte (Hom. 1 in Acta, Montfaucon IX, p. 1), so zeigt uns Theodorets verständige Einleitung

in den Epheserbrief (Theodor. interpr. XIV. epp. Pauli ed. Noesselt p. 398 sqq.), wie wenig dieses nächstliegende Mittel historischer Belehrung über die Ursprungsverhältnisse der apostolischen Schriften selbst in den litterarisch tätigen Kreisen benutzt wurde. Von da an pflanzte man nur notdürftig fort, was frühere Zeiten gefunden hatten, und zwar hauptsächlich in dreierlei Form: 1) in Vorreden zu Kommentaren und Catenen, 2) in den hiermit meist sehr änlichen ὑποθέσεις zu den einzelnen Schriften in Bibelhandschriften, wie solche schon Euthalius (a. 458) aus älteren Quellen schöpfte, 3) in συνόψεις d. h. Übersichten über Anordnung, Inhalt und Entstehung der bibl. Bücher, deren ältestes Beispiel (Chrysost. ed. Montf. VI, 314 sqq.) jetzt aus der Hdschr. von Konstantinopel, die uns den ganzen Clemens von Rom erhalten hat, etwas vollständiger herausgegeben werden könnte, obwol auch diese Hdschr. sich nicht über das Alte Test. hinauserstreckt und somit vom Neuen Testament nichts anderes enthält, als die Aufzälung der Bücher in der *Προθεωρία*.

Über diese unfruchtbaren Anfänge eines geschichtlichen Wissens um die neutestamentlichen Schriften ist das griechische Mittelalter sowenig hinausgekommen, wie das lateinische über Hieronymus. Unmittelbar bewirkte auch weder das Wiederaufleben der klassischen Studien noch die Reformation eine Änderung. Die Werke der Katholiken Santes Paguinus (Isag. ad ss. litt. lib. I und Isag. ad myst. s. s. sensus ll. XVIII. Lugd. 1536) und Sixtus von Siena (Biblioth. sancta. Ven. 1566), die der Clavis des M. Flacius (Basil. 1567) angehängten Traktate, die Isagoge s. introductio generalis ad s. s. V. et N. Ti (Lugd. Bat. 1627) des A. Rivetus enthielten neben mancherlei Erörterungen über Theorie und Geschichte der Auslegung, über Originalsprache und Versionen, über kanonische und apokryphische Bücher, vor allem auch dogmatische Auseinandersetzungen über die Inspiration, über das Verhältnis von Schrift und Tradition und dergleichen mehr, was daneben auch in besonderen meist polemischen Werken und in Gesamtdarstellungen des theologischen Systems zur Sprache kam. Zur Herausbildung einer geschichtlichen Wissenschaft vom N. Test. gaben die textkritischen Studien den ersten wirksamen Anstoß. Wie dieselben zuerst auf dem Gebiete des A. T.'s durch L. Cappellus und J. Morinus bedeutende Förderung erfuren, so hat auch R. Simon, auf den Arbeiten jener fußend, seine Kritische Geschichte des Alten Testamentes schon mehrere Jare vorher geschrieben, ehe er durch die Herausgabe der viel umfangreicheren, auf drei Werke mit selbständigem Titel verteilten Kritischen Geschichte des N. T. (1689—1693) der Begründer der neutestamentl. Einleitungswissenschaft wurde. Unter der Kritik, nach welcher er seine Geschichte benennt, versteht Simon nichts anderes, als die auf Herstellung des ursprünglichen Textes gerichtete Arbeit (Hist. crit. du texte pref.); und eine aus den Urkunden geschöpfte Geschichte wollte er geben im Gegensatz sowol zu der Berufung der Protestanten auf ihren esprit particulier d. i. das Zeugnis des hl. Geistes, als auch zur scholastischen Behandlung, welche bei mangelhafter Kenntnis des Altertums dem Christentum als einer auf Tatsachen gegründeten Religion und den bibl. Büchern als den Urkunden von jenen Tatsachen nicht habe gerecht werden können. Aber zum Zwecke der Herstellung des neutest. Textes sollte die Geschichte desselben nicht nur soweit verfolgt werden, als sie in Hdschr. und alten Versionen vorliegt, sondern bis zu seinem Ursprung, bis zur Entstehung der einzelnen Bücher. Die Fragen nach der Abfassungszeit, nach den Personen und Zwecken der Verfasser, nach der ursprünglichen Sprache (Matthäus und Hebräerbrief), nach dem Verhältnis der kanonischen Bücher zu ihren apokryphischen und häretischen Doppelgängern werden daher ausfürlich beantwortet. Freilich brachte es der deutlich ausgesprochene Zweck Simons, welchen Lücke (Vorrede zu Schleierm.'s Vorles. über Einleitung, WW. Bd. 8, p. XII) und Baur (Theol. Jahrbb. 1850, S. 493 f.) sonderbar verkannt haben, mit sich, daſs vieles weggelassen wurde, was in eine Entstehungsgeschichte des N. T.'s hineingehört, weil es „im Text nichts ändert" (Hist. du texte p. 158) oder weil es „mehr einem Schriftausleger als einer kritischen Geschichte des Textes obliegt" (p. 171); andererseits fürte der Gegensatz gegen die starre Inspirationslehre der Protestanten, gegen die Halbheit der So-

cinianer und Arminianer und gegen den blinden Eifer der Jansenisten mancherlei Abschweifungen herbei; und auch one so deutliche Veranlassung wird eine ausfürliche Apologie der neutestament. Schriftsteller rücksichtlich ihrer Benützung des Alten Testamentes (c. 20—22, p. 231—271), eine lange Abhandlung über Inspiration (c. 23—25, p. 272—303) und eine treffliche über Stil und Sprache des Neuen Test. (c. 26—28, p. 303—335) gegeben. Aber ein unter bestimmtem Gesichtspunkt entworfener, mit bedeutenden selbsterworbenen Mitteln und großem wissenschaftlichen Ernst durchgefürter Versuch, die gegenwärtige Gestalt des Neuen Test.'s aus seinem Ursprung und seiner bisherigen Geschichte zu begreifen, war gemacht.

J. D. Michaelis hatte Grund, sich in der Vorrede von 1750 gegen den Schein zu verwaren, als ob er nur einen Auszug aus Simon gebe. Nur für die Textkritik war inzwischen durch Mill und Bengel, auch durch Wetstein, dessen Ausgabe den Prolegomenen (1730) freilich noch nicht gefolgt war, bedeutendes geschehen. Im übrigen fußte Michaelis' Werk in seiner anfänglichen Gestalt ganz auf Simon. Originell war auch nicht die Verwendung des alten Namens der Einleitung. Schon Gottl. Carpzov hatte die Untersuchungen über die einzelnen Bücher des A. T. als Introductio ad libros can. bibl. V. Ti erscheinen lassen (I. Bd. 1714, mit neuem Titelblatt zugleich mit II. Bd. 1721), wärend er daneben nach dem Vorgang des L. Cappellus (1650) und anderer unter dem Titel Critica sacra V. Ti (1728) die das ganze Alte Testament betreffenden isagogischen Materien behandelte. Neuerdings hatte auch G. Hofmann des J. G. Pritius seit 1704 schon dreimal aufgelegte Introductio in lectionem N. Ti zeitgemäß umgestaltet, indem er dem ursprünglich ganz überwiegend auf den historischen und chronologischen Inhalt des N. Test.'s bezogenen Werk eine ausfürlichere Rechtfertigung des Kanons gegen die effrenata audacia Deistarum et Antiscripturariorum einverleibte (1737, nochmals 1764). Durch diesen Gegensatz gegen „die starken Geister" ließ sich auch Michaelis bestimmen, dem Beweis für die Inspiration mehr Platz einzuräumen, als es der Eingang der Vorrede vermuten ließ: „Wer die Schriften, die wir das N. T. nennen, leicht und gründlich verstehen will, der braucht noch außer dem, was in den gewönlichen Schrifterklärungen gesagt wird oder auch vermöge ihres Endzweckes gesagt werden kann, einige allgemeine Nachrichten von der Geschichte und den Absichten dieses göttlichen Buches". Der wissenschaftliche Rückschritt hinter Simon ist hier unverkennbar. Aber der große Erfolg, welchen Michaelis mit seinem anfänglich schlecht geordneten und aus buchhändlerischen Gründen sehr lückenhaften Buche gewann, beruhte auch gar nicht auf der angemessenen Befriedigung des genannten Bedürfnisses, sondern auf der vorsichtigen, dem Zeitgeschmack zusagenden, manche Sorge vorläufig beschwichtigenden Art, womit er die Göttlichkeit der solange für göttlich gehaltenen Schriften warscheinlich zu machen suchte. Warscheinlich ist die Inspiration „der meisten BB. des N. T. nicht allein oder hauptsächlich deswegen, weil die alte Kirche sie dafür ausgab, sondern weil sie von Aposteln geschrieben sind" (S. 287), und weil es glaubhaft ist, dass die Apostel, welchen für ihre mündliche Verkündigung wörtliche Inspiration verheißen war, bei Abfassung ihrer viel wichtigeren Schriften keines geringeren Beistandes des hl. Geistes gewürdigt worden seien (S. 17). Dazu kommt in bezug auf alle BB., welche Weissagungen enthalten (1 Tim. 2 Thess. Apokal.), ein aus der Erfüllung zu gewinnender Beweis (S. 309 ff.). Nur die Schriften der Apostelschüler, an denen aber auch keine Glaubensartikel hängen, müssen sich mit dem Zeugnis der alten Kirche begnügen (S. 331). An Umfang wie an gelehrtem Gehalt nahm das Werk bis zur 4. Auflage (1788) gewaltig zu; der Standpunkt blieb der eines sehr rationalen Supranaturalismus. Die Polemik gegen die „Widersacher der Lehre Christi", welche später nur noch „Zweifler" heißen, wurde milder; die Inspiration der historischen Bücher fallen zu lassen, erschien vorteilhaft (4. Aufl. S. 78 f.); und auf die Inspiration der nichtapostolischen BB., zu welchen jetzt auch der Hebräerbrief zu gehören scheint, wurde, wenngleich in „untersuchendem und zweifelndem Ton", verzichtet (S. 93). Wärend Michaelis früher einen guten Teil der altprotestantischen Argumente für die Inspiration still-

schweigend unterdrückt hatte, erklärte er jetzt offen, dass „ein innerlich gefültes Zeugnis des hl. Geistes", welches er in seinem Leben nie gefült habe, die Sache ebensowenig entscheiden könne, als das Zeugnis der Kirche (S. 81). Die Bewegungen, welche inzwischen J. S. Semler und von anderer Seite die wolffenbütteler Fragmente hervorgerufen hatten, waren nicht spurlos an Michaelis vorübergegangen. Aber es war nicht nur der anders gebildete Geschmack, welcher ihn und andere troz gleichen Abfalles von der Orthodoxie und gleichen Gegensatzes gegen den Naturalismus abhielt, auf Semlers stets formlos und unfertig in bandwurmartig sich fortpflanzenden Schriften vorgetragene Ideeen einzugehen. Das Abschreckende lag auch nicht hauptsächlich in der Abenteuerlichkeit mancher Hypothesen des Neuerers, sondern in dem durchaus neuen Ausgangspunkt der von Semler angestrebten Kritik. Das Chrakteristische derselben, was für Semler selbst das wichtigste war, aber erst lange nach ihm in der Theologie wirksam geworden ist, war die Unterscheidung des **Wortes Gottes**, welches die „zu innerer geistlicher Ausbesserung dienenden" Lehren enthält, und der hl. **Schrift**, in welcher jenes nur sporadisch sich findet (Abh. von freier Unters. des Canon I, 21 ff., 48, 131, besonders aber das Dedikationsschreiben). Einen geschichtlichen Beweis dafür, dass etwas Gottes Wort oder inspirirt sei, gibt es nicht (a. a. O. I, 28). „Der einzige Beweis, der einem aufrichtigen Leser ein ganzes Genüge tut, ist die innere Überzeugung durch Warheiten, welche in dieser heil. Schrift (aber nicht in allen Teilen und einzelnen Büchern) angetroffen werden; welches man sonst, kurz zu reden, mit einer biblischen, etwas undeutlichen Redensart das Zeugnis des heil. Geistes in dem Gemüte des Lesers genannt hat" (II, 39). Freilich ist dieser Beweis an sich kein gemeingültiger, da dem einen etwas noch förderlich sein kann, worüber der andere hinaus ist; aber es gibt Schriften, von denen ihres rein äußerlichen Inhaltes wegen nicht abzusehen ist, wie sie jemals den Zweck des Wortes Gottes haben erfüllen können; und es gibt andere, in bezug worauf man das allgemeine Zugeständnis von der Schädlichkeit und Irrigkeit ihres Inhaltes fordern und daher schon jetzt die Beseitigung aus dem Kanon beantragen darf. (Vorrede zu der „christlichen freien Unters. über die sog. Offenbarung Joh. aus der nachgelassenen Hs. eines fränk. Geistl." 1769 und alles, was Semler über die Apok. gesagt hat). Dasselbe Recht, das die alte Kirche gebrauchte, indem sie für den öffentlichen kirchlichen Gebrauch einen Kanon, d. h. ein Verzeichnis von Vorlesebüchern aufstellte, welches sodann die Reformatoren durch ihre Ablehnung der Apokryphen des A. T. und Luther durch seine abschätzigen Urteile über mehrere BB. des N. T. für sich beanspruchten, ist der Kirche unveräußerlich; und es ist Pflicht der Theologen, durch ihre Kritik der altkirchlichen scriptura s. entsprechende Maßregeln, z. B. die Ersetzung des A. T. durch einen kurzen Auszug aus demselben herbeizufüren, „wenn anders es uns Protestanten ein Ernst ist, die christliche Religion auch in Absicht ihrer äußerlichen Ausbreitung immer mehr zu erleichtern und zu befördern" (Abh. v. fr. Unters. III, 30; vgl. II, 14 und die Briefe der Zweifler II, 521 ff.). Wenn man die Kritik auf dem Gebiete des N. T. mit Semler beginnen läßst, sollte man nicht vergessen, dass alle kritische Arbeit Semlers von dem angegebenen **praktischen** Zweck und von jenem **dogmatischen** Ausgangspunkt beherrscht war. Die gelehrten Mittel des unermüdlichen Mannes waren und blieben dürftig schon wegen der unbeschreiblichen Zersplitterung seiner Arbeitskraft und lassen sich nicht entfernt vergleichen mit denjenigen der deutschen, geschweige denn der französischen, englischen und niederländischen Theologen des 17. Jarhunderts. Man kann auch nicht sagen, dass Semler auf die Entwickelung der neutestamentlichen Einl. sofort einen erheblichen Einfluss geübt habe. Sie bewegte sich in der durch Michaelis vorgezeichneten Ban wenigstens in Deutschland fort. Wärend der Engländer Horne noch 1818 in seiner A. und N. T. umfassenden Einl. neben ausfürlichen Abhandlungen über Offenbarung, Schrift, Inspiration (Bd. 1) den ganzen Bd. 3 der biblischen Geographie und sonstigen Antiquitäten widmete, blieben diese Gegenstände ausgeschlossen von den deutschen Werken von Hänlein (1794), J. E. Chr. Schmidt (1804), Eichhorn (1804), Hug (1808), Berthold (1812), De Wette (1826). Wenn

Schmidt, dem Vorgang von L. Bauer auf dem alttestam. Gebiete (1794) folgend, seiner Einleitung das seitdem sehr verbreitete Attribut „historisch kritisch“ gab und dies noch durch den Nebentitel „Kritische Gesch. der neutest. Schriften“ erläuterte, so wollte er möglichst ausdrücklich die von Michaelis auch in den späteren Auflagen noch festgehaltenen dogmatischen und apologetischen Erörterungen fernhalten. Ein fernerer Unterschied der genannten Werke von Michaelis bestand darin, dass das bei Simon obwaltende Verhältnis von Textkritik und kritischer Untersuchung des Ursprunges der BB., welches bis dahin in unverhältnismäßiger Ausfürlichkeit der textkritischen Belehrungen nachgewirkt hatte, einigermaßen umgekehrt wurde. Nächst Eichhorn, der durch seine Urevangeliumshypothese die noch immer nicht geschlossene Reihe umfassender Versuche, das Verwandtschaftsverhältnis der drei ersten Evangelien zu erklären, eröffnete, verdient aus dieser Zeit besonders Hug hervorgehoben zu werden, der in einer bis heute unübertroffenen Weise selbständige Forschungen auf den meisten einschlagenden Gebieten und ein lebendiges Wissen auch um diejenigen Dinge, die er von anderen gelernt hatte, durch geschmackvolle Darstellung zu einem wenigstens scheinbaren Ganzen zu verbinden verstand. Andererseits zeigt dieses Werk besonders deutlich, wie sehr es der einmal eingebürgerten Disziplin an einheitlicher Gestaltung fehlte. Es zerfällt in zwei völlig gesonderte Teile: in die auf Textkritik hinauslaufende Geschichte des N. T. als eines Ganzen (Kanon, Hdsch., Versionen) und die Untersuchung der Verhältnisse, unter welchen die einzelnen BB. entstanden sind. Dass die Einleitung einer Umgestaltung bedürfe, hatte Schleiermacher schon 1811 erklärt (Kurze Darstell. des theol. Stud. § 144, S. WW. I, 60), und wärend der ihm nächststehende Isagogiker De Wette ausdrücklich anerkannte, dass die übliche Zusammenstellung von Vorkenntnissen zu einer richtigen Ansicht und Behandlung der Bibel als bibl. Einleitung eines waren wissenschaftlichen Prinzips und notwendigen Zusammenhanges entbehre (Einl. in das A. T. § 1, 1817), versuchte Schleiermacher in mündlichem Vortrag (WW. 8. Bd., 1845) wenigstens eine angemessene Begrenzung und Anordnung des Stoffes, indem er vom Namen der Einleitung und von der Vergleichung mit den Prolegomenen zu anderen Schriften des Altertums ausging (S. 8). Nach Ausscheidung von allerlei, was entweder schon in anderen anerkannten Disziplinen seinen gesicherten Ort hat, oder als Resultat des Studiums des N. T. von der Einleitung in dasselbe ausgeschlossen bleiben muss, ergibt sich als deren eigentümliche Aufgabe, den gegenwärtigen Leser auf den Standpunkt der ersten Leser zu versetzen. Da aber das N. T. als eine Sammlung verschiedener Schriften vorliegt, so gilt es zunächst durch eine Geschichte dieser Sammlung und ihres Textes den Standpunkt der ersten Besitzer der Sammlung zu erreichen. Neben diesen allgemeinen Teil tritt als ein zweiter die Untersuchung des Ursprunges der einzelnen BB.; denn um diese so zu verstehen, wie ihre Verfasser sie verstanden wissen wollten, muss man sich diejenige Bekanntschaft mit den geschichtlichen Verhältnissen, unter welchen sie geschrieben wurden, mit den Personen ihrer Verfasser u. s. w. erwerben, deren Besitz den ersten Lesern das Verständnis möglich machte. An diesen speziellen Teil empfiehlt es sich aber auch die Untersuchung der geistigen Atmosphäre und des Vorstellungskreises, woraus das N. T. hervorgegangen ist, anzuschließen; denn es verhält sich damit verschieden in bezug auf die einzelnen Gruppen der BB. (S. 15, 16 f. 31). Sieht man von diesem letzten durch Schleiermacher nur angedeuteten Teil ab, so gibt er eine Geschichte des N. T., welche sich jedoch, vom unmittelbar Gegebenen ausgehend, rückwärts bis zum Ursprung bewegt und in der Anordnung des speziellen Teils hauptsächlich durch Zweckmäßigkeitsgründe bestimmt ist. Mehr aus der Natur der Sache ergaben sich die Anträge auf geschichtliche Behandlung, welche A. Credner, H. Hupfeld und E. Reuß stellten. Zwar Credner widerholte scheinbar nur den von Schmidt im Nebentitel ausgedrückten Gedanken, indem er unter Beibehaltung des herkömmlichen Namens die Einleitung als die G e s c h i c h t e d e s N. T. definirte (Einl. I, S. 2). Aber indem er an die Stelle der einzelnen Schriften, deren Geschichte Schmidt schreiben wollte, das einheitliche N. T. setzte, begründete er die Möglichkeit, auch sehr Fernliegendes in die geschichtliche Dar-

stellung hereinzuziehen und so einzuteilen: 1) Gesch. der Einl. in das N. T. 2) Gesch. der Entstehung der neutest. Schriften, 3) Gesch. der Sammlung oder des Kanons, 4) Gesch. der Ausbreitung oder der Übersetzungen, 5) Gesch. der Erhaltung oder des Textes, 6) Gesch. des Verständnisses oder der Auslegung. Zu zusammenhängender Ausfürung gelangte durch Credner selbst nur der 1. und 2. Teil; der 3. wurde erst nach seinem Tode durch Volkmar in sehr unvollkommener Gestalt herausgegeben. Aber gerade an dem, was Credner selbst noch in fertiger Ausarbeitung geboten hat, an der vergleichenden Untersuchung der einzelnen BB. und der dieselbe betreffenden Überlieferung, worin er im wesentlichen der Reihenfolge des Kanons nachging, wurde das Recht auf den Namen einer Entstehungsgeschichte dieser BB. nicht deutlich. Für ein geschichtliches Verständnis litterarischer Erscheinungen scheint es wesentlich zu sein, dass die Darstellung dem geschichtlichen Werden und der zeitlichen Absolge der auf einem gemeinsamen Boden entstandenen litterarischen Produktion nachgehe, wenn anders eine zusammenhängende Entwickelung die betreffende Litteraturgruppe durchzieht oder mit anderen Worten eine geschichtliche Darstellung ihrer Entstehung möglich ist. Daher schuf Reuß etwas neues, als er (1842) im wesentlichen nach dem Schema Credners eine wirkliche Geschichte der neutest. Schriften von ihrer Vorgeschichte in der litteraturlosen Anfangszeit der Kirche bis zur Behandlung derselben in der Theologie der Gegenwart schrieb. Die Kunde vom Erscheinen dieses Werkes bestimmte endlich auch Hupfeld seine schon früher kurz angedeutete kritische Stellung zur herkömmlichen Behandlung der Sache in der Abhandlung „Über Begriff und Methode der sog. bibl. Einl." (1844) ausfürlich zu begründen und mit besonderer Beziehung auf das A. T. die Forderung zu widerholen, dass die sog. Einleitung fortan als Geschichte der h. Schriften A. und N. T.'s oder der biblischen Litteratur behandelt und unter diesem Gesichtspunkt bis zur Gegenwart herabgefürt werde. Diese Forderung fand vielseitige Zustimmung, wie Reuß' anziehend geschriebenes Buch bedeutende Verbreitung. Wärend Guericke seine „historisch krit. Einleitung in das N. T." (1843) zu einer „Gesammtgeschichte des N. T.'s" (1854) umarbeitete, schloss sich eine anonyme Abhandlung „Über Begriff und Methode der sog. bibl. und insbesondere der alttest. Einl." (Protest. u. Kirche 1854, Bd. 28, S. 133—190) mit neuen triftigen Gründen dem Protest gegen den herkömmlichen Namen der Disziplin an (S. 138), stimmte der Aufstellung des geschichtlichen Prinzips durchaus zu und zeigte, wie „die Geschichte des alttestam. Schriftthums" (S. 143) viel entschiedener, als es das Schema Hupfelds verriet, von diesem Prinzip aus zu gestalten sei (S. 146 ff.), forderte aber auch andererseits, dass der durch Hupfeld von der geschichtlichen Betrachtung ausgeschlossene göttliche Charakter der Schriften in dieselbe hineingezogen werde. An diesen Vorgänger erinnert R. Graus „Entwicklungsgeschichte des neutest. Schrifttums" (1871), freilich mehr äußerlich durch den Titel; denn der Darstellung selbst ist die der wirklichen Entwicklungsgeschichte dieser Litteratur nicht entsprechende Einteilung in eine episch-kerygmatische, eine lyrisch-epistolische und eine dramatisch-prophetische Klasse zu Grunde gelegt. Umgekehrt gab S. Davidson in seinem späteren Werk (1868) und ebenso Hilgenfeld (1875) unter dem alten Namen der Disziplin eine chronologisch geordnete und geschichtlich gemeinte Entstehungsgeschichte der einzelnen BB. Andererseits fehlte es nicht an Widerspruch. Um zu schweigen von den wenig fassbaren Bemerkungen Rudelbachs (Zeitschr. f. luth. Theol. u. Kirche, 1848, S. 49 ff.) und von der Versicherung Lückes, die auf jedem anderen Gebiete menschlichen Wissens als die einfache Umkehr des selbstverständlich Richtigen gelten würde, dass die Kritik der h. Bücher der wesentliche, eigentlich wissenschaftliche Zweck ihrer Geschichte sei (Vorrede zu Schleiermachers Vorll. über Einl., 1845, p. XII), so entwickelte F. Baur (Theol. Jahrbb. 1850, 4. H.; 1851, 1.—3. H.) aus dem Umstand, dass die bibl. Einleitung tatsächlich mit den kanonischen Schriften des A. und N. T.'s sich befasse (1850, S. 466, 478), die Definition der Einl. als „der Wissenschaft, welche den Ursprung und den ursprünglichen Charakter der kanonischen Schriften untersuchen solle" (S. 468), oder kürzer im Anschluss an Lücke als der „Kritik des Kanons" (S. 474, 475, 483).

Sie habe die Fragen zu beantworten, „welche Schriften des Kanons kanonisch sind; mit welchem Recht jedes Buch des Kanons seine Stelle in demselben einnimmt, und ob sich alle jene Begriffe, die man mit dem Kanon zu verbinden gewont ist, auch geschichtlich rechtfertigen lassen“ (S. 466 f.). Es wird hier die Kritik in einen so bestimmten Gegensatz nicht sowol zum geschichtlichen Faktum des Kanons als vielmehr zu den damit verbundenen ungeschichtlichen Vorstellungen, zum kirchlichen Dogma von der h. Schrift gestellt, und es wird der mit diesen Schriften herkömmlich verbundene dogmatische Begriff so geradehin als das Objekt der zur Wissenschaft der Kritik erhobenen Einleitung bezeichnet (1851 S. 314), dass diese Disziplin wider völlig aus dem Gebiet der historischen Wissenschaften herauszufallen scheint. Die Anwendung historischer Mittel zur Erreichung ihres Zweckes entkleidet sie ebensowenig ihres dogmatischen Charakters, als die Anwendung ebensolcher Mittel in den älteren Darstellungen, welche ausgesprochenermaßen auf die Verteidigung der Göttlichkeit der kanonischen Schriften gerichtet waren. Nur in sehr weiter Ferne eröffnet uns Baur die Aussicht, dass die Kritik nach Reinigung oder Zerstörung des Dogmas den wirklichen Ursprung des Kanons und seiner Bestandteile, sei es auch nur den ideellen, nicht den äußerlich geschichtlichen, herausstellen werde (1850 S. 481 f.). Im Anschluss an diese „durchschlagende Betrachtungsweise“ Baurs definirte Holtzmann (Theol. Stud. u. Kritiken, 1860, S. 412) die Einleitung als „diejenige Disziplin, welche die dogmatischen Begriffe, die wir als evangelische Theologen von den sog. kanonischen Schriften des A. und N. T.'s haben, zu vermitteln und ins rechte Verhältnis zu setzen hat mit den derzeitigen sicheren Resultaten der historischen Kritik, welcher jene Schriften als litterarische Erscheinungen jedenfalls unterworfen sind“. Wärend es hiernach scheint, als habe es die Einleitung gar nicht mit der Ausübung der historischen Kritik und der Herstellung sicherer Resultate solcher Kritik zu tun, sondern nur die als sicher angenommenen Resultate derselben einer anderen nicht näher bezeichneten Disziplin zu entlehnen und für die Dogmatik zu verwerten, so erfärt man gleich darauf, dass die Einleitung in ihrem speziellen Teile jedes einzelne Buch für sich zu betrachten und die betreffenden Resultate der historischen Kritik besonnen abzuwägen habe (S. 413), was ja one erneute Anwendung derselben Kritik nicht geschehen kann. Infolge des Widerspruches von Hupfeld (Stud. u. Krit., 1861, S. 3—28) wollte Holtzmann vollends „alle und jede dogmatische Besprechung aus der Disziplin ausgeschlossen“ wissen (Die synopt. Evv. 1863, Vorrede p. IX). Nur daran wird festgehalten, dass der aus der Dogmatik entlehnte Begriff des Kanonischen das die Einleitung als besondere Disziplin vorläufig aufrechterhaltende Prinzip sei.

Mehr als diese methodologischen Fragen haben die materiellen Erörterungen über den Ursprung der meisten Schriften des N. T.'s wärend der letzten Jarzehnte Interesse und Kraft in Anspruch genommen. Zunächst war es die seit Lessing und Herder, Griesbach, Storr und Eichhorn nicht wider von der Tagesordnung verschwundene Evangelienfrage, an deren gründlichere Erledigung D. Strauß' Leben Jesu (1835) in aufregender Weise mante. Eine Geschichte der seitdem hierüber gepflogenen Verhandlungen, deren Ergebnis zu sein scheint, dass jeder als ausgemacht annimmt, was ihm gutdünkt, liegt jenseits der Grenzen dieses Artikels. Es sei nur bemerkt, dass die meisten seitherigen Lösungsversuche in weiterer Ausfürung und mannigfaltiger Kombination früher ausgesprochener Ideeen bestanden. Großartiger jedenfalls als alles, was in dieser Richtung geschehen ist, und noch immer bestimmend für die gegenwärtige Sachlage ist der Versuch Baurs gewesen, die gesamte Geschichte des apostolischen und nachapostolischen Zeitalters und seiner Litteratur unabhängig von aller gelehrten und kirchlichen Tradition auf Grund der vier von ihm als echt anerkannten paulinischen Briefe (Gal., 1. u. 2. Kor., Röm.) neu zu konstruiren. Nachdem Baur in seiner Abhandlung über „die Christuspartei in Korinth“ (Tüb. Zeitschr. für Theol. 1831) seine Auffassung vom Gegensatz des Paulus und der Urapostel als einem fundamentalen, die kirchliche Entwickelung auf langehin beherrschenden dargelegt hatte, ging er mit der Schrift über „die sog. Pastoralbriefe des Paulus“ (1835), wo-

rin er an Schleiermachers halbe Kritik des ersten Timotheusbriefes (1807) anknüpfte, zur ausfürlichen Kritik der einzelnen BB. über; und noch ehe er diese und andere Einzeluntersuchungen in seinem „Paulus" (2 Bde., 1845; 2. Aufl. 1866. 67) zusammenfaste, begann er seine Methode auch auf die Evangelien anzuwenden (Theol. Jahrbb. 1844, zusammengefasst in den „Krit. Untersuchungen über die kanon. Evv." 1847). Wärend Baur und seine bald zalreichen Schüler, welche teils einzelne Punkte monographisch bearbeiteten, teils dem Meister voraneilend sich an Gesamtdarstellungen auch der nachapostolischen Zeit wagten, der Meinung waren, dass hiermit die von der Sache längst, nunmehr aber auch von der Zeit gebieterisch geforderte warhaft historische und wirklich kritische Betrachtung des N. T.'s eingetreten sei, urteilten andere, dass, abgesehen von den Fehlgriffen im einzelnen, ein nicht in den Quellen selbst vorliegender, sondern hauptsächlich aus Hegels Philosophie stammender Schematismus die geschichtliche Betrachtung, und statt der kirchlichen eine ihr entgegengesetzte dogmatische Überzeugung die Kritik der neuen Tübinger Schule beherrsche. Um bei dem typischen Haupt der Schule stehen zu bleiben, so kann man die Kritik Baurs insofern in auszeichnendem Sinne eine geschichtliche nennen, als Baur, weit entfernt von kleinlich gelehrter Behandlung einzelner Probleme, die Schriften des N. T.'s stets im Lichte seiner Gesamtauffassung der kirchlichen Urzeit betrachtete, von da aus ihren Zweck zu erkennen und aus ihrem Zweck ihren Wert oder Unwert als geschichtlicher Quellen zu bestimmen suchte. Hat Baur one Frage in diesem Suchen nach der Idee oder Tendenz einer Schrift vielfach das Ziel verfehlt und auch kleinliche Argumentationen nicht unterdrückt, so ist doch zu beklagen, dass die Kritik nach ihm, besonders auch auf dem Gebiet der Evangelienforschung, vielfach wider zu einem sehr äußerlichen, Worte zälenden, Silben stechenden Handwerk herabgesunken ist. Andererseits fehlte Baur selbst sehr wesentliches, um die historische Kritik des N. T.'s auf die richtige Ban zu bringen. Erstens scheint er die Furcht vor einem fehlerhaften Zirkelbeweise kaum gekannt zu haben, welche jeden stetig begleiten muss, der gleichzeitig nach der Geschichte die Urkunden und nach den Urkunden die Geschichte kritisch behandeln will. Die Versicherung, dass jene vier Briefe des Paulus „keinen vernünftigen Zweifel an ihrer Echtheit zulassen" (Pastoralbr. S. 79), sollte dafür sorgen, dass es nie an einer Operationsbasis von allenfalls ausreichender Breite fehle. Aber kritisch begründet war diese nicht. Neuerdings hat Br. Bauer (Christus und die Cäsaren, 1877, S. 371 ff.) aufs neue gezeigt, dass sämtliche paulinische Briefe in den Jaren 130—170 und dass auch jene vier Briefe „unter dem Einfluss der Gnosis und zwar der ausgebildeten Gnosis des 2. Jarhunderts" geschrieben seien. Und in der Tat ließe sich vom Standpunkt des Galaterbriefes, wie ihn Marcion und Baur verstanden haben, mit vernünftigeren Gründen, als die sind, welche Br. Bauer gegen alles Paulinische, oder F. Baur gegen die Briefe an Philemon und an die Thessalonicher, oder F. Hitzig (Zur Krit. Paul. Briefe 1870) gegen den Philipperbrief geltend gemacht haben, beweisen, dass wenigstens der 1. Korintherbrief nicht von Paulus geschrieben sein könne. — Zweitens hat Baur zwar im Verlauf seines arbeitsamen Lebens eine große Belesenheit in der altkirchlichen Litteratur erworben; aber die Grundlinien seiner Ansicht hat er vorher gezogen. Eine zusammenhängende Vorstellung von der Entstehung des neutestamentl. Kanons hat er, wie oft auch die Veranlassung dazu vorlag, nicht kundgegeben; und Behauptungen wie die, dass für die von ihm verworfenen paul. Briefe aus der Zeit vor Irenäus, Tertullian und Clemens eine nennenswerte Bezeugung nicht vorhanden sei (Paulus II, 120, 2. Aufl.), als ob nie ein Marcion gelebt hätte, beweisen, dass Baur diese Seite der Sache nie ernstlich erwogen hat. — Drittens fehlte ihm der für die Auffassung komplizirter Verhältnisse und ihrer Erzeugnisse erforderliche Sinn für die konkrete Mannigfaltigkeit des Lebens und die Bedeutung der Individuen. Wenn er es mit Recht tadelte, dass die frühere Behandlung des Römerbriefes die geschichtliche Veranlassung und die speziellen Verhältnisse der römischen Gemeinde nicht gehörig berücksichtigt habe; und wenn er es stark betonte, dass hier wie überall „der gebieterische Drang der Umstände" es

gewesen sei, der den Apostel zu seiner schriftstellerischen Tätigkeit herausforderte (Paulus I, 346, 348 ff.), so soll es doch andererseits die Absicht des Apostels gewesen sein, in diesem Brief „den jüdischen Partikularismus so prinzipiell und radikal zu widerlegen, dass er völlig entwurzelt vor dem Bewusstsein der Zeit liegt" (S. 380). Paulus ist also trotz aller gegenteiligen Versicherungen nicht der Missionar, der Stifter und Pfleger bestimmter Gemeinden, der im Interesse dieses seines Berufes gelegentlich auch zu anderen Gemeinden außerhalb seines Kreises sich in Beziehung setzt, sondern er ist der religionsphilosophische Schriftsteller, welcher sich an das Zeitbewusstsein wendet und in jeder folgenden Abhandlung immer vollständiger sein System enthüllt. Daher werden auch diejenigen Teile seiner echten wie seiner unechten Briefe, welche die geschichtlichen Verhältnisse ihrer Entstehung erkennen lassen, noch weniger, als die lehrhaften Erörterungen in denselben, einer sorgfältigen Auslegung wert gehalten. Damit ist das vierte Grundgebrechen der von Baur geübten Kritik schon berürt. Ist die Forderung selbstverständlich, dass man verstehen müsse, was man beurteilt, oder dass die durchgefürte Exegese der Objekte der Kritik die Grundlage ihrer Kritik sei, so fällt der Umstand ins Gewicht, dass Baur nichts weniger als Exeget war, und dass auch seine Schule, selbst wenn man ihre Grenzen recht weit steckt, auf diesem Gebiet nichts bedeutendes geleistet hat. — In bezug auf den ersten dieser vier Punkte ist seit Baurs Auftreten von den verschiedensten Seiten an der Berichtigung des kritischen Verfarens und für die Bewarung einer breiteren Basis der Untersuchung gearbeitet worden, sowol von seiten solcher, die schon vorher eine bestimmte Stellung innegehabt hatten, wie Bleek, Reuß, Ewald u. a., als auch von seiten derer, welche von Baur ausgehend entweder in prinzipiellen Gegensatz zu seiner Konstruktion der Anfangsgeschichte des Christentums traten wie Ritschl, oder doch wie Hilgenfeld in vielen einzelnen Fragen zu einer besonneneren Anwendung des in der Formel „Paulinismus und Judaismus" liegenden kritischen Kanons einlenkten. Der zu zweit genannte Mangel wurde durch Thiersch (Versuch zur Herstellung des histor. Standpunkts für die Kritik der neutestamentl. Schriften, 1845) zwar scharf beleuchtet, aber weder durch ihn, noch durch die mancherlei Einzeluntersuchungen anderer, noch auch durch die unfertigen Arbeiten Credners zur Geschichte des neutestamentl. Kanons in befriedigender Weise gehoben. In bezug auf den dritten und vierten Punkt ist neben den besseren Einzelkommentaren vor allem v. Hofmanns unvollendet gebliebenes Werk (Die h. Schrift N. Testaments zusammenhängend untersucht, 1862 ff., 2. Aufl. 1869 ff.) zu nennen. Es ist dasselbe auf eine geschichtliche Untersuchung des N. T.'s im weitesten Sinn dieses Ausdruckes angelegt. Es sollte von der auf ausfürlicher Auslegung der einzelnen Schriften beruhenden Feststellung ihres Ursprunges bis zur Entstehungsgeschichte des Kanons füren, um endlich in einer geschichtlich begründeten Lehre von der h. Schrift sich abzuschließen.

II. Über Begriff und Aufgabe einer einzelnen theologischen Disziplin zu handeln, one gleichzeitig einen Grundriss des Ganzen unserer Wissenschaft geben zu können, ist misslich, aber in diesem Falle geboten. Die Bücher, deren Gesamtheit wir das N. T. nennen, erfordern zum behuf ihres adäquaten Verständnisses als Erzeugnisse einer geschichtlichen Bewegung und zum Zweck ihrer sicheren Verwertung als Geschichtsquellen eine wissenschaftliche Untersuchung ihres Ursprunges, d. h. der Zeit, in welcher, der Umstände und Veranlassungen, unter welchen, der Zwecke, zu welchen, der persönlichen Verhältnisse der Schriftsteller, von welchen sie geschrieben wurden. Die Darstellung solcher Untersuchung und ihrer Ergebnisse ist Litteraturgeschichte, und die auf solche Darstellung abzielende Forschung ist eine litterarhistorische. Die Forderung, dass diese Forschung eine kritische sei, ist so selbstverständlich, dass man sich scheuen sollte, sie eigens auszusprechen, wo es sich um wissenschaftliche Tätigkeit handelt. Denn eine Forschung in bezug auf Überliefertes, seien es nun Tatsachen oder Schriften oder Denkmäler, welche auch das Falsche oder Verdächtige hinnähme, weil es überliefert ist, oder weil die Überlieferung es mit dem Schein des Heiligen bekleidet hat, wäre das Gegenteil von Forschung. Noch unangemessener aber ist es, diese



litterarhistorische Forschung selber Kritik und solche Kritik eine Wissenschaft zu nennen. Kritik ist zunächst die Kunst, Echtes von Unechtem zu unterscheiden. Wissenschaft ist sie nur insofern, als man auch der Theorie von jener Kunst denselben Namen geben und sie neben die Theorie der Auslegungskunst, die Hermeneutik, als eine der beiden zur richtigen Behandlung der Bibel anleitenden Kunstlehren stellen kann. Dagegen ist es ein, allerdings alter und nicht bloß von Theologen geübter, Missbrauch der griechischen Sprache, welche uns diesen Terminus wie so viele andere geliefert hat, wenn man auch die Ausübung der Kunst, die Anwendung der kritischen Regeln und Fähigkeiten auf einzelne Objekte, welche bei unseren Alten manchmal richtiger crisis genannt wurde, Kritik nennt. Und es ist ein weiterer für die Behandlung der Sachen keineswegs gleichgültiger Fehlgriff, wenn man diese sogenannte Kritik zu einer besonderen Wissenschaft macht. Die wirkliche Kritik ist nur eine der Fähigkeiten und Fertigkeiten, unter deren stetiger und gleichzeitiger Anwendung die geschichtliche Forschung und auch die geschichtliche Darstellung, soweit sie sich wissenschaftlich rechtfertigen will, zustandekommt. Selbst wenn es möglich wäre in Forschung und Darstellung das Geschäft der Kritik von dem der Auffindung und Herstellung des Wirklichen zu sondern und jenes vor diesem zum Abschluss zu bringen — wärend doch in Wirklichkeit ebenso oft die Entdeckung des Wirklichen die Erkenntnis von der Unhaltbarkeit des früher Angenommenen herbeifürt, als umgekehrt —, würde die Kritik noch keine Wissenschaft sein, weil sie in ihrer Isolirung noch kein Wissen vermittelt. Ein solches gibt in bezug auf litterarische Erzeugnisse einer vergangenen Zeit nur die bis zu Ende durchgefürte litterarhistorische Forschung (und Darstellung), zu deren Realisirung sehr verschiedenartige Fähigkeiten und Fertigkeiten, darunter auch die Kritik, beizutragen haben. — Ist nun eine geschichtliche Erforschung des Ursprunges der neutestamentl. Schriften und eine entsprechende Darstellung ihrer Entstehungsgeschichte eine wissenschaftliche Aufgabe, so ist auch ihr theologischer Charakter nicht undeutlich. Allerdings können wir nichts dagegen einwenden, wenn ein Darsteller der griechischen Litteraturgeschichte auch die christliche Litteratur mit Einschluss der neutestamentl. in seine Darstellung hineinziehe, sowenig wir es dem Welthistoriker verwehren können, dass er von Jesus und Paulus, von der Entstehung des Episkopats und von der Reformation rede, wärend wir trotzdem behaupten, dass die Kirchengeschichte eine theologische Disziplin sei, welche nur von dem, dessen wissenschaftlicher Beruf ihn auf die zusammenhängende Erkenntnis des Christentums in seiner geschichtlichen Entwickelung anweist, sachgemäß wird behandelt werden. Der Darsteller der griechischen Nationallitteratur wird gerne zugestehen, dass auf dem Boden der christlichen Gemeinde eine Litteratur erwachsen ist, deren treibende Faktoren nicht in der gleichen Nationalität der Schriftsteller, auch nicht in der gemeinsamen Atmosphäre des mit hellenischer Bildung überzogenen orbis Romanus, sondern in der Religion und dem hierauf gegründeten Gemeinleben der Christen liegen. Dass diese christliche Litteratur in ihrem Anfang nur eine griechische ist, oder doch nur Griechisches von ihr erhalten ist, ist ein hiefür gleichgültiger Umstand, mit dessen nachherigem Wegfall die Sonderexistenz der christlichen Litteratur nicht aufhört, sondern nur umsomehr in die Augen springt. Nicht die Sprache, nicht die Kunstgattung, nicht die Periode der allgemeinen Welt- und Kulturgeschichte, sondern die Religion grenzt diese Litteratur wärend mehrerer Jarhunderte von aller gleichzeitigen wie von der vorangegangenen Litteratur ab. Die Geschichte dieser christlichen Litteratur ist, soweit sie sich überhaupt in der Zeit herabfüren lässt, die litterarische Seite der Kirchengeschichte. Sie hat vollen Teil an dem theologischen Charakter dieser anerkannten Disziplin und lässt sich von ihr mindestens ebensogut als ein besonderer Zweig absondern wie die Dogmengeschichte. Ein erster Abschnitt dieser christlichen Litteraturgeschichte ist die Geschichte der neutestamentl. Litteratur, und zwar derjenige Abschnitt, dessen Zugehörigkeit zur Theologie am meisten einleuchtet, wärend die christliche Litteratur in ihrem späteren Verlauf immer weniger scharf sich von sonstiger Litteratur abhebt und darum auch immer geringere Bedeutung für die Geschichte des Christentums hat. Beruht das Christentum auf der geschichtlichen

Tatsache einer durch Christus vermittelten und von den Aposteln in maßgebender Weise gedeuteten Offenbarung, so ist es auch keine untergeordnete Aufgabe der christlichen Theologie, dass sie sich über den Ursprung der litterarischen Zeugnisse, auf Grund deren allein für jene Tatsache der Anspruch ihrer Geschichtlichkeit erhoben werden kann, und über das Verhältnis derselben zu den geschichtlichen Tatsachen, als deren Urkunden sie sich darbieten, geschichtliche Rechenschaft gebe. Das sind aber die im N. T. zusammengefassten Schriften. Schon ihr im Vergleich zu aller sonstigen christlichen Litteratur überwiegender Quellenwert für die Ursprungsgeschichte des Christentums ist ein ausreichender Zweckmäßigkeitsgrund dafür, dass die Darstellung der Entstehung dieser Schriften oder die neutestam. Litteraturgeschichte von der Geschichte der sonstigen altkirchlichen Litteratur abgesondert behandelt werde. Diese Absonderung ist ebensowenig eine schlechthin notwendige, wie die Absonderung der Geschichte Jesu und der Apostel von den nachfolgenden Perioden der Kirchengeschichte. Aber es ist ein Irrtum, wenn behauptet worden ist, die sog. Einleitung oder genauer die neutestamentl. Litteraturgeschichte müsse, um sich in dieser Abgrenzung zu behaupten, aus der Dogmatik den Begriff des Kanon und alle damit verbundenen richtigen oder unrichtigen Vorstellungen herübernehmen. Denn nicht was die Dogmatik, welche über den äußeren Umfang des Kanons, über die Zugehörigkeit dieser oder jener Schrift zum N. T. aus eigenen Mitteln gar nichts zu lehren hat, über den Kanon lehrt, sondern die jedem aufweisbare geschichtliche Tatsache, dass diese Schriften seit dem 4., im wesentlichen schon seit dem 2. Jarhundert als eine Sammlung existiren und seither in dieser Vereinigung der Kirche als die einzig legitimen Urkunden der durch Christus erfolgten Offenbarung gegolten haben, veranlasst den historischen Theologen, sie als eine wichtigste Gruppe der christlichen Litteratur zum Gegenstand gesonderter Betrachtung zu machen. Sollte sich bei dieser Untersuchung herausstellen, dass im N. T. Schriften enthalten sind, welche ihrer Entstehungszeit und ihrem Gesamtcharakter nach von den übrigen ferne abliegen, oder dass außerhalb des Kanons Schriften erhalten sind, welche nach Zeit und Art mit gewissen Teilen des N. T. näher zusammengehören, als diese mit den übrigen Schriften des N. T.'s, so würde das die Aufgabe erschweren, aber nicht beweisen, dass sie unrichtig gestellt sei. Es würde ein von Justin abhängiges Johannesevangelium, ein von Tacitus' Agricola oder von Valentins Gnosis abhängiger Philipperbrief u. s. w. nicht geschichtlich dargestellt werden können, one dass zugleich auf die Geschichte dieser ihrer angeblichen litterarischen Voraussetzungen eingegangen würde. Aber dieser Übelstand würde jede historisch-kritische Untersuchung ebensosehr drücken, auch wenn sie nicht dazu fortschreiten will, positive Geschichte zu werden; denn auch sie müsste, wenn sie nicht mit unerweislichen Behauptungen sich begnügen will, die außerhalb des N. T.'s liegenden Schriften und geschichtlichen Tatsachen, deren Nachbildungen und Nachwirkungen innerhalb des N. T.'s liegen sollen, gründlich und zusammenhängend zu behandeln haben. In dem Maße, als der angenommene Fall sich als unumstößliche Wirklichkeit herausstellen würde, und demnach außerbiblische Schriften in die Darstellung der neutestamentlichen Litteraturgeschichte hereinzuziehen wären, müsste auch die Frage sich aufdrängen, ob es noch angemessen sei, die erste Periode der christlichen Litteraturgeschichte a potiori als Entstehungsgeschichte der neutestamentl. Schriften zu bezeichnen. Aber es steht nicht zu erwarten, dass diese Frage eine brennende werde, und dass die Entstehungsgeschichte der neutestamentl. Schriften sich jemals wesentlich anders mit der Entstehung außerbiblischer Schriften werde zu befassen haben, als sie jetzt schon genötigt ist, z. B. den Ursprung des Hebräerevangeliums und sein Verhältnis zum Matthäusevangelium zu untersuchen, um den Ursprung des letzteren gründlich darzustellen. — Auch die Unfertigkeit der vorbereitenden Untersuchungen kann weder gegen die hier vertretene Bestimmung der Aufgabe geltend gemacht werden, noch die Unterschiebung einer Wissenschaft, die keine ist, an Stelle der wirklichen Aufgabe begründen. Übrigens würden jene Untersuchungen sich nicht in ihrem gegenwärtigen, zum teil allerdings noch beklagenswerten Zustande befinden, wenn die, welche sich daran beteiligen, stets das Ganze der Aufgabe, die

Entstehung der neutestamentl. Schriften geschichtlich zu begreifen, im Auge behielten, und wenn nicht so manche teils überhaupt ungeeignete, teils im Gebrauch der gehörigen Mittel ungeübte Kräfte an den kritischen Arbeiten auf neutestamentl. Gebiet litterarisch sich beteiligten und, uneingedenk der Regel experimentum fiat in corpore vili, uns mit Einfällen über die ehrwürdigen Denkmäler des anfänglichen Christentums oder mit wertlosen Zustimmungen zu den Einfällen anderer überschwemmten, welche sie gelegentlich nach einigen Jaren selbst widerrufen, one dass irgendwelche neu zu Tage getretene Tatsachen den Wechsel der Meinung rechtfertigten.

Neben die Entstehungsgeschichte der neutestamentl. Schriften tritt als ein Zweites die Geschichte ihrer Vereinigung zu der Sammlung, in welcher sie uns vorliegen, die Entstehungsgeschichte des neutestamentl. Kanons. Es gilt die kirchengeschichtlichen Vorgänge und Entwicklungen, welche die erste Bildung dieser Sammlung herbeifürten, die Ungleichmäßigkeiten und Schwankungen, welche ihr Bestand wärend mehrerer Jarhunderte zeigt, und die Ausgleichungen, welche zuletzt zu einem allseitig anerkannten Abschluss gefürt haben, zu erforschen und darzustellen. Diese Aufgabe tritt selbständig neben die vorher beschriebene. Dort handelt es sich um eine litterarische Produktion, welche ganz überwiegend dem Augenblick dienen will, hier um eine sammelnde und sichtende Tätigkeit in bezug auf litterarische Produkte der Vergangenheit, mit der Absicht, sie und ihre Wirkung für die Zukunft zu erhalten. Dort sind die entscheidenden Faktoren der geschichtlichen Bewegung die schriftstellernden Individuen, wie mächtig auch der Gemeingeist gewesen sein mag, von dem sie getragen waren; hier sind es die kirchlichen Gemeinschaften, wie stark auch der Einfluss tonangebender Männer auf sie gewesen sein mag. Aber auch zeitlich grenzen sich die beiden geschichtlichen Aufgaben warscheinlich gegen einander ab; denn schwerlich sind bemerkenswerte Anfänge zu einer größeren Sammlung gemacht worden, ehe auch die jüngsten der nachher aufgenommenen Schriften vorhanden waren. Andererseits berüren sich beide Aufgaben sehr nahe. Es könnte sich auch anderes herausstellen, als was vorhin als warscheinlich bezeichnet wurde. Es könnte sein, dass die eine oder die andere Schrift schon mit Rücksicht auf eine im Entstehen begriffene Sammlung gleichartiger Schriften entstanden wäre. Es könnte auch sein, dass einzelne BB. erst bei Gelegenheit ihrer Vereinigung mit der Sammlung ihre gegenwärtige Gestalt erhalten hätten. Es liegt ferner am Tage, dass die Geschichte des Kanons der auf die einzelnen BB. gerichteten Forschung sehr bestimmte Grenzen steckt, innerhalb deren sie mit der Bestimmung der Abfassungszeit sich zu halten hat. Die altkirchlichen Zeugnisse über die einzelnen Schriften, one deren Abwägung auch das Urteil über den Ursprung derselben sich nicht feststellen läst, können nur im Zusammenhang der Geschichte des Kanons richtig gewürdigt werden. Endlich scheint die Entstehungsgeschichte der einzelnen BB., welche erst als Bestandteile der Sammlung ihre größte Wirkung geübt haben, in nichts einen richtigeren Abschluss zu finden, als in der Darstellung ihrer Vereinigung zum Kanon. Wegen dieser innigen Wechselbeziehung der beiden geschichtlichen Aufgaben, zu welchen das N. T. als eine litterarische Erscheinung auffordert, läge es nahe, sie unter einem gemeinsamen Namen als Geschichte der neutestamentlichen Litteratur zusammenzufassen (vgl. Hupfeld a. a. O. S. 2. 36). Wenn Credner statt dessen „Gesch. des N. T.'s“ sagte, so verdient dies allerdings den Vorzug vor der pluralischen Bezeichnung „Gesch. der neutest. Schriften“ bei Reuß, da letztere die Vereinigung der einzelnen Bücher zum Ganzen der Sammlung nicht ausdrückt, wärend doch Reuß wie Credner unter diesem Titel alles das mitbefasste, was diese BB. erst als Bestandteile der Sammlung, als einheitliches N. T. erlebt haben. Aber sowol der von Reuß gewälte und von Hupfeld neben seinem eigenen geduldete Name, als auch der Crednersche scheinen einer sehr unnatürlichen Verbindung von allerlei Wissenswürdigem mit dem, was wirklich zur Geschichte der neutestamentl. Litteratur gehört, Vorschub geleistet zu haben. Oder sollte es nur eine Nachwirkung der früheren prinziplosen Behandlung der neutestamentl. Einleitung gewesen sein, wenn die drei Re-

formatoren der Einleitungswissenschaft die Geschichte nicht nur des Textes und der Übersetzungen, sondern auch der theologischen Behandlung des N. T.'s an die Bearbeitung der beiden geschichtlichen Aufgaben anschlossen, welche sich uns ergeben haben? Mit dem gleichen Recht würde der Darsteller der griechischen und der römischen Litteratur auch die ganze Geschichte der klassischen Philologie zu seiner Aufgabe zu rechnen haben. Verstehen wir one weitere Abrede unter der Geschichte einer geschichtlichen Erscheinung ihre Entwicklungsgeschichte und nicht die Gesamtheit der von ihr ausgegangenen Wirkungen und der ihren objektiven Gehalt gar nicht berürenden Behandlungen und Beurteilungen, die ihr widerfaren sind, so ist auch die Geschichte des N. T.'s damit abgeschlossen, dass die Sammlung seiner gegenwärtigen Bestandteile zu endgiltigem Abschluss gekommen ist. Zu dieser Geschichte gehören weder die Schicksale, welche der Text dieser Sammlung erlitten hat, noch die Übersetzungen der Sammlung. Stellt man die Geschichte der letzteren wie Credner und Reuß unter den Gesichtspunkt der Verbreitung des N. T.'s, so gehört sie in die Geschichte der Mission (vgl. Protest. u. Kirche, 1854, S. 162). Andererseits gehört sie in das, was man früher Critica sacra nannte, und hat ebenso wie die Geschichte des Originaltextes oder die Kunde von den griechischen Hss. dem Textkritiker die erforderliche Kenntnis seiner Quellen darzubieten. Insoweit als die Versionen für die Herstellung des ursprünglichen Textes von Bedeutung sind, wird von ihnen ebenso wie von den griechischen Hss. am zweckmäßigsten in einer Anleitung zur Ausübung der Textkritik, wie sie Scrivener in trefflicher Weise gegeben hat, oder in Prolegomenen zu einer Ausgabe des N. T.'s gehandelt werden. Zu einem selbständigen Stück der Geschichte der neutestamentl. Litteratur eignet sich beides ebensowenig, als die gesonderte und vollständige Darstellung der durch Hss. und Versionen vermittelten Überlieferung der Klassiker einen besonderen Abschnitt der griechischen und römischen Litteraturgeschichte bildet. Allerdings ist die ältere Textgeschichte und die Geschichte der alten Versionen von größter Bedeutung für die Geschichte des Kanons; denn nicht einzelne BB. des N. T.'s sind gewönlich abgeschrieben und übersetzt worden, sondern die Sammlung oder doch größere Teile von Sammlungen der neutestamentl. Schriften; und wir besitzen Hss. und Versionen ganz oder bruchstückweise aus Zeiten, für welche der Bestand des neutestamentl. Kanons noch erst festzustellen ist. Wären wir nur sicherer, als es bis jetzt der Fall ist, über die syrischen und lateinischen Versionen unterrichtet, so würde die noch ungeschriebene Geschichte des neutestamentl. Kanons daraus großen Gewinn ziehen. Wichtige Quellen für dieselbe sind aber auch Hss. wie die sinaitische durch ihren Inhalt und viele jüngere durch die Anordnung der Sammlung. Aber nicht alle Forschung, welche zur Lösung einer wissenschaftlichen Aufgabe beizutragen hat, wird dadurch, dass man ihre Resultate dazu verwendet, ein Bestandteil der betreffenden Wissenschaft. Die Geschichte des Textes und der Versionen könnte selbst dann, wenn man mit dem alten Namen der Einleitung zugleich das Recht festhielte, die Bearbeitung der verschiedenartigsten Aufgaben einer Disziplin zuzuweisen, nicht füglich in der neutestamentl. Einleitung gegeben werden, da die wichtigsten Hss. und Versionen mit dem N. T. zugleich das A. umfassen und eine geschichtliche Untersuchung zumal der Versionen, welche nicht beide Testamente umfasst, nicht zu befriedigendem Ergebnis füren kann.

III. Litteratur. 1) Umfassende Darstellungen: R. Simon, Histoire critique du texte du N. T., 1689; desselben Hist. crit. des versions du N. T., 1690, und Hist. des principaux commentateurs du N. T., 1693. Der gemeinsame Titel der drei Teile: Hist. crit. du N. T. erscheint nur als Kolumnentitel. Dazu kam noch der Nachtrag: Nouvelles observations sur le texte et les versions du N. T., 1695. Deutsche Übersetzung der beiden ersten Teile des Hauptwerkes gab Cramer nebst Vorrede und Anm. von Semler 1776. 77. 80; J. D. Michaelis, Einleitung in die göttlichen Schriften des N. B., 1750, 4. Aufl. 1788. Diese gab in engl. Übers. mit Zusätzen H. Marsh, 1793, diese Zusätze wider in deutscher Übersetzung Rosenmüller 1795. 1803; Hänlein, Handb. der Einl. in die Schriften des N. T.'s, 1794—1800, 2. Aufl. 1801—1809; J. E. Chr. Schmidt, Histor. krit.

Einl. in's N. T., mit dem Nebentitel: Krit. Gesch. der neutest. Schriften 1804 bis 1805; J. G. Eichhorn, Einl. in das N. T., 5 Bde., 1.—3. Bd. 1804—1814 (2. Aufl. 1820); 4. u. 5. Bd. 1827; J. L. Hug, Einl. in d. Schr. des N. T., 2 Theile, 1808, 2. Aufl. 1820, 3. Aufl. 1826, 4. Aufl. 1847; A. B. Feilmoser, Einl. in die BB. des N. B. 1810, 2. Aufl. 1830; L. Berthold, Histor. krit. Einl. in sämmtliche kanon. und apokr. Schr. des A. u. N. T., 6 Th., 1812—19; Th. H. Horne, An introduction to the critical study and knowledge of the holy scriptures, 3 voll. 1818, 2 ed. 4 voll. 1821 u. s. w. Von der 10. Aufl. hat S. Pr. Tregelles den das N. T. behandelnden 4. Bd. bearbeitet, 1856. Von W. M. L. de Wettes Lehrbuch der histor. krit. Einl. in die Bibel A. u. N. T.'s erschien der das N. T. behandelnde 2. Bd. 1826, 6. Aufl. besorgt von Meßner u. Lünemann 1860. K. A. Credner, Einl. in das N. T., I. Theil 1. u. 2. Abth. 1836 (nicht mehr erschienen; anderes s. unten). E. Reuß, Die Gesch. der heil. Schriften N. T.'s 1842, 5. Aufl. 1874; H. E. F. Guericke, Hist. krit. Einl. in das N. T., 1843, vorbereitet durch „Beiträge" (1828) und „Fortgesetzte Beiträge" (1831) zu derselben; die 2. Aufl. erschien stark umgearbeitet als: Gesammtgesch. d. N. T.'s oder neutest. Isagogik 1854, die 3. Aufl. als Neutest. Isagogik 1868; F. Schleiermacher, Einl. in das N. T., aus seinem handschriftl. Nachlass und nachgeschriebenen Vorlesungen mit Vorrede von Lücke herausgegeben von Wolde 1845 (sämtl. WW. 8. Bd.); S. Davidson, An introd. to the N. T. containing an examination of the most important questions relating to the authority, interpretation and integrity of the canonical books with references to the latest inquiries, 3 voll. 1848—51; davon ist nach Standpunkt und Anordnung sehr verschieden desselben Introduction to the study of the N. T. critical, exegetical and theological, 2 voll. 1868; Fr. Bleek, Einl. in das N. T., (nach dessen Vorlesungen) herausgeg. von J. Bleek 1862, 2. Aufl. 1866, 3. Aufl. besorgt von W. Mangold 1875; R. Grau, Entwicklungsgesch. des neutest. Schrifttums, 2 Bde., 1871; A. Hilgenfeld, Histor. krit. Einl. in das N. T. 1875.

2) Zur Geschichte des Kanons: J. Basnage, Histoire de l'église 1699, livre 8: Hist. de l'écriture s. et de son canon, tom. I, 419—449 cf. livre 9; Martianay, Traité historique du canon des livres de la s. écriture depuis leur prem. public. jusqu'au conc. de Trente 1703 (mir unbekannt); J. Mill, Proll. in N. T. 1707, pars I: de libris N. Ti et canonis constitutione; N. Lardner, The credibility of the gospel-history 1727 sqq., teilweise in's Deutsche übersetzt von Bruhn (Th. I u. II, 1 u. 2) und Heilmann (Th. II, 3 u. 4) 1750. 51; J. S. Semler, Abhandlung von freier Untersuchung des Canon, 4 Thle., 1771 bis 1775; K. A. Credner, Beiträge zur Einl. in die bibl. Schriften, 2 Bde., 1832. 1838; von demselben, Zur Gesch. des Kanons, 1847; nach seinem Tode erschien: Gesch. des neutest. Kanon, herausgegeben von G. Volkmar, 1860; J. Kirchhofer, Quellensammlung zur Gesch. des neutest. Canons bis auf Hieronymus, 1844; H. W. J. Thiersch, Versuch zur Herstellung des histor. Standpunktes für die Kritik der neutest. Schriften, eine Streitschrift gegen die Kritiker unserer Tage, 1845; Westcott, A general survey of the history of the canon of the N. T. etc. 1855, 2 ed. 1866; E. Reuss, Histoire du canon des écritures s. dans l'église chrétienne, 1863; A. Hilgenfeld, Der Kanon und die Kritik des N. T. u. s. w., 1863, ebenso wie die vielen Einzeluntersuchungen desselben der Hauptsache nach wider aufgenommen in die oben genannte Einl., 1875.

3) Zur Einleitung in die Textkritik ist neben den Proll. zu allen größeren Ausgg. des N. T.'s besonders zu empfehlen F. H. Scrivener, A plain introduction to the criticism of the N. T., 1861, 2. ed. 1874. **Th. Zahn.**

Einsiedeln (Maria-Einsiedeln), Benediktinerstift in der Schweiz. — Die ersten schwachen Anfänge klösterlichen Lebens an der Stätte des Klosters Einsiedeln gehen in das 9. Jarhundert hinauf und knüpfen sich an die Legende vom heiligen Meginrad oder Meinrad, dessen Lebensbeschreibung jedoch erst dem 11. Jarhundert angehört. Meinrad soll aus dem Sülichgau, also aus der Neckargegend bei Rotenburg oder Hechingen, stammen und in Reichenau von Erlebold unterrichtet

und als Mönch aufgenommen worden sein. Nach einer Zelle am oberen Zürichsee — vielleicht Bollingen bei Rapperswil — versetzt, soll er, statt dort Schule zu halten, dem Drange nach einem einsamen Leben nachgebend, sich zuerst auf die Höhe des den See südlich überragenden Berges Etzel, hernach noch weiter in eine wilde rauhe Gebirgsgegend in das Walddickicht zurückgezogen haben. In anmutiger Weise erzält die kirchliche Sage, wie er da zwei Raben gezähmt und aufgezogen habe, welche dann, als Räuber 861 den Einsiedler erschlugen, den Mördern nach Zürich nachflogen und da deren gerichtliche Bestrafung durch ihre deutliche Verzeigung ermöglichten.

Erst im 10. Jarhundert entstand in diesem unwirtlichen Hochtale im Quellgebiete der Sihl ein Kloster. Von Straßburg her sollen in dessen erster Hälfte durch Benno und hierauf durch Eberhard, Geistliche angesehener Abstammung, die ersten Versuche gemacht worden sein, bei der verlassenen Zelle des im Andenken der Heiligkeit stehenden Einsiedlers Meinrad Mönche zu sammeln und eine eigentliche klösterliche Einrichtung zu begründen. Allein erst 947 beginnt die urkundliche Geschichte, indem Otto I. der Meginrateszelle und deren Vorsteher Eberhard Immunität und die freie Wal des Abtes zuerteilt; Otto I. und Otto II. haben dann auch das Kloster alsbald reich beschenkt, und zwar mit Besitzungen in größerer Entfernung, im Vorarlberg (vorzüglich St. Gerold im Walsertale) und Breisgau, woneben besonders am Zürichsee die Güter für E. sich vermehrten. Eine Schenkung Heinrichs II. gab den Anstoß zu den heftigen und langwierigen Reibungen mit den freien Bauern von Schwyz über die Benützung der Weiden bis an die Mythen hinauf in den hintersten Teilen des Sihl- und Alptales. Die Vogtei war in den Händen der bis in das 13. Jarhundert nach diesem ihrem Amte als Vögte sich bezeichnenden Grafen von Rapperswil; seit der Zeit König Rudolfs dagegen, unter welchem der Abt auch zuerst als Reichsfürst bezeichnet wird, war die Kastvogtei bei dem österreichischen Hause. Das hatte zur Folge, dass E. in die Zwistigkeiten der Schwyzer und der erwachsenden Eidgenossenschaft gegenüber den Habsburgern hineingezogen wurde: den heftigsten Angriff, welchen das Kloster erlitt, den Überfall im Zwischenreich von 1314, hat einer der als Gefangene nach Schwyz Geschleppten, der Schulmeister Rudolf von Radegg, in der Cappella Heremitarum in lateinischen Versen selbst besungen. Der Sempacherkrieg löste hernach völlig die Beziehungen E.'s und seines zunächst im Sihltale liegenden Gebietes, der Waldstatt, gegenüber Österreich, und das Kloster stand vom Ende des 14. Jarhunderts an unter dem Schirme und im Landrechte des Landes Schwyz. E. hat im Mittelalter die wissenschaftliche Höhe und die Kulturwichtigkeit St. Gallens nie erreicht; unter den adeligen Äbten — benachbarte Dynasten bekleideten die Hofämter bei dem Fürsten an hohen Tagen — war eine Verweltlichung in den letzten Jarhunderten eingetreten. Das Kloster war in vollem Verfalle, als Zwingli als Leutpriester das Predigtamt an dessen Kirche 1516 bis zu seinem Amtsantritte in Zürich versah. Als eine letzte wirklich hervorragende Persönlichkeit hatte demselben kurz vorher noch der 1509 verstorbene Dekan Albert von Bonstetten angehört, zu seiner Zeit als der gelehrteste und litterarisch tätigste Eidgenosse hoch angesehen.

Die Einwirkungen der zürcherischen Reformation hatten auch E. entvölkert — auf dem uralten klösterlichen Besitztum, der Insel Ufnau, konnte damals der verfolgte Hutten seine letzte Zufluchtsstätte finden —; allein unter dem ersten bürgerlichen Abte, dem 1544 bis 1569 regierenden Joachim Eichhorn aus dem St. Gallenschen Wil, begann die Wideraufrichtung des Klosters in jeder Hinsicht. Abgeordneter der schweizerischen Geistlichkeit an das Konzil von Trient 1562, ist Abt Joachim eine der bedeutendsten Erscheinungen der beginnenden Gegenreformation. Das 17. Jarhundert sah auch in E. unter Abt Placidus Reymann eine jener großartigen Drucklegungen des Archivmateriales, in den Documenta Archivii Einsiedlensis, wie sie dem widererwachenden wissenschaftlichen Geiste der Benediktiner entsprach, und schon 1612 hatte der Bibliothekar P. Christof Hartmann in seinen Annales Heremi eine zusammenhängende Geschichte gegeben. Von widerholten Feuersbrünsten abgerechnet, blieb E. one stärkere Veränderungen bis

1798, wo durch das Eindringen der Franzosen und die Begründung der helvetischen Republik das Kloster für einige Zeit völlig verödete. Die Kirche wurde geplündert und das Marienbild nach offiziellen Versicherungen nach Paris gebracht, wärend die Mönche das echte Wallfartsbild gerettet zu haben behaupteten. Der Abt des hergestellten Stiftes wies 1818 die Erhebung zum Bischofe der vier Waldstätte ab. Umsomehr bemühten sich derselbe und seine Nachfolger, insbesondere der 1874 verstorbene Dr. Heinrich Schmid, um die Hebung des Klosters selbst. E. hatte das Glück, in dem 1872 verstorbenen Rektor des klösterlichen Pensionates, P. Gallus Morel, aus Wil, K. St. Gallen, einen der hervorragendsten und vortrefflichsten Vertreter des Mönchtumes in der neueren Zeit, eine als Dichter und als Gelehrter gleich tüchtige Kraft zu besitzen. Als das Stift 1861 sein Millenarium beging, zälte es nahezu hundert Einwoner; aber außerdem ist von Abt Heinrich auch eine Filiale Neu St. Meinrad in Nordamerika begründet worden. Andere Konventualen weilen auf den klösterlichen Besitzungen, z. B. dem Schlosse Pfäffikon am Zürichsee, in der Propstei St. Gerold im Vorarlberg, oder als Pfarrer oder als Besorger von Frauenklöstern, wie besonders des schon 1130 durch die Gründer, die Freiherren von Regensberg, an E. übergebenen Klosters Fahr an der Limmat bei Zürich.

Am bekanntesten ist E. durch die aus der Schweiz, den angrenzenden Teilen Deutschlands, auch Frankreichs und Österreichs ausgeübte Wallfart. Die schon mit dem 15. Jarhundert beginnenden populär geschriebenen Wallfartsbüchlein bilden eine eigentliche Litteratur. Eine Berechnung aus der Zeit des Millenariums beziffert die Zal auf über 150,000 Pilger in der Sommerszeit, wärend welcher der 14. September als der Tag der Engelweihe, unter legendarischer Anknüpfung an die Kirchenweihe von 948, der Hauptfesttag ist. Das schwarze Marienbild, das Ziel der Andacht, steht in einer ein eigenes kleines Gebäude für sich ausmachenden Kapelle in der Klosterkirche, welche mit dem ganzen großen Gebäudekomplex im 18. Jarhundert erbaut worden ist. Unterhalb des Klosters dehnt sich in der rauhen von düsteren Waldbergen überragten kleinen Fläche (909 Meter Meereshöhe) der Flecken Einsiedeln aus, welcher bis 1798 vom Kloster abhängig war, wie dann diese Ansiedelung nur diesem ihren Ursprung verdankt. Die circa 4000 Einwoner des Fleckens, der zum großen Teile aus Gasthäusern besteht, leben ganz überwiegend von der Wallfart, und auch das große litterarische Institut der Gebrüder Benziger, welches in Amerika Filialen hat, eines der bedeutendsten und ausgebreitetsten Buchhändlergeschäfte, arbeitet zumeist in dieser Richtung.

Eine den zu erhebenden Ansprüchen entsprechende Geschichte von E. fehlt. Das urkundliche Material enthalten P. Gall Morels Regesten der Benediktinerabtei E., in v. Mohrs Regesten der schweizer. Archive, Bd. I; dagegen ist der von ihm im Geschichtsfreund, Bd. I, als alte Geschichtsquelle edirte Liber Heremi nichts als eine Kompilation Tschudis aus dem 16. Jarhundert.

Meyer von Knonau.

Einsiedler, s. Anachoreten.

Eisenmenger, Joh. Andreas, Verfasser des vor $1^1/_2$ Jarh. erschienenen Werkes: „Entdecktes Judenthum oder gründlicher und wahrhafter Bericht, welchergestalt die verstockte Juden die hochheilige Dreieinigkeit, Gott Vater, Sohn, Heil. Geist, erschröcklicher Weise lästern und verunehren, die heil. Mutter Christi verschmähen, das Neue Testament, die Evangelisten und Aposteln, die Christliche Religion spöttisch durchziehen und die ganze Christenheit auf das äußerste verachten und verfluchen; dabei noch viel andere bishero den Christen entweder gar nicht oder nur zum Theil bekannt gewesene Dinge und große Irrthümer der Jüdischen Religion und Theologie, wie auch viel lächerliche und kurzweilige Fabeln und ungereimte Sachen an den Tag kommen: Alles aus ihren eigenen und zwar sehr vielen mit großer Mühe und unverdrossenem Fleiß durchlesenen Büchern kräftiglich erwiesen und in Zweien Theilen verfasset". Was der Verfasser in diesem Titel seines Werkes versprochen, das hat er auch dermaßen erfüllt, daß dasselbe heutzutage noch für eine Fundgrube dieser Art von Gelehrsamkeit gelten

kann: er hat aus 196 Schriften jüdischer Gelehrter und aus 8 Schriften bekehrter Juden seine Beweisstellen ausgezogen und sein Werk verbreitet sich außer den oben erwänten Lästerungen, welche sich die Juden gegen die Dreieinigkeit, die Person Christi, die Sakramente, die Kirche, das Neue Testament, die christlichen Geistlichen ꝛc. erlauben sollen, über eine Reihe von nichtpolemischen Dogmen der Synagoge, über die jüdische Auslegung der heil. Schrift, die jüdische Zälung der übrigen Völker auf Erden, die jüdische Lehre vom Engel des Todes, von der Menschen Seelen, von dem Paradies, von der Hölle, von den guten Engeln, von den Teufeln, von dem Eid, von den 10 Stämmen, vom Wucher, von Speise und Trank, von dem Messias und den Weltereignissen zur Zeit des Messias, von der Auferstehung der Toten und vom jüngsten Gericht.

Über die Veranlassung zur Ausarbeitung dieses Werkes und über sein Schicksal wird folgendes berichtet: Geboren im J. 1654 zu Mannheim, Son eines dortigen kurfürstl.-pfälzischen Einnehmers und schon im Collegium Sapientiae durch seinen Eifer für die hebräische Sprache ausgezeichnet, ward Eisenmenger vom Kurfürsten Karl Ludwig zu einer Reise in den Orient ausersehen und ging zu weiterer Vorbereitung zuvor nach Holland und England. Der Tod des Kurfürsten 1680 vereitelte indessen die orientalische Reise und Eisenmenger kehrte nach Amsterdam zurück, wo er sein Studium der morgenländischen Sprachen fortsetzte und unter anderem den ganzen Koran zu seinem Gebrauche sich abschrieb. Hier machten die Lästerworte des damals berühmten deutschen Rabbiners David Lida gegen das Christentum, sowie der Umstand, daſs sich drei Christen beschneiden ließen, einen so widerlichen Eindruck auf ihn, daſs er beschloſs, an diese Arbeit zu geben. Er ging nach Heidelberg zurück, flüchtete bei der Einnahme der Stadt durch die Franzosen, welche sie in Brand steckten, im J. 1693 mit dem Hof nach Frankfurt a. M. und verwaltete hier das Amt eines Registrators bei der kurfürstl. Kanzlei. Nach 19 järiger Arbeit entschloſs sich Eisenmenger zur Herausgabe seines Werkes. Der Kurfürst Joh. Wilhelm billigte es und ernannte ihn im J. 1700 zum Professor der morgenländischen Sprachen in Heidelberg. Als der Druck in Frankfurt beinahe vollendet war, legten die Juden Protest ein und wuſsten nach und nach drei Verbote vom Kaiser dagegen auszuwirken. So lag außer wenigen Exemplaren die ganze Auflage des Werkes, in welches er nach Verlust von Weib und Kind den größten Teil seines Vermögens gesteckt hatte, noch unter Arrest, als Eisenmenger den 20. Dez. 1704 an einem Schlagfluſs starb. Die Juden hatten ihm kurz zuvor noch für die Auslieferung sämtlicher Exemplare 12,000 fl. geboten, er aber 30,000 fl. verlangt. Seine Erben wandten sich an König Friedrich I. von Preußen, dieser an die Kaiser Leopold und Joseph, und als dies nichts fruchtete, ließ Friedrich I. selbst auf seine Kosten im J. 1711 das Werk in Königsberg drucken, bis endlich nach beinahe 40 Jaren auch die Frankfurter Exemplare freigegeben wurden.

Daſs die Juden die Unterdrückung dieses Buches wünschen muſsten und selbst die kaiserliche Regierung dazu sich geneigt fülen konnte, wird jeder, der den Inhalt des Buches und die damaligen öffentlichen Verhältnisse kennt und zusammenhält, nur begreiflich finden. Denn wenn der Verf. auch noch so warhaftig zu Werk gehen wollte: die Art, in welcher er einzelne Stellen jüdischer Schriften aus dem Zusammenhang herausreißt, auslegt und zusammenstellt, trägt sichtbar genug das Gepräge des Fanatismus und empfiehlt dem Unparteiischen Vorsicht, wärend sie die parteiische Menge der damaligen christlichen Leser aufstacheln muſste; selbst die Gegenüberstellung solcher Aussprüche jüdischer Gelehrten, worin sie die groben Vorwürfe des christlichen Pöbels gegen die Juden mit Abscheu leugnen und zurückweisen, konnte unter der Menge anderer jene Vorwürfe halb bestätigender Citate wenig helfen. Übrigens wäre es ebenso ungerecht, die Warhaftigkeit dessen, was Eisenmenger als Judentum entdeckt haben wollte, nach dem heutigen Zustand der Synagoge und unserer jüdischen Bevölkerung messen zu wollen; der Fanatismus, welcher im Mittelalter und bis ins 18. Jarh. durch die öffentliche Stellung der Juden nur unterhalten werden konnte und im völligen Gegensatz gegen Eisenmengers Vorschläge im letzten Kapitel seines Werkes gerade

durch Humanität gegen die verfolgte und verbitterte Bevölkerung gebrochen wurde, hatte auch auf seiten der Juden Früchte erzeugt, welche dem, der unter einer jüdischen Bevölkerung lebt, heutzutage ebenso unbegreiflich scheinen möchten als die Greuel der Judenverfolgungen, deren unsere christlichen Völker einst fähig waren. Eisenmengers lexicon orientale harmonicum kam nie zum Druck, wol aber im J. 1694 seine mit Leusden besorgte unpunktirte hebr. Bibel. Vgl. Allgem. deutsche Biographie 5, 772. **Pf. Pressel.**

Ekkehard. Diesen Namen haben mehrere schriftstellerische Mönche des Mittelalters gefürt. Man kennt einen Chronisten Ekkehard von Aura, über welchen Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen IV, § 25 handelt. Hier soll von fünf dem Kloster St. Gallen angehörigen Mönchen dieses Namens die Rede sein. Als gegen die Mitte des zehnten Jarhunderts die klassischen Studien einen Aufschwung erfuren, lebte Ekkehard der Erste in St. Gallen. Er war da erzogen worden, war als Mönch eingetreten, zum Vorsteher der Klosterschule und zuletzt zum Dekan des Klosters emporgestiegen. Er leistete der Abtei vortreffliche Dienste und machte in ihr die weitberühmte Gelehrsamkeit heimisch. Er dichtete geistliche Lieder und verfaßte das lateinische Gedicht, welches das Leben und die Heldentaten Walthers von Aquitanien beschreibt. Die neueste Ausgabe ist von R. Peiper (Berlin 1873). Viele nehmen an, dass Ekkehard den Stoff schon deutsch bearbeitet vorfand und dass er denselben nur latinisirte und umgestaltete. Dass er sich aber schon damit ein großes Verdienst um die deutsche Sage und einen wichtigen Platz in der Geschichte der deutschen Litteratur erworben hat, das legt Gervinus dar in seiner Geschichte der poetischen National-Litteratur der Deutschen (3. Aufl., 1. Thl., S. 98 ff.). Er starb im J. 973. — Ekkehard der Zweite mit dem Beinamen Palatinus, war ein Neffe des ersten, kam durch denselben sehr früh in das Kloster St. Gallen und erhielt hier eine gründliche Bildung. Er zeichnete sich durch Gelehrsamkeit und Beredtsamkeit aus, wurde über die äußere und innere Klosterschule gesetzt und verwaltete sein Amt mit Strenge und mit Ruhm. Aber sein Ruhm war Ursache, dass man ihn dem Kloster entfremdete. Die Herzogin Hedwig von Schwaben, Enkelin des Königs Heinrich I. von Deutschland und Tochter des Herzogs Heinrich I. von Bayern, wusste es durchzusetzen, dass ihn der Abt von St. Gallen auf ihr Schloss Hohentwiel entließ. Hier studirte Ekkehard mit der gelehrten Herzogin griechische und lateinische Autoren. Es ging ihm gut, er erhielt für sich und sein Kloster Geschenke von seiner Gönnerin, wurde aber zuweilen von der eigenwilligen Frau auch hart behandelt. Eine weitere Beförderung fürte ihn an den kaiserlichen Hof. Er wurde einer der vielen Kapläne, unterrichtete Otto II. und erfreute sich der Gunst der Kaiserin Adelheid. Seine letzte und höchste Würde war die eines Dompropstes von Mainz, in welcher er am 23. April des Jares 990 starb. Durch einen mit Recht beliebten Roman Scheffels ist er unseren Zeitgenossen nahe gebracht worden. — Ekkehard der Dritte ein Vetter des zweiten, mag mit demselben nach St. Gallen gekommen und daselbst erzogen worden sein. Auch er brachte es zu dem Rufe einer großen Gelehrsamkeit und folgte seinem Vetter nach Hohentwiel, wo er den Unterricht derer leitete, welche als junge Kleriker am Hofe der Herzogin versammelt waren. Später ging er nach St. Gallen zurück und starb dort als Dekan warscheinlich am Anfang des 11. Jarhunderts. — Ekkehard der Vierte, auch Ekkehardus junior genannt, ist nach seiner Herkunft ebensowenig bekannt, als die anderen Träger seines Namens, wird aber wol, wie sie, edlen Geschlechtes gewesen sein, sonst hätte keiner von ihnen in die reiche Abtei eintreten können. Er war um 980 geboren, hatte in St. Gallen den hochberühmten Notker Labeo zum Lehrer und wurde bald des Lateinischen, Griechischen, Deutschen, der Mathematik, der Astronomie und der Musik in hohem Grade mächtig. Wegen seiner großen Gelehrsamkeit berief ihn 1022 Aribo, Erzbischof von Mainz, zu sich und übertrug ihm die Leitung seiner Kathedralschule. Um 1034 kehrte er nach St. Gallen zurück. Seine schriftstellerische Tätigkeit bezog sich zum teil auf Verbesserung und Fortsetzung früherer Werke, welche in St. Gallen entstanden waren, oder dieses Kloster zum Gegenstand hatten. Wenn ihm nämlich der Anonymus von

Melk (c. 70) die Gesta Waltharii zuschreibt, so kann nur gemeint sein, dass er die Arbeit Ekkehards des Ersten zu verbessern suchte. Sehr dankenswert ist es, dass er es unternahm, eine Chronik des Klosters St. Gallen, welche ein Mönch Namens Ratpertus angefangen und bis 883 gefürt hatte, fortzusetzen. Es sind dies die Casus Monasterii Sancti Galli (Monum. Germ. hist. script. T. II, p. 74 bis 163). Was wir von den drei ersten Ekkeharden wissen, stammt auch aus diesem Buche des vierten Ekkehards. Geistliche Gedichte stellte er in einem Liber benedictionum zusammen. Ein anderes Gedicht de ornatu dictionis schickte er seinem Bruder Immo, welcher Abt von St. Gregorien im Elsass war. Endlich hat er eine Lebensbeschreibung des heil. Gallus, welche der erwänte Ratpertus in deutschen Versen aufgesetzt hatte, in das Lateinische übersetzt. Er starb etwa im Jare 1060. — Ekkehard der Fünfte, auch minimus genannt, lebte am Ende des 11. und am Anfang des 12. Jarhunderts als Mönch in St. Gallen und schrieb eine ziemlich wertlose Vita Sancti Notkeri. — Vgl. Meyer von Knonau: Die Ekkeharte von St. Gallen (Basel 1876) und die betreffenden Artikel in der Allg. deutschen Biographie V, 790—793. **Albrecht Vogel.**

Elam, עֵילָם, in der Alex. Ἐλαμ, in den assyr. Inschriften Ilam (gewönlich durch die Femininendung in Ilamti verlängert), wird in 1 Mos. 10, 22 als der Erstgeborne Sems aufgefürt. Nach Analogie des sonst, z. B. in Beziehung auf Sidon in 1. Mos. 10, 15 vom Verf. der Völkertafel beobachteten Verfarens wird Elam durch diese Stellung als derjenige semitische Stamm bezeichnet, der zuerst zu Macht und Ansehen gelangte; über die Richtung dagegen, welche die Ausbreitung der Semiten nahm, und über den Ausgangspunkt derselben wird dadurch nichts angedeutet. Auch folgt daraus nicht sicher, dass die Elamiter für ausschließlich oder auch nur vorwiegend semitisch zu halten sind; vgl. z. B. die edomitische Herleitung Amaleks. Wie die Semiten in Babylon trafen auch die in Elam aller Warscheinlichkeit nach mit einer älteren Bevölkerung zusammen, deren Zusammenhänge noch durchaus dunkel sind; wärend aber die in Babel stark genug waren, sich die alte Bevölkerung zu assimiliren, oder sie gar aufzuzehren, nachdem sie ihr die Grundlagen der Gesittung und Kultur, unter anderem auch das System der Keilschrift entlehnt hatten, wenn sie dann auch wider durch den Kuschiten Nimrod besonders in Beziehung auf ihre Statenbildung hamitisch gefärbt wurden, vgl. 1 Mos. 10, 10, — vermochten die elamitischen Semiten nicht, die Urbewoner zu absorbiren. Die alte Sprache erhielt sich in ihren wesentlichen Teilen, die semitischen Elemente verschmolzen mehr oder weniger mit der alten Bevölkerung (so M. Duncker, Gesch. des Alterth.'s, 4. Aufl. I, S. 194 f.), oder neben dem vorwiegend semitischen Stamm erhielten sich und überwogen andere, in denen das ältere Element hervorstach, Kissier (Kossäer), Uxier, Paretaken, Marder u. s. w. Auf diese Vorstellung fürt die auf den Backsteinen und Ziegeln Susas gebrauchte und ebenso in den Inschriften der persischen Könige neben der persischen und babylonisch-assyrischen angewandte, vermutlich susianisch-elamitische Sprache, welche, soweit sie entziffert ist, in ihrem überwiegenden Bestandteile nach Rawlinson, Norris und Mordtmann (vgl. Z.D.M.G. 1870, S. 776) den türkisch-tatarischen Sprachen nahegestanden zu haben scheint. Bei der Nachbarschaft der Meder und Perser haben sich vielleicht auch (etwa bei den Uxiern) arische Elemente eingemischt. Indes traten letztere jedenfalls sehr zurück (vgl. M. v. Niebuhr, Gesch. Assurs S. 406); nichts spricht dafür, dass, wie Josephus (Arch. 1, 6, 4) behauptet, die Elamiter im wesentlichen Arier und Stammväter der Perser gewesen sind, oder dass sie, wie Ges., Hengstenb., Win., Knob. u. Rödiger (Ersch u. Grub.) wollen, die Perser zuweilen mitumfassen. In Jes. 11, 11 und besonders 21, 2, wo man, auf die nachherige Geschichte sehend, statt der Elamiter die Perser erwarten möchte, haben die Propheten allerdings das Bedürfnis gehabt, über die Assyrer und Chaldäer hinaus noch andere Völker in betracht zu ziehen, aber die Elamiter haben sie nicht wegen eines engeren Verhältnisses zu den Persern genannt, sondern weil sie als Repräsentanten von entfernteren oder später hervortretenden Völkerschaften nur noch erst diese zu erwänen vermochten. Dass der

Name Elam aus Airjama (Arierland) umgebildet und demnach für indogermanisch zu halten sei (Müller im Journ. Asiat. 1839, II, S. 298), ist eine unbegründete Annahme. Er dürfte semitisch sein und Hochland bedeuten. Die Urbewoner Babylons haben dafür Numakti, was dasselbe besagt, gebraucht, vgl. Schrader in Riehms B. H.-W. Übrigens würde er, selbst wenn er wirklich arisch, für die arische Abkunft ebensowenig beweisen, wie er, wenn er semitisch, die semitische sicherstellt. Es läßt sich nämlich nicht beweisen, dass ihn die betreffenden Stämme, die vielleicht nur Spezialnamen fürten, selbst aufbrachten. Wenn seine Bedeutung wirklich die von Hochland ist, so scheinen ihn zuerst die Semiten im Tieflande, besonders die Babylonier, angewandt zu haben. Die Perser haben dafür, von den Uxiern ausgehend, Uwaǵa, wovon Chusistan, gesagt. —

Die Griechen und Römer weichen in ihren geographischen Angaben über die Elamiter oder Elymäer von einander ab. Wärend sie Herodot unter die Kissier mitzubefassen scheint, da er sie selbst gar nicht besonders erwänt, unterscheidet sie Strabo 16, 1, 17 zwar, aber so, dass er auch Susiana als ein besonderes Gebiet behandelt, obwol doch Susa, die alte, schon der vorgeschichtlichen Zeit angehörende, und auf Memnon, den Son der Morgenröte, zurückgefürte Lilienstadt (Strabo 15, 2, 3, vgl. Herod. 7, 151; 5, 34; Älian, nat. anim. 13, 18), wie aus den folgenden geschichtlichen Andeutungen erhellt, mit denen Dan. 8, 2 zu vergleichen ist, schon frühzeitig elamitische Hauptstadt war. Strabo versteht unter Elymais nur das nördlich von Susiana gelegene Gebirgsland. Plinius dagegen bezeichnet die Küste südlich vom Tigris bis zur persischen Grenze als solches, und Ptolemäus begreift darunter ebenfalls vor allem einen Landstrich am Meere. Man hat sich diese Abweichungen aber nicht mit M. v. Niebuhr (l. c. S. 382 ff., besonders S. 406 f.) daraus zu erklären, dass sich, als das flache Land immermehr dem Lande Sinear assimilirt wurde, und noch mehr, als Susa an die Perser kam, der Name in die Berge zurückzog, — dagegen spricht die Art, wie derselbe in Dan. 8, 2 und besonders von Plinius und Ptolemäus gebraucht wird, — sondern aus dem Umstande, dass er bald in einem weiteren, bald auch wider, wenn die nur äußerlich zugehörenden Stämme als besondere angesehen wurden, in einem engeren Sinne stehen konnte. Wie schon die Zusammenstellung Elams mit Assur und Arphachsad in 1 Mos. 10, 22, mit Sinear in 1 Mos. 14, 1 und wider auch mit Madai in Jes. 21, 2, dann die geschichtlichen Beziehungen andeuten, waren die Elamiter jedenfalls den Chaldäern, Assyrern und Medern benachbart, und für ihr Land ist dasjenige zu halten, das sich im Süden Assurs von dem unteren Lauf des Tigris, weiterhin von dem nördlichsten Ende des persischen Meerbusens aus um den Pasitigris (jetzt Kurân), Ulai oder Choaspes (Kerra oder Kerkha) und Coprates (Dizful) herum zu der Kette des Zagros oder zu den südöstlich davon auslaufenden Gebirgen erhebt, das heutige Luristan, Chusistan und Arabistan, woran sich Medien nordöstlich, Persien südlich und südöstlich anschloss. Dies Land zwischen Meer und Gebirgen außerordentlich günstig gelegen, ist bei seiner reichen Bewässerung äußerst fruchtbar und großartig schön, wenn es auch in den Ebenen unter drückender Hitze leidet; es trug nach den Berichten der Griechen zwei bis dreihundertfältige Frucht; vgl. Loftus, Travels and Researches in Chaldaea and Susiana, wo es p. 343 heißt: „It is difficult to conceive a more imposing site than Susa, — — surrounded by rich pastures and golden seas of corn, and backed by the distant snow-clad mountains. Neither Babylon nor Persepolis could compare with Susa in position".

Die Elamiter werden in der Zeit der Propheten, vgl. Jes. 22, 6 und Jer. 49, 35, ebenso wie die Meder und andere Nachbarstämme als ein kriegerisches, starkes Volk, besonders als geschickte Bogenschützen erwänt. Ihr geschichtliches Leben ist aber viel früher erwacht; ihre Macht hat sich sogar eher als die der alten Babylonier entwickelt. Auf Backsteinen, die bei dem babylonischen Ruinenort Mugheir gefunden sind, redet ein uralter babylonischer König Kudur-Mabuk zu uns, der seinem Namen nach eigentlich ein Elamiter-König gewesen zu sein scheint, der also schon für seine Zeit auf eine Oberherrschaft Elams über Babel schließen läßt, der sich aber zugleich auch als Herrn des Westlandes, d. i. Canaans, bezeichnet. In

den assyrischen Inschriften ferner ist von einem elamitischen König Kudur-Nakhunti (nach Schrader, die Keilinschr. S. 47 f. Kudur-Nanhundi) die Rede, der 27 Sossen und 15 Jare, d. i. 1635 Jare (die Sosse = 60 Jare) vor der Eroberung Susas durch Sardanapal (a. 658, nach Duncker a. 645 v. Chr.), also a. 2293 v. Chr. die Hand an die Tempel von Accad in Babylonien legte und daraus das Bild der Göttin Nana (welcher Name jedoch zweifelhaft ist) wegfürte, vgl. Oppert, Stud. und Krit. 1871, S. 510, und Duncker l. c. I, S. 190. Nach 1 Mos. 14, 1. 2 fürte der Elamiter Kedarlaomer, dessen Name aus Kudur und Lagamar, dem Namen einer elamitischen, in den assyrischen Inschriften erwänten Gottheit, zusammengesetzt zu sein scheint (Schrader l. c. S. 48), als Oberanfürer des Königs von Sinear oder Babylonien und mehrerer anderer Könige einen Kriegszug nach den Gegenden östlich und südlich vom Jordan aus. Soweit aber hätte derselbe wol nicht vorzudringen wagen dürfen, wenn er nicht auch über die dazwischenliegenden Länder, besonders über Syrien seine Herrschaft ausgedehnt gehabt hätte. Weiterhin traten die Elamiter gegen die mächtig aufstrebenden Babylonier zurück, erhielten sich aber ihre Unabhängigkeit, und als die Assyrer Babel unterworfen hatten, waren nach den inschriftlichen Nachrichten zu widerholtenmalen sie es, die den Babyloniern bei ihren Befreiungsversuchen gegen die Assyrer kräftigen Beistand leisteten. Besonders unterstützten sie unter einem späteren Kudur-Nanhundi den Merodach-Baladan bei seinem Aufstande gegen Sanherib, und unter Halludus noch Baladans Son Nabu-sum-iskum gegen denselben Assyrer-König; vgl. Duncker l. c. II, S. 273ff.; Sanherib will in diesem Kriege 34 große Städte Elams erobert haben; aber die Hauptstadt (der einen Provinz), Madaktu habe er nicht einnehmen können, der Regen des Himmels und der Schnee hätten ihn in den Bergen aufgehalten, so dass er nach Ninive habe zurückkehren müssen, vgl. Menant, Les Achéménides p. 232. Jesaia nennt daher die Elamiter (und Kiräer) in c. 22, 6 unter den Belagerern Jerusalems wol nicht als Bundesgenossen der Assyrer, — dann müsste er doch vor allem auch die Assyrer selbst erwänen, sondern wie bei der andern Erwänung Elams in c. 11, 11 scheint er auch hier den Gedanken ausdrücken zu wollen, dass außer und nach den zunächst gefardrohenden Assyrern, denen ihr Unternehmen gegen Jerusalem nicht ganz gelingen sollte, noch andere, entferntere Mächte als Jehovahs Strafwerkzeuge dienen würden. Nach Esr. 4, 9 verpflanzte Sanheribs Nachfolger, Asserhaddon, außer Leuten aus Persien, Erech und Babel, auch solche aus Susa und Elam nach Samarien; vielleicht hatte er sie aus den von seinem Vater eroberten Städten entnommen oder auch bei seinem Kriege gegen Nabuzir, einen anderen Son des Merodach Baladan, der wider „sein Vertrauen auf den König von Elam gesetzt“ (Schrader, l. c. S. 227), aus einem anderen Gebiet weggefürt. Aber eine völlige Unterwerfung gelang erst dem letzten Assyrerkönig, dem Assurbanipal VI. (Sardanapal), der das jetzt in sich selbst uneinige Volk zuerst unter verschiedene, um die Herrschaft kämpfende Fürsten stellte und es dann, als auch diese wider mit den empörerischen Babyloniern gegen ihn gemeinsame Sache machten, völlig niederschlug. Er nahm 14 Städte ein, ja eroberte a. 658 (nach Duncker a. 645) Susa, „die große Stadt, den Sitz ihrer Götter“ selbst, fürte die Götterbilder Susas, 35 Statuen der Könige von Elam aus Susa, Madaktu und Huradi nach Assyrien, brachte das Bild der Göttin Nana, das Kudur-Nakhunti einst aus Erech geraubt hatte, dorthin zurück und verpflanzte die Bewoner Elams nach anderen Gegenden, sie über sein Reich verteilend, vgl. Smith, Assurbanipal p. 213. 237. 241. 243. 304, und Schrad. l. c. S. 48. „Der assyrische Bericht über das Ende des Reichs und die Einnahme der Hauptstndt zeigt, dass Zustand, Art und Leben der Hauptstadt der Elamiter von denen Babels und Ninives nicht weit verschieden gewesen sein können. Eine Abbildung der Stadt (in dem Palaste Assurbanipals aufgefunden) zeigt sie uns zwischen den beiden Flüssen (Schapur und Dizful) in länglicher Gestalt, von hoher Mauer mit zalreichen Türmen umgeben. Außerhalb der Ringmauer zwischen dieser und den Flüssen sieht man Palmen und einzelne Wonhäuser“, Dunck. I, S. 192 nach Ménant, Les Achéménides p. 136.

Da die Meder und Chaldäer nach dem Sturze Sardanapals das assyrische

Reich nach Herod. I, 102 und 106 in der Weise teilten, dass der Tigris zwischen ihnen die Grenze bildete, so scheint wenigstens das Hauptgebiet Elams, namentlich Susiana den ersteren zugefallen zu sein. Warscheinlich aber hatten die Elamiter mit den Medern, mit denen sie fortan öfter zusammengenannt werden, in dem Kriege gegen die Assyrer gemeinsame Sache gemacht und erfreuten sich nunmehr wider einer größeren Unabhängigkeit. Jeremia zält in 25, 25 (im 4. Jare Jojakims, a. 605) neben den Königen vieler anderer Völker auch diejenigen der Elamiter (und Meder) als Objekt des nahenden, göttlichen Gerichts auf, und in c. 49, 34—39, im Anfange der Regierung Zedekias, a. 597, widerholt er seine Weissagung gegen sie, nachdem sie vielleicht als Bundesgenossen oder im Sold der Chaldäer bei der ersten Eroberung Jerusalems hervorstechend mitgewirkt hatten, wie Ewald und Graf zu der St., freilich one weiteren Anhalt, vermuten. Ob sich Jeremias Wort an ihnen schon durch Nebukadnezar, auf den keineswegs hingewiesen ist, erfüllte, wie die Älteren und noch Hengstenberg (Beitr. I, S. 42 f.), auch M. v. Niebuhr (l. c. S. 211 ff.) zu Gunsten von Dan. 8, 2. 27 annehmen, ist ungewiss, vgl. Hävern u. Keil zu Dan. 8, 2. Allerdings zält Ezechiel kaum 12 Jare später, in der letzten Zeit Zedekias, in seinem Grabgesange auf Egypten in 32, 17 ff. zwischen den Assyrern einerseits, Meschech und Tubal andererseits, auch die Elamiter als schwerterschlagen und mit Schmach in das Totenreich hinabgestoßen, auf, vgl. V. 24. 25. Aber wenn sie damals auch wirklich schwer mitgenommen waren, so müssen sie sich doch bald wider erholt haben. In der Zeit des Exils richtete sich der Blick der Propheten, wenn sie das Gericht über Babel weissagten, wie auf die Meder auch auf sie als Werkzeuge desselben, vgl. Jes. 21, 2; Jer. 51, 6 ff. Erst die Perserkönige unterwarfen sie sich, wie die Behistan-Inschrift des Darius ausdrücklich bezeugt, vollständiger und dauernder und machten nun ihre Stadt Susa sogar zu ihrer Winterresidenz. Darius und seine Nachfolger erbauten darin ihre überaus stattlichen Paläste, vgl. Xenoph. Cyrop. 8, 6, 22; Anab. 3, 5, 15; Älian, de nat. anim. 1, 59; Plin. hist. nat. 6, 27, gründeten die Stadt aber nicht überhaupt erst, wie mehrere irrtümlicher Weise annahmen, wogegen schon Brissonius de regio Pers. princ. p. 88 ff. Später kam Elam an das macedonisch-syrische (seleucidische) und noch weiterhin an das Parther-Reich. Von Antiochus Epiphanes heißt es in 1 Makk. 6, 1, dass er einen Tempel in der Stadt Elymais habe plündern wollen; aber wenn auch der Ausdruck *πόλις* hier nicht auf einen Übersetzungsfehler zurückgefürt werden kann, da nach dem Übrigen nicht von einer Landschaft, מְדִינָה, sondern von einer Stadt die Rede ist, so ist doch eine Stadt Elymais um dieser St. willen nicht anzunehmen. In 2 Makk. 9, 2 ist dafür Persepolis gesetzt. Das Faktum selbst wird durch Polybius bestätigt 31, 11. Übrigens soll auch schon Antiochus der Gr. einen Tempel in Elymais zu plündern versucht haben, nach Strabo, Justin u. Diodor. In der Zeit der Römer machten sich die Elamiter als Horden bekannt, die auch nördlich von Großmedien, ja bis zum kaspischen Meere hausten, Strabo 11, 15. 16; Plut. Pomp. c. 36; Justin 36, 1; Polyb. 5, 44; Ptolem. 6, 2, 6; Tacit., annal. 6, 44. Mit den Elamitern in Ap.Gesch. 2, 9 sind Juden oder Judengenossen aus Elam gemeint. **Fr. W. Schultz.**

Elath, אֵילַת, 5 Mos. 2. 8; 2 Kön. 14, 22; 16, 6, in der Alex. *Αἰλάθ*, in der Vulg. Elath, bei Procop. bell. Pers. I, 19 *Ἀϊλάς*, nach der Form von אֲחֻזַּת 1 Mos. 26, 26 und זַ֫לַּית gebildet, ein Sing. mit kollektiver Bedeutung: Terebinthenort oder, wenn für אֵילָה eine etwas allgemeinere Bedeutung statuirt wird, Ort starker großer Bäume, pluralisch אֵילוֹת 1 Kön. 9, 26; 2 Kön. 16, 6. Der Form אֵלָה, die sich in 1 Mos. 36, 41 (warscheinlich für denselben Ort) findet, entspricht bei Hieronymus im Onom. und bei arabischen Schriftstellern Aila; den im Hebräischen, resp. Chaldäischen nur appellativ üblichen Formen אֵלוֹן, אִילָן korrespondirt das in der Alex. nebenher vorkommende *Αἰλών*, und bei Jos. Arch. 8, 6, 4 *Αἰλανὴ*, bei Strabo 16, 4, 4 *Αἴλανα*, bei Plin. hist. n. 5, 12; 6, 32 Aelana, bei Griechen und Römern *Ἔλανα*. — Die

Stadt dieses Namens lag, wie aus ihren Erwänungen im Alten Test. zweifellos hervorgeht, am nördlichen Ende des Golfes von Akabah, der östlichen Zunge des arabischen Meerb.'s, welche nach ihr älanitischer Golf hieß, am Anfange der von hier aus nordnordöstlich streichenden Arabah. Die Gegend ist im allgemeinen wüste und von Menschen heutzutage ziemlich verlassen. Das etwa eine deutsche Meile breite, wenig oder gar nicht ansteigende Tal der Arabah ist, soweit das Auge reicht, voll Treibsand. Die Berge sind auf beiden Seiten hoch, die westlichen 15—1800, die östlichen, welche malerischer sind, 2000—2500 Fuß. Die Gießbäche, welche in der Regenzeit von den Höhen herabfallen, fließen von Nordwesten her in's Meer, werden aber gewönlich vom Sande eingesogen. Nach Westen hin scheint der Boden daher feucht und sumpfig; er ist jedoch beinahe one Pflanzenwuchs; die Umgegend scheint zwar, von ferne gesehen, mit einer üppigen Vegetation versehen zu sein, trägt aber nur Strauchwerk, besonders Ghurkud. Daſs es hier aber nicht immer so einsam war, wie jetzt, beweisen ausgedehnte Schutthaufen an der Stelle, wo sich das Ostufer ganz nach Süden wendet; bei dem engen Verhältnis zwischen Elath und Akabah, wie es sich durch die Namen des letzteren „Akabath-Aila“ und „Häle“ verrät, hat man alle Ursache, dieselben für die Reste des alten Aila zu halten. Östlich davon, jenseits eines Wasserbettes, das von der östlichen Bergreihe herabkommt, finden sich die Ruinen von einem arabischen Dorf, nackte Mauern von Stein, die vor Alters warscheinlich flache Dächer von Palmblättern hatten. Südlich, nicht weit davon entfernt, einige Hundert Schritte vom Meere, ist zum Schutze der Mecca-Pilger die Feste Akabah, die jetzt von Ägypten aus mit etwa 40 Mann besetzt wird, erbaut. Der niedrige Küstenstrich neben dem blau-glänzenden Golf wird von einem 1/2 Stunde breiten, nach dem östlichen Gebirgszuge aufsteigenden Kiesabhang gebildet, der von schönen Muscheln bedeckt ist. Auf ihm gedeiht ein großer Dattel-Palmenhain, der sich von den Ruinen des arabischen Dorfes ab um die Feste herum noch eine gute Strecke nach Süden zu ausdehnt. Schon die arabischen Schriftsteller erwänen denselben, und fast könnte man meinen, daſs er es ist, der den Namen Elath veranlaſst hatte. Wenn freilich Salomo nach 1 Kön. 9, 26 bei Ezjongeber, das ausdrücklich als bei Elath gelegen bezeichnet wird, Schiffe baute, so muſs es hier früher auch noch andere Bäume gegeben haben. Indes ist an der Parallelstelle, 2 Chron. 8, 17, vom Schiffsbau keine Rede; vielmehr schickt hier der König Hiram die Schiffe dorthin. De Laborde (commentaire géographique sur l'Exode etc. p. 124) erwänt auf der Westküste des Golfes, dem Kusr el-Bedawy gegenüber, wo er das Assium des Makrizi, das alttestamentliche Ezjongeber sucht, außer Palmen auch Akazien. Robinson aber hat hier nur die thebanische (oberägyptische) Palme gefunden (I, S. 266). Gerade hinter der Feste erhebt sich der Dschebel el-Ashhab; 1/2 Stunde weiter südlich aber finden sich die Trümmer des wol ebenfalls zum Schutz der Pilgerkarawanen erbauten, jetzt nur von Beduinen bewonten Forts, Kusr el-Bedawy. Die Amrân-Araber übrigens, von denen mehrere Familien bis dicht an die Feste heran wonen, haben auf diesem Teil der Küste, auf dem die Hügel viel niedriger werden, wärend weiterhin das Randgebirge Arabiens bis zu 6000 F. hoch bis an das Meer herantritt, ihre steinernen, langen, aber niedrigen und rohen, bloß mit Palmblätterstielen bedeckten Hütten aufgebaut. — So lange der Handel Ägyptens, Arabiens, Persiens und Indiens seine Hauptrichtung noch nicht nach Westen, nach Europa, sondern nach Palästina, Syrien und den andern asiatischen Ländern hatte, war es nur natürlich, daſs er seinen Hauptstapelplatz noch nicht westlich in Suez, sondern auf dem Nordende dieser Küste der östlichen Meereszunge fand. Fehlt es doch auch nicht an Verbindungswegen, die von hier aus in das Land hinein füren. Von Westen her mündet unmittelbar an der Nordspitze des älanitischen Golfes noch heute die Hadsch-Straße, d. i. der Pilgerweg von Kairo, in die Arabah ein; von Norden her kommt die Karawanenstraße von Khalil (Hebron), Beerseba, Elusa und Eboda. Östlich fürt nicht fern von Akabah das Waddi el-Ithm um das Seirgebirge herum nach der damaszenischen Hadsch-Straße, die sich früher bei Elath mit der ägyptischen vereinigte. Die Arabah selbst vermittelte die Verbindung mit Petra, der edomitischen

Hauptstadt und mit den Wegen, die von dort nach dem Südende des toten Meeres oder etwas westlicher nach Gaza und Hebron fürten. — So erklärt es sich hinlänglich, daſs Elath schon frühzeitig und oft im Alten Testament Erwänung findet. One Zweifel ist es schon mit אֵיל פָּארָן, „welches an der Wüste", dem südlichsten Punkt, bis zu dem sich der Zug Kedarlaomers erstreckte, in 1 Mos. 14, 6 gemeint. Bei dem Zuge der Kinder Israel durch die Wüste wurde es von ihnen mehrfach berürt, vgl. 4 Mos. 33, 36, wo freilich nur Ezjongeber genannt ist, und 5 Mos. 2, 8, wo es vor Ezjongeber erwänt wird. Nachdem David die Edomiter, denen es nach 1 Mos. 36, 41 früher gehört hatte, unterworfen, 2 Sam. 8, 14, finden wir es in israelitischem Besitz. Salomo machte nach 1 Kön. 9, 26 und 2 Chron. 8, 17 Ezjongeber bei Elath zu seinem Hafen. Ersteres scheint damals am wichtigsten gewesen zu sein; bei Josaphats änlichem Unternehmen wird es sogar allein hervorgehoben, 1 Kön. 22, 49; 2 Chron. 20, 36. Als sich aber unter Joram die Edomiter wider frei machten, 2 Kön. 8, 20 ff., ging auch diese Küstengegend verloren, — und troß seiner Anstrengungen gegen Edom, 2 Kön. 14, 7; 2 Chr. 25, 11, gelang es noch nicht dem Amazia, sondern erst dem Usia, dieselbe widerzugewinnen. Durch letzteren scheint nun Elath, das er, wie es ausdrücklich heißt, (aus-)baute, in den Vordergrund getreten zu sein, 2 Kön. 14, 22. Aber schon in Ahas Zeit nahm es der Syrerkönig Rezin Juda wider weg, 2 Kön. 16, 6, vgl. den Art. Ahas. — In der Zeit der Römer, wo es zu dem dritten Palästina (Idumäa) gerechnet und mit einer starken Besatzung (der 10. Legion) versehen wurde, wurde es schon frühe der Sitz eines christlichen Bischofs; bei den verschiedenen Konzilien (320—536) finden sich die Namen von vier dortigen Bischöfen. Den Handel nach Indien betrieb die Stadt noch in Hieronymus' und Theodorets Zeit; damals gab es auch wider Juden daselbst; vgl. die Nachrichten der griechischen und lateinischen Schriftsteller über die Stadt in Relands Palästina p. 215—230 und p. 554 ff. Mit den übrigen christlichen Gemeinden des peträischen Arabiens zugleich ergab sich auch Johannes, das christliche Haupt von Aila a. 630 an Muhammed, welcher dem Orte einen Freibrief und seinen Mantel schenkte. Der König Balduin I. eroberte die kleine, damals verlassene Stadt a. 1116, aber schon a. 1167 kam sie an die Muhammedaner (unter Saladin) zurück, und der Versuch des künen Reinhold von Chatillon um 1182, mit einer kleinen Schar, die ihm von Antiochien aus tief in die feindlichen Länder hinein folgte, sie widerzugewinnen, um von ihr aus auch Medina und Mecca auszuplündern, gelang nur ganz vorübergehend. Hassan-Eddin-Lulu, ein Emir Saladins, eroberte sie samt dem an der Westküste schräg gegenüberliegenden Inselchen Dschesirat Pfaraun zurück und rieb die kleine Schar, ehe sie noch nach Meddina gelangt war, fast völlig auf. Zu Abulfedas Zeit, c. 1300, war sie ganz verlassen; statt ihrer war aber eine Feste errichtet, nach der schon damals von Ägypten aus ein Gouverneur und eine Besatzung zum Schutze der Mecca-Pilger geschickt wurde. Wegen des langen und beschwerlichen Abhanges, über den die Hadsch-Straße von dem westlichen Berge herunterfürt und der schon bei den Geographen des Mittelalters Akabat-Aila heißt, wurde dieselbe kurzweg Akabah, steiler Abfall, genannt, obwol sie die dortigen Beduinen auch noch in neuerer Zeit nach Niebuhr, Beschr. Arab.'s, S. 400, Rosenm., bibl. Alterthumsk. III, S. 88, „Häle", nach Rüppell, S. 248 ff. „Gelenä" nennen. Sie bildet ein längliches Viereck und ist von einer hohen und dicken, aus Quadern errichteten Mauer, die an jeder Ecke einen Turm oder eine Bastion hat, umgeben. — Vgl. Burckhardt, Reisen in Syrien u. s. w., Weimar 1823. 24; De Laborde, Voyage de l'Arabie Pétrée, Paris 1830—34, mit einer prachtvollen Ansicht von Akabah, von demselben Verf. auch Commentaire géogr. sur l'Exode et les Nombres, 1841, mit Karten; Rüppell, Reisen in Nubien, Kordofan und dem petr. Arab., Frankf. a. M. 1829, S. 248 ff.; Tuch in Z.D.M.G. I; Robinson, Paläst. I, S. 267 ff. **Fr. W. Schultz.**

Eleutherus, ein Grieche von Geburt, eine zeitlang Diakon von Anicet, wurde ungefär 177 auf den römischen Bischofsstul erhoben, auf dem er bis gegen das Jar 193 saß. Aus seiner Regierung werden uns zwei Umstände erwänt. Die Kirchen von Lyon und Vienne schickten den Presbyter Irenäus, den nachmaligen

Bischof, an Eleutherus; er war Überbringer der Märtyreratten aus der Verfolgung, die jene Kirchen soeben getroffen und verherrlicht hatte. Euseb., Kirchengeschichte V, 4. Sodann berichtet eine auch von Beda in seiner Kirchengesch. Lib. III, c. 25 aufgenommene kirchliche Sage, der britannische König Lucius habe an Eleutherus geschrieben, ihm seine Bereitwilligkeit zur Annahme des christlichen Glaubens bezeugt und sich von ihm Lehrer desselben ausgebeten, welche Bitte der Bischof Eleutherus erfüllt habe. Es erklärt sich die Entstehung dieser Sage sehr leicht aus dem Bestreben, die römisch-katholische Form des Christentums als die ursprüngliche in Großbritannien darzustellen, welches Bestreben gleicherweise die römischen Bischöfe wie die römisch-katholischen Geistlichen Großbritanniens beseelte; daher die Sage nicht nur bei Beda und anderen englischen Schriftstellern von römisch-katholischer Richtung, sondern auch im liber Pontificalis Eingang fand: es sollte so der Sieg über die altkatholische Form des Christentums beschleunigt werden. Darin zeigt sich aber auch die Unhaltbarkeit der Sage; denn was Augustin und seine Benediktiner am Ende des 6. Jarhunderts von Christentum in England vorfanden, trug ein entschieden nicht römisches Gepräge. Ob und wieweit jener Sage eine Tatsache zu Grunde liegt, ist schwer auszumitteln; offenbar geht Mosheim, de rebus Christianorum ante C. M. p. 208—216, zu weit in dem Bestreben, den ursprünglichen Tatbestand zu ermitteln. **Herzog.**

Elevation, s. Messe.

Eli, עֵלִי, LXX *Ἠλί*, Vulg. Heli, 1) Priester zu Silo bei der Stiftshütte, und zwar offenbar Hoherpriester, obwol er nur Priester genannt wird, so zwar, dass seine beiden Söne Hophni und Pinehas unter ihm des Heiligtums und Gottesdienstes warteten (1 Sam. 1, 3. 9; 2 11 ff.), aber freilich durch ihre Sünden, Hurerei, Habsucht und Unterschlagung, das Missfallen des Volkes und das Gericht Gottes über sich, den Vater und ihr Geschlecht hervorriefen (1 Sam. 2, 12 ff.). Eli war zugleich 40 Jare lang (1 Sam. 4, 18, nach den LXX 20 Jare lang) Richter in Israel, von welcher Wirksamkeit uns indessen nichts besonderes erzält wird. Unter seiner Leitung wächst der junge Samuel heran, von welchem er die letzte Ankündigung des göttlichen Strafgerichtes vernehmen muss (1 Sam. 1, 24 bis 28; 2, 11; 3—4). Die Nachricht von einer Niederlage des israelitischen Heeres und dem dabei erfolgten Tode seiner beiden Söne und Verlust der Bundeslade trifft den 98järigen halberblindeten Greis dergestalt, dass er vom Stule fällt und den Hals bricht (1 Sam. 4, 13—18). Eli war aus der Priesterlinie Ithamar (1 Chron. 24, 6); sein Geschlecht ward zwar von der Priesterwürde nicht ausgeschlossen, aber noch an seinem Nachkömmling Abjathar (1 Kön. 2, 27) erfüllte sich der Fluch über dasselbe.

2) Eli hieß auch (Luk. 3, 23) der Vater des Joseph, des Pflegevaters Jesu. **Pf. Pressel.**

Elia (אֵלִיָּהוּ, kürzere Form אֵלִיָּה, „mein Gott ist Jah, Jahu, Jahve!“ LXX *Ἠλιού* aus Elijahu, N. T. *Ἠλίας*) ist der bedeutsame Name des größten Propheten des nördlichen Reiches, der durch die augenfälligsten Machtbeweise seines Wortes und Geistes dem in diesem Lande eingerissenen Heidentum noch einmal mit Erfolg entgegentrat. Sein Wirken findet sich beschrieben 1 Kön. 17—19; 21; 2 Kön. 1 und 2. Da seine Geschichte wie die des Elisa größere Ausfürlichkeit und lebendigere Darstellung aufweist, als die übrigen Aufzeichnungen des Königsbuches und auch sonst ihre Eigentümlichkeiten hat, so wird mit Grund vermutet, dass sie einer besonderen Quelle (Schrader: „zweiter prophetischer Erzäler“; Thenius: „ein Prophetenspiegel“) entnommen sei. Die Angriffe auf die Geschichtlichkeit dieser Erzälungen haben wesentlich nur das Wunderbare derselben zum Grund, wovon am Schluss zu reden sein wird. Die Chronik nimmt mit einer Ausnahme (2 Chr. 21, 12 ff.) von Elias Wirksamkeit Umgang, nicht aus Neid gegen den nordisraelitischen Propheten (Thenius), sondern weil die Beschreibung seiner ausschließlich jenem Landesteil gewidmeten Tätigkeit außer ihrem Plane lag.

Das öffentliche Auftreten Elias fällt in die Regierungszeit der israelitischen Könige Ahab (919—897) und Ahasja (897—896), über welche, s. die Artt. Unter dem Erstgenannten sank das sittlich-religiöse Leben des Hauses Ephraim auf einen noch nicht dagewesenen Tiefpunkt herab. Ahab, ein Mann one alle sittliche Widerstandskraft, war soweit davon entfernt, die von seinen Vorgängern gepflegten heidnischen Missbräuche wie den Bilderdienst abzustellen, dass er vielmehr noch weit schlimmeren Tür und Tor öffnete. Seine phönizische Gattin Isebel (s. d. A.), eine von Haus aus fanatische und unsittliche, aber mit rücksichtsloser Energie ausgerüstete Frau, hatte ihn so sehr in ihrer Gewalt, dass sie nicht allein das nackte Heidentum des Baal- und Ascherenkultus am Hofe ungescheut einfüren durfte, sondern auch die blutige Verfolgung der echten Jahveprophеten, welche ihrem Gemal schon durch ihren Widerspruch gegen den untheokratischen Statskultus lästig sein mochten, von ihm erlangte. Endlich aber, als schon manche Getreue dem Hass der Königin und der Charakterlosigkeit des Königs zum Opfer gefallen waren, war Gottes Geduld erschöpft. Die göttliche Kriegserklärung überbrachte dem Ahab ein Prophet, über dessen früheres Leben nichts berichtet wird, **Elias, der Thisbite** aus Thisbe in Gilead 1 Kön. 17, 1. Hier ist nämlich מתשבי (מִתִּשְׁבֶּה Thenius) nach LXX, Josephus als Ortsname zu lesen, nicht wie die masor. Vokalisation מִתֹּשָׁבֵי will, als Appellativ: „von den Beisassen Gileads". Es wird damit dieses gileaditische Thisbe von dem galiläischen (Tob. 1, 2) unterschieden. Die patristische Notiz, dass Elia aus priesterlicher Familie stammte, ist one Gewicht. Dagegen läßt der Aufzug, in welchem Elia fortan ab und zu sich sehen ließ, ein hariger Mantel um die Schultern und ein Schurz aus Tierfell um die Lenden (2 Kön. 1, 8), auf einen abgehärteten Asketen schließen, der sich der verweichlichten Welt entzogen hatte, um in der Einsamkeit ganz seinem Gotte zu leben. Dies bestätigen seine ersten Worte: „So war Jahve lebt, der Gott Israels, vor dem ich stehe (= dessen vertrauter Diener ich bin), es wird diese Jare kein Tau noch Regen kommen, es sei denn auf mein Wort". So unversehens wie er gekommen, war dieser unheimliche Herold wider verschwunden. Wärend nun das Land und seine Bewoner die Macht dieses bannenden Wortes schwer zu fülen bekamen, fürte Elia wider ein zurückgezogenes Leben in der Verborgenheit. Als erster Zufluchtsort war ihm von Gott der Bach **Krith** angewiesen worden. Da die Bestimmungen 17, 3 nicht fordern, dass dies ein östlicher Zufluss des Jordan sei, wie der Wadi Adjlun (Thenius, Ewald), so ist am ansprechendsten die Vermutung Robinsons, man habe an den wilden, tief eingefurchten Wadi Kelt bei Jericho zu denken, dessen Schluchten, wo noch heute die Raben hausen, einem Verfolgten ein sicheres Asyl bieten konnten. Dazu paßte auch das *εἰς τὰ πρὸς νότον μέρη* Jos. Ant. VIII, 13, 2. Dort war bei der allgemeinen Dürre noch Wasser und die gefräßigen Raben mussten dem Propheten Speise bringen. Als aber auch dieser Bach versiegte, erhielt er den Befehl, nach der entgegengesetzten Himmelsgegend zu fliehen, nach dem Städtchen **Zarpat** (jetzt Sarsend) im Gebiete Sidons, wo eine arme Witwe, selbst in größter Not, ihn aufnehmen musste, worauf sie erfur, welchen Segen die Gegenwart dieses Gottesmannes ihrem Hause brachte, indem ihr schon zur Neige gehender Vorrat nie versiegte und ihr bereits entseelt auf dem Krankenbette liegender Son durch Elias inständiges Flehen zu seinem Gott in's Leben zurückgerufen wurde (1 Kön. 17, 8 ff.).

Mehr als zwei Jare verstrichen, one dass der verschlossene Himmel dem verschmachteten Lande Erquickung gewärte. Merkwürdig ist die Notiz Jos. Ant. VIII, 13, 2, wonach auch Menander, aus phönizischen Quellen schöpfend, von einer großen Dürre berichtet hat, welche um diese Zeit jenes Land betroffen habe, nämlich unter der Regierung des tyrischen Königs Ithobal, worin wir den Ethbaal der Bibel, den Vater der ruchlosen Isebel erkennen. Wenn Menander diese Plage nur ein Jar dauern läßt, so ist der Unterschied um so unwesentlicher, da das an der Küste gelegene Phönizien früher wider Regen empfangen haben mag als Samarien. Luk. 4, 25 und Jak. 5, 17 werden sogar $3^1/_2$ Jare des Regenmangels

gezält, was nicht ursprünglicher ist, wie Ewald meinte, sondern auf späterer Rechnung beruht, welche unter ימים 17, 7 ein Jar verstand und die Zeitbestimmung 18, 1 „im dritten Jare“ erst vom Aufenthalt des Propheten in Zarpat an gelten ließ. — Unterdessen hatte Ahab überall umsonst nach Elia forschen lassen, um ihn zur Aufhebung des Bannes zu vermögen (nicht gerade: ihn zu töten, wie Jos. erklärt). Aber erst im Laufe des dritten Jares, als die Herzen durch den Ernst des Herrn mürbe geworden waren, durfte sich jener wider vor dem König stellen (18, 1 ff.). Kaum traute der fromme Hofmeister Obadja dem Wort, als Elia verlangte, bei seinem Herrn angemeldet zu werden. Aber der nicht zu fangende Prophet kam wirklich freiwillig, um dem Volk Erlösung zu schaffen. Von Ahab wenig freundlich als Anstifter des Unheils begrüßt, gab er durch eine schneidige Antwort diesen Vorwurf dem waren Urheber des Unglücks zurück. Und so betroffen war immerhin der König von dem göttlichen Gericht, dass er dem Propheten willfarte, der sofort eine Volksversammlung zur Entscheidung über den waren Gott verlangte. Noch unter dem Druck der bittern Not musste eine solche erfolgen, wenn nicht der wankelmütige Sinn des Königs wie einst der des Pharao ihrer Lehre wider spotten sollte. Den Karmel, diesen wie ein Altar quer durchs Land bis zum Meere sich erstreckenden Berg, bestimmte Elia zum Schauplatz des Gottesgerichts, gleich als sollten Himmel und Erde, Land und Meer, Zeugen seines Ausganges sein. Als seine Gegner forderte er die Baals- und Ascheren-Propheten zur Stelle: sie sollten alle ihre Künste aufbieten, um das Feuer des Himmels auf ihr Opfer herabzuflehen; er selbst, der Prophet Jahves, werde dasselbe tun, und wessen Gott ein Lebenszeichen von sich gebe, der soll als der ware gelten. Das versammelte Volk ermante er, auf diese Weise endlich dem unseligen Zwitterdienst ein Ende zu machen und nicht länger nach beiden Seiten zu hinken, d. h. vor Baal und Jahve ein Knie zu beugen (18, 21). Nach ihrer Gewonheit versuchten die Baalspriester, die wol wegen ihrer mantischen Erregungen „Propheten“ heißen, durch fortgesetztes tanzen, heulen und andere Aufreizungen sich die Gunst ihres Gottes zu erzwingen, wärend Elia dessen Indolenz mit scharfem Hone geißelte. Da jene den ganzen Tag one Laut und Antwort von oben geblieben, trat er am Abend allein vor seinen Altar und rief in würdigem Gebete seinen Gott an, dass er sich jetzt als den lebendigen offenbaren möge, und alsbald stellte sich das erbetene Zeichen ein: das Feuer des Herrn entzündete das Opfer und leckte selbst das auf des Propheten Geheiß an den Altar geschüttete Wasser auf. Da fiel alles Volk nieder und rief: Jahve ist Gott! Jahve ist Gott! Die 450 Propheten des Baal (die der Aschera scheinen ausgeblieben zu sein) traf die verdiente Strafe. Mit dem Leben mussten sie es bezalen, in dem Lande des Herrn das Unwesen des heidnischen Götzendienstes gepflegt und das Volk dazu verfürt zu haben. Nur bei Verkennung des obersten Grundsatzes der Theokratie (vgl. 5 Mos. 17, 5) kann man darin grausamen Fanatismus des Elia erblicken, dass er zur Tötung dieser Hochverräter aufforderte. Nun war die Schuld des Landes gesünt. Mit Bestimmtheit erwartete jetzt der Seher den Regen und sobald ein winziges Wölklein vom Meere aufstieg, mante er den König, eilig seine Wonung in Jesreel aufzusuchen, damit er nicht davon überfallen werde. Auf göttlichen Antrieb lief er bei der Rückfart vor dem königlichen Wagen her zum Beweis, dass er den geringsten Dienst dem König zu leisten bereit, also nichts weniger als ein Aufrürer sei. Der Regen kam. Aber es zeigte sich bald, dass der Widerstand der Gottlosigkeit noch nicht gebrochen sei. Isebel verschwor sich, an dem Vertilger ihrer Kreaturen Rache zu nehmen (19, 1 ff.). Elia musste schon wider das Land meiden. Er floh diesmal weit nach Süden, nach Beerseba, der mittäglichen Grenzstadt Judas, und von da in die Wüste. Ermattet an Leib und Seele sank er dort unter einen Ginsterstrauch und verlangte zu sterben. Aber ein Engel stärkte ihn zur weitern Wanderung auf den Horeb, wohin als nach der Offenbarungsstätte der göttlichen Herrlichkeit seine Seele verlangte. In 40 Tagen gelangte er an dieses Ziel, wobei man nicht nur an die unbedeutendere Entfernung des Ortes, sondern auch an die Vorbereitung zu seiner Betretung zu denken hat. Dort auf dem Berge kam er zu „der Höle“, wol der 2 Mos. 33, 22 genann-

ten, und klagte daselbst dem Herrn den allgemeinen Abfall und die grimmige Verfolgungswut gegen die getreuen Gottesknechte: „Ich bin allein übrig geblieben und sie stellen nach meinem Leben, es zu nehmen". Der Herr ließ ihn darauf seine Macht sehen in Sturmwind, Erdbeben und Feuer, aber der Herr selbst, heißt es, war in alledem noch nicht. Sein eigenstes Wesen offenbarte sich erst nachher in leisem sanftem Säuseln. Von dem Herrn, den er darin erkannte, wurde er auf erneutes Klagen wider unter die Menschen geschickt und zwar mit einem dreifachen Auftrag: Hasael soll er zum Fürsten über Syrien, Jehu zum König über Israel und Elisa zu seinem eigenen Nachfolger im Prophetenamte weihen. Alle drei sollen als Werkzeuge göttlichen Gerichtes an dem Volk und seinen gottlosen Regenten dienen. Doch verheißt Gott, 7000 übrig lassen zu wollen, nämlich die, welche dem Abgott ihre Kniee nicht gebeugt hätten, woraus Elia lernen muss, dass der Herr noch viele Getreue im Lande habe. Auffällig ist, namentlich nach 19, 15, dass nur die Ausfürung des dritten Auftrages, die Berufung Elisas (s. d. Art.) hier mitgeteilt wird, wärend erst dieser die beiden andern besorgt. Man statuirt darin einen Widerspruch zwischen der Elia- und Elisageschichte, welchen der Redaktor so ausgeglichen hätte, dass er den Bericht, wie Elia jenen Befehlen nachkam, unterdrückte. Offen bleibt aber die Möglichkeit, dass Elia nach göttlicher Eingebung seinen Jünger mit jenen Sendungen betraute, für welche nach ihrer Natur der geeignete Zeitpunkt musste abgewartet werden.

Wie auch in privaten Angelegenheiten Elia als Gottes Anwalt für die verfolgte Unschuld eintrat, zeigt der Fall 1 Kön. 21. Bei der Anlage der königlichen Gärten zu Jesreel, wo sich Ahab einen Landsitz einrichtete, lag ihm das Grundstück eines gewissen Bürgers dieser Stadt, Namens Nabot, im Wege, der sich zu gütlicher Abtretung des väterlichen Erbes aus Pietät (vgl. 3 Mos. 25, 23; 4 Mos. 36, 8) nicht verstehen konnte. Die gewissenlose Isebel machte sich anheischig, diesen Harmlosen aus dem Wege zu schaffen. Sie bestellte zwei nichtswürdige Kreaturen, welche vor der zusammengerufenen Bürgerschaft bezeugten, er habe Gott in der Person des Königs (2 Mos. 22, 27) verwünscht und Nabot starb unter den Steinwürfen der irregefürten Menge. Als Ahab sich eben seines Raubes freute, trat vor ihn die anklagende Gestalt des Propheten mit einem niederschmetternden Fluch: „An der Stelle, da die Hunde Nabots Blut leckten, werden sie auch dein Blut lecken". Kein milderes Urteil empfing die Verfürerin. Zugleich lautete der Spruch auf Ausrottung des ganzen königlichen Hauses. Doch ließ sich der Herr durch die tiefe Trauer Ahabs zu einer Vertagung dieser letzteren Strafe bis nach dessen Tod bewegen. — Auch Ahasja, der Son Ahabs, gab Elia Anlass zu strafendem Einschreiten 2 Kön. 1. Als sollte Gottes Fluch sich auf's schnellste erfüllen, fiel der junge König, kaum auf den Thron gelangt, vom Dachraum seines Hauses herunter. Als er tötlich verletzt da lag, ließ er bei dem philistäischen Orakelgott (vielleicht auch Heilgott) Baal Sebub zu Ekron nach dem Ausgang seiner Krankheit fragen. Aber seinen Boten trat der Prophet mit den scharfen Worten in den Weg: „Gibt es denn keinen Gott in Israel, dass ihr hingehet, den Baal Sebub zu fragen? Darum so spricht der Herr: Von dem Lager, auf das du dich gelegt, wirst du nicht wegkommen, sondern sterben". Der König, der aus der Beschreibung der heimgekehrten Diener gleich den seinem Hause verhassten Thisbiten erkannte, sandte einen Hauptmann mit 50 Mann, um ihn nötigenfalls mit Gewalt herbeizuschaffen. Allein auf Elias Wort fiel Feuer vom Himmel auf die Schar, und nicht besser erging es einer zweiten, die nach ihm ausgeschickt worden. Durch das unterwürfige Auftreten des dritten Hauptmannes ließ sich Elia erbitten, mitzukommen und dem König die Todesbotschaft persönlich auszurichten, die sich bald als war erwies. — Nach 2 Chron. 21, 12 ff. hat Elia auch einmal an einen König des südlichen Reiches, Joram, sich gewandt, der das schlechte Beispiel des Ahabschen Hauses nachamend, die Bewoner Jerusalems von dem reinen Gottesdienst abwendig machte und sich auch mit dem Blute seiner Brüder befleckte. In einem Sendschreiben hielt ihm Elia diese Schlechtigkeiten vor und drohte ihm mit schrecklicher, unheilbarer Krankheit, welche in der Tat seinem Leben nachher ein Ende machte. Es ist kein zwingender Grund dafür aufzubringen, dass Elia

unter diesem Könige nicht mehr gelebt habe.— 2 Kön. 2 wird sein außerordentliches Ende, seine Entrückung in den Himmel beschrieben. Elisa begleitet den Meister auf dem letzten Gang und weicht im Vorgefül seines Scheidens nicht von ihm, obwol ihn Elia mehrmals entlassen will. So wandern sie von Gilgal nach Betel, von Betel nach Jericho, an welchen beiden Orten auch die Prophetenjünger von der Anung des Bevorstehenden erfaſst werden, dann nach dem Jordan. Elia teilt dessen Wasser durch seinen Mantel und sie schreiten hindurch. Dann fordert jener seinen treuen Begleiter auf, sich noch eine Gunst vor dem Abschied zu wünschen, worauf dieser, schnell besonnen, zwei Anteile an Elias Geist (d. h. den dem Erstgeborenen zukommenden Doppelanteil an der Erbschaft) sich ausbittet. Elia nennt dies eine harte Forderung, deren Gewärung kaum in seiner Macht stehe, verheißt ihm aber doch das Gewünschte für den Fall, daſs er ihn, wenn er hingenommen würde, noch sehe. Da Elisa in der Tat feurige Rosse und Wagen schaut, welche seinen Meister entfüren, kann er sich als dessen Nachfolger betrachten, wie er sich auch seinen Mantel aneignet, der ihm denselben wunderbaren Dienst tut, wie eben noch Jenem. Als ihren Meister anerkennen ihn nun auch die Prophetenschüler, welche übrigens, trotz seiner Abmanung, die Spur des Elia noch Tage lang suchen — one Erfolg.

Elia erscheint in alledem als die größte Heldengestalt unter den Propheten. Jedes seiner kurzen Worte ist eine wirkungsvolle Tat. Allein nimmt er im Auftrage seines Gottes den Kampf auf gegen die Gewalthaber. Der furchtbare Ernst der Zeit verleiht seiner Erscheinung etwas düsteres. Rückwärts nach dem Horeb ist sein Blick gerichtet, weg von der gottlosen Gegenwart; eine heilvolle Zukunft kann er nicht schauen für sein Volk, das bundesbrüchig dem Untergang entgegeneilt. Aber in Elia stellt sich diesem Volke noch einmal der Gott Moses in den Weg, gewaltig streng in seinen Manungen und Züchtigungen, um die Verblendeten zurückzuschrecken. Der Prophet hat etwas von der Erhabenheit seines Gottes. Er ist unantastbar und unberechenbar, überall und nirgends, er entzieht sich allen Spähern, bis seine Stunde gekommen, und kommt zum Vorschein, wenn man ihm am wenigsten zu begegnen wünscht. Sein Element sind Feuer und Sturmwind. Vgl. Sirach 48, 1: Elias der Prophet stand auf wie ein Feuer und sein Wort brannte wie eine Fackel. Er hat mehr vom Umgestüm dieser richtenden Elemente als von dem stillen sanften Geiste, der Gottes innerstes Wesen ist, das erst im neuen Bunde recht offenbar geworden (vgl. Luk. 9, 54 f.). Zwar dieser unbeugsame Mann, der den gottlosen Königen in's Angesicht widersteht und die falschen Priester schlachtet, beweist sich als liebevollen Hausfreund der Witwe und wird von dem Jünger schmerzlich als sein Vater wie als Schutzwehr des ganzen Landes beklagt (2 Kön. 2, 12), aber rauh wie sein Äußeres muſste sein Wort sein. Eben durch seinen rücksichtslosen Eifer für das unverbrüchliche Gottesgesetz hat er noch einmal dem Verderben Einhalt tun und das ausgeartete Volk mit seiner großen Vergangenheit versönen können (Mal. 3, 24). — Die Geschichte Elias ist reich an wunderbaren Zügen, und es läſst sich nicht verkennen, daſs der Erzäler das Wunderbare geflissentlich hervorhebt. Doch ist es verlorene Mühe, dasselbe aus dem Zusammenhang zu entfernen oder auf's Gewönliche zurückzufüren. Ließe sich etwa die Versorgung des Propheten am Krith oder der Witwe zu Zarpat natürlich vermittelt denken, so widerstehen doch gerade die beiden Hauptwunder, welche als eigentliche Wunder die ganze Gestalt und Geschichte des Propheten tragen, jedem solchen Versuch, nämlich die Vorhersagung der Teuerung und das Altarwunder auf Karmel, welche beide vor den Augen des ganzen Volkes sich begeben und die Anerkennung des Propheten wie seines Gottes bedingt haben. Wie miſslich hier die naturalisirenden Erklärungen sind, zeigt am deutlichsten Hitzigs Gerede von den Naphtaquellen (Gesch. 176). Dagegen eine innerliche Begründung für die ungemeine Betätigung übernatürlicher Kräfte in dieser Entscheidungszeit läſst sich unschwer finden. War es doch der letzte Kampf, in dem Gott noch einmal um den größeren Teil seines Volkes gerungen hat, dessen Schicksal sich bald besiegelte. Und auch eine erstaunliche Wirkung jener Begebenheiten liegt in dem Umschwung des sittlich-religiösen Lebens jener Zeit zu Tage. Vgl.

Ewald, Gesch. III, 523: „Wirklich kann an der Wunderbarkeit des gesamten prophetischen Wirkens Elias kein Zweifel sein; der ganze Fortgang der Geschichte zeigt dies schon stark genug, da dieser Mann allein und durch nichts als seines Geistes und Wortes Kraft das ungeheure Wunder einer völligen Veränderung der damaligen Lage des Zehnstämmereiches vollbracht hat". — Elia gehört aber zu den Geistesriesen, welche von ihrer Zeit nicht umschlossen durch die Jarhunderte schreiten. Im neuen Bunde erscheint er neben Mose auf dem Verklärungsberge als der würdigste Vertreter der Propheten neben dem Gesetzgeber. Und in's Leben greift er wider ein als Typus des göttlichen Herolds, der vor dem endgültigen Gericht noch zur Warnung und Besserung gesendet wird, Maleachi 3, 24. Auf Grund dieses Spruches erwarteten die Juden zur Zeit Jesu seine Widerkunft vor dem Messias (Matth. 17, 10), und der Herr selbst gibt ihnen (Matth. 11, 14) darin nicht Unrecht, sofern in der Tat dem in seiner Weise richtenden Messias ein banbereitender Bote vorangehen musste, welcher denn auch in Gestalt Johannis des Täufers erschien, dessen Äußeres an den rauhen Thisbiten erinnerte, dessen Gesetzespredigt aber freilich durch die Hinweisung auf das nahende Himmelreich eine Ergänzung erhielt, die man bei Elia noch vermisst. — Auch die Schilderung der beiden strafenden Zeugen Offenb. 11 entnimmt ihre Züge dem Bilde des Mose und dem des Elia. — Wie bei den Juden hat sich bei den Christen eine apokryphische Erwartung der Widerkunft des Elia erhalten. Auch apokryphische Schriften schmückten sich mit seinem Namen, worunter die älteste die „Apokalypse des Elias", aus welcher nach Origenes u. a. das Citat 1 Kor. 2, 9 stammen soll. — Bei den Muhammedanern wurde Elia der Held vieler Legenden; er verschmolz sich bei ihnen mit der heidnisch-mythischen Gestalt El Chidr. — Den Namen Elia trugen auch andere Israeliten 1 Chron. 8, 27; Esr. 10, 21. 26.

Litteratur über den Proph. Elia: Knobel, Prophetismus d. Hebr. II, 73 ff.; Ewald, Gesch. III, 523 ff., 573 ff.; Hengstenberg, Gesch. des Reiches Gottes (1871) II, 2, 175 ff.; Seinecke, Gesch. des V. Isr. (1876) I, 361 ff. — Vgl. die Kommentare zum Königsbuch von Thenius, Keil, Bähr (in Langes Bibelwerk); — die Artikel in den Wörterbüchern von Winer, Schenkel, Riehm); die homiletischen Behandlungen von G. Menken und Fr. W. Krummacher.

v. Orelli.

Elias Levita, אֵלִיָּהוּ הַלֵּוִי, eigentlich Elihu ben Ascher Hallevi, ist für die Überleitung des Studiums der hebr. Sprache von den Juden zu den Christen in der ersten Hälfte des 16. Jarhunderts sowol in Italien, wo er den längsten Teil seines Lebens zubrachte, als auch in Deutschland ein Hauptfaktor gewesen. Nachdem Reuchlin und Pellican, auch Luther, die ihm gleichzeitig waren, mit Hilfe des Matth. Adrianus, eines zum Christentum bekehrten Juden aus Spanien, der (etwa bis 1515) in Basel und Heidelberg, in Lüttich und Löwen, dann (bis gegen 1520) in Wittenberg lehrte, das Hebräische erlernt hatten (vgl. L. Geiger in Jahrb. für deutsche Theol. 1876, II), lehnten sich die etwas späteren Hebraisten, wie Reuchlins Schüler, Seb. Münster, und noch Fr. Buxtorf, letzterer vor allem in seiner Einleitung zur Masora, namentlich auch an El. Levita und seine Schriften an. — Viele haben ihn für einen Italiener gehalten; auch de Rossi, der manche frühere irrtümliche Angaben in Beziehung auf ihn richtig gestellt hat, neigt zu dieser Annahme hin, — besonders weil er am Schluss seines Methurgeman sagt, dass er nach Italien, seinem Lande, von wo er sei, zurückkehren und in seiner Stadt Venedig sterben wolle. Dagegen spricht aber nicht bloß, dass er seinen Vater, den Rabbi Ascher Levita, auf dem Titel seiner Masoret als einen Deutschen, אַשְׁכְּנַזִּי, bezeichnet, sondern dass er auch selbst gewönlich diesen Beinamen fürt, sich auch selbst in der gereimten Vorrede der Masoret so nennt, und besonders, dass sein Schüler und Freund, Sebast. Münster, ausdrücklich sagt, dass er zu Neustadt an der Aisch, unweit Nürnberg, zu Hause sei. Er ist 1472 geboren, wie es heißt am 8. Febr. Seine Eltern waren arm, und Erziehung und

Bildung wurden ihm nur insoweit zu teil, als es in seiner Vaterstadt selbst möglich war. Durch ein eifriges Studium legte er indes schon hier den Grund zu seinen, damals auch bei seinen Glaubensgenossen seltenen, tüchtigen grammatischen Kenntnissen in der hebräischen Sprache, durch die er sich nachher den Beinamen des Grammatikers oder Sprachlehrers, הַמְדַקְדֵּק, erwarb. Wol um den Drangsalen des Krieges zu entgehen, den (bis 1502) Friedrich, der Markgraf von Bayreuth, und unter ihm sein ältester Son Casimir gegen Nürnberg fürten, wandte er sich nach Italien und verdiente sich hier an verschiedenen Orten als Lehrer der hebr. Sprache sein Brot. Besonders war er als solcher 1504—1509 in Padua tätig, wo er die hebr. Grammatik von Mose Kimchi, die noch unvollkommen genug war, erklärte, und einen Kommentar zu derselben schrieb, den später Seb. Münster mit einer lat. Übersetzung (Basel 1531) herausgab. Nachdem ihm aber bei der Einnahme und Plünderung Paduas (im Kriege der Deutschen, Franzosen u. s. w. gegen Venedig) sein Erspartes verloren gegangen war, begab er sich nach Venedig und 1512 nach Rom (nicht schon 1510, dass noch Luther dort Unterricht im Hebräischen bei ihm hätte erhalten können, wie Hopf [Würdigung der luth. Bibelverdeutschung, Nürnberg 1847] behauptet; in der 2. Ausg. von Bachur sagt Elias selbst, dass er bei der Übersiedelung 40 Jare alt gewesen sei). In Rom nahm ihn Egidio de Viterbo, der damalige Ordensgeneral der Augustiner, der bald auch Kardinal wurde, besonders freundlich bei sich auf. Derselbe gab ihm und seiner Familie in seinem eigenen Hause, wie er in der Einleitung zu seiner Masoret selbst erzält, zehn, nach einer anderen St. sogar dreizehn Jare lang Wonung und Kost, um sich von ihm in der hebr. Sprache unterrichten zu lassen, ihn aber dafür auch mit den klassischen Sprachen bekannt zu machen. Es handelte sich für Egidio nicht um die hebr. Sprache an sich, voran auch nicht um das A. T., sondern um eine Enthüllung der Geheimnisse der Kabbala. Durch einen andern Juden, Baruch von Benevent, der sich in Neapel im Hause des Samuel Abrabanel (vergl. den Art. Abrabanel) aufhielt, ließ er sich den Sohar (oder Teile desselben) ins Lateinische übersetzen und durch Elias selbst mehrere kabbalistische Schriften kopiren, vgl. Grätz, Gesch. der Juden IX, S. 199. Auch musste damals (1516) zu Rom der Franziskaner Petrus Galatinus zu Gunsten Reuchlins die Septem libri de arcanis catholicae veritatis abfassen, in denen die Mysterien des Christentums durch Beweise aus Talmud und Kabbala bestätigt wurden, ein Dreigespräch zwischen Reuchlin, Hochstraten und Galatinus, zu dessen Anfertigung Elias vielleicht hilfreiche Hand bot. Übrigens unterrichtete er auch nebenher den Dr. Eck aus Ingolstadt, der (s. sein Leben von Wiedemann, S. 24) selbst bekennt, durch seine Belehrung in Rom unter Leo und Hadrian soweit gefördert worden zu sein, dass er nach seiner Rückkehr über einige Teile des Alten Test.'s öffentliche Vorlesungen habe halten können. Vor allem aber schrieb er jetzt (1518) seinen הַבָּחוּר (סֵפֶר), eine gute, von Münster lat. übersetzte und öfter herausgegebene Grammatik, nach welcher er selbst Habbachur genannt wurde, ebenso seinen הַהַרְכָּבָה (סֵפֶר), sein Buch der Komposition, eine Erklärung schwieriger und unregelmäßiger Formen, — und so hoch stieg sein Ansehen, dass ihn der König Franz I. von Frankreich, freilich one Erfolg, einladen ließ, in Paris einen Lehrstul der hebr. Sprache einzunehmen, obwol seit mehr als 100 Jaren kein Jude in Frankreich auch nur hatte wonen dürfen. Nachdem er dann auch hier (1527) durch Krieg und Plünderung sein Vermögen verloren hatte, siedelte er wider nach Venedig über, und zwar diesmal auf längere Zeit. Er verfasste nun ein Werk über hebr. Accente, טוּב טַעַם, und besonders die Einleitung in die Masora, מָסוֹרֶת הַמָּסוֹרֶת (Venedig 1538); letztere erschien deutsch von Semler 1772. — Erst 1540, als er in Not war und für seine chaldäischen und rabbinischen Wörterbücher keinen Verleger fand, entschloss er sich, einem Rufe des bekannten evang. Predigers und Schülers Reuchlins, Paul Fagius, nach Isny in Schwaben folgend, aus Italien nach Deutschland zurückzukehren und bei der Anlegung einer hebr. Druckerei, sowie bei der Herausgabe verschiedener hebr. Bücher behilflich zu sein. In Isny

erschien nun 1541 sein chaldäisch-rabb. Wörterbuch מְתוּרְגְּמָן, wärend gleichzeitig Fagius ein anderes Werk von ihm, תִּשְׁבִּי genannt, eine Erklärung von 712 von den Rabbinen gebrauchten Fremdwörtern, in lat. Übersetzung veröffentlichte. Da auch die Juden damals das Bedürfnis einer Übersetzung der hl. Schrift in der Landessprache empfanden, fertigte er unermüdlich auch eine jüdisch-deutsche, wörtliche Übersetzung der Psalmen an, תְּהִלִּים, Venedig 1545. Außerdem betätigte er sich troß seines Alters als Korrektor hebr. Bücher mit Eifer und Umsicht. Aber Italien und besonders Venedig, das er als seine Stadt bezeichnete, hatte er nun einmal lieb zu gewonnen. Schon 1547 kehrte er dahin zurück und starb daselbst 1549. — Elias war es, der in der dritten Vorrede zu seiner Massoret die Meinung vertrat und in Gang brachte, dass der Kanon durch Esra und die Männer der großen Synagoge abgeschlossen sei. Was seine grammatischen Leistungen betrifft, so fehlte es ihm an einem tief und selbständig eindringenden Geist; er folgte völlig abhängig dem grammatischen System der Kimchiden; die besseren Vorgänger scheint er nicht gekannt zu haben. Indes stand ihm große Belesenheit zu Gebot; auch besaß er Lehrgeschick und fassliche Darstellungsgabe. Über die Vokalzeichen und Accente urteilte er freier als fast alle seine Zeitgenossen. Wärend dieselben fast allen als uralt, als womöglich schon vom Sinai mit dem Gesetz zugleich geoffenbart oder mindestens schon von Esra eingefürt gegolten hatten, vertrat er zuerst die Ansicht, dass diese Zeichen den früheren Zeiten, wo die hebr. Sprache noch lebendig war, entbehrlich, dass sie noch nicht einmal der talmudischen Zeit bekannt gewesen seien. Er regte dadurch vor allem auch seine Volksgenossen gegen sich auf. Letztere, welche die grammatischen Studien verachteten, waren ihm überhaupt nicht gewogen, trauten ihnen nicht. Sein so enges und durchdauerndes Verhältnis zu den christlichen Gelehrten war ihnen anstößig. In seiner gereimten Vorrede zu seiner Masoret hielt er es daher für nötig, sich gegen den Verdacht, dass er vom Judentum abgefallen sei, zu verteidigen. „Getrost bekenne ich“, so erklärte er, dass ich ein Lehrer der Christen gewesen bin und allerdings mancherlei getan habe, wisset aber desungeachtet auch dabei, daß ich, Gottlob! noch ein Jude bin!“ Er wies zugleich darauf hin, dass auch andere vor ihm die Gojim unterrichtet hätten, und zwar auch Rabbinen, Gelehrte und Ärzte. In der Tat war jener Verdacht nicht hinreichend begründet, und die eine von seinen Töchtern, die ihn allein von seinen Kindern überlebten, empfand es sehr schmerzlich, als sie sehen musste, dass von ihren beiden Sönen der eine, Eliano, der wider ein guter Kenner des Hebräischen war, unter dem Namen Vittorio Eliano zum Christentum übertrat und sogar Geistlicher und Kanonikus wurde, dass der andere aber, Salomo Romano, der weite Reisen in Deutschland, in der Türkei, Palästina und Egypten gemacht und viele Sprachen, die hebräische, lateinische, spanische, türkische und arabische erlernt hatte, nachdem er nach Venedig zurückgekommen, statt seinen Bruder zu bekehren, ebenfalls zum Christentum überging und unter dem Namen Johannes Baptista Jesuit geworden, vor dem Papst Julius III. als Ankläger des Talmud erschien. — Vgl. Wolfii bibl. Hebr. vol. I, p. 153—161, vol. III, p. 97—102, vol. IV, p. 182; Joh. Friedr. Hirt, Orient. und exeg. Bibl. VII, S. 50 ff.; De Rossi, dizionario, übers. v. Hamberger, Leipz. 1839; Ersch und Gruber, Encycl. Art. El. Levita von Rödiger; Wunderbar, Orient. Literat.-Bl. 1848; Nr. 4—6 und S. Kobers hebr. geschriebene Biographie, Leipz. 1856; Delitzsch und Beckers Saat auf Hoffnung, 3. Jahrg. (1865), Heft 1 und 4; Grätz, Gesch. der Juden IX, S. 95, 199, 224 ff.; 356. **Fr. W. Schultz.**

Eligius. Am Anfange der Regierung Chlothars II., im Jare 588 oder kurz vorher, wurde Eligius zu Chatelat bei Limoges geboren. Das Land auf der linken Seite der Loire, das vordere Aquitanien, war nur zum geringsten Teile von Franken bewont und hatte seinen römisch-gallischen Charakter ziemlich unversehrt erhalten. Auch die Familie des Eligius (Eucherius und Terrigia waren seine Eltern) gehörte der romanischen, von Altersher christlichen, freien, grundbesitzenden Bevölkerung an. Eligius wurde zeitig nach Limoges zu Abbo, einem bewärten Goldschmied, welcher der königlichen Münzstätte vorstand, in die Lehre

gegeben. Er begab sich (warscheinlich um das Jar 610) nach Paris in die Residenzstadt der neustrischen Könige, zu des Königs Schatzmeister Namens Bobbo, wurde dessen Hausgenosse und dienstwilliger Schützling. Bald arbeitete er selbstständig für den König. Er erwarb sich ein großes Vermögen, die allgemeine Achtung und die besondere Gunst des Königs, der ihn gerne in seiner nächsten Umgebung hatte. Die Gewissenhaftigkeit und fromme Scheu, welche Eligius auszeichneten, machten ihn empfänglich für eine geistliche Erregung, welche durch Columban im Frankenreiche hervorgebracht und um das J. 610 aus Burgund und Austrasien auch an den neustrischen Hof übergetragen worden war. Es ergriff ihn eine große Sorge um sein Seelenheil, er beichtete, büßte, betete, hielt sich endlich für versichert, dass seine Buße Gott angenehm wäre, und begann mit Begeisterung ein asketisches Leben. Aber er ging nicht in die Einöde, um als Anachoret oder als Mönch zu leben, sondern er beharrte bei seinem Gewerbe, arbeitete fleißig mit seinem Gesellen, dem Sachsen Thille, bei aufgeschlagener Bibel, blieb in Paris und behielt seine Stellung in der Nähe des Königs. In der letzteren gelang es ihm, unter den vornehmen Franken Genossen für seine fromme Richtung zu gewinnen. Er machte den Audoenus, der den Segen Columbans empfangen hatte und damals als Page, später als Geheimschreiber und Archivar beim Könige weilte, zu seinem ergebensten Freunde und Schüler. Er hatte schon sehr festen Fuß in Paris gefasst und seine Kunst, seine Frömmigkeit und seine Einsicht zur Anerkennung bei Hohen und Niederen gebracht, als Chlothar starb und dessen Son Dagobert, der schon seit 622 in Austrasien geherrscht hatte, im Jare 628 den Thron bestieg. Eligius, den er in seiner Jugend am Hofe seines Vaters Chlothar schon kennen gelernt hatte, war ihm zunächst seiner Kunst wegen willkommen. Er hat für den König eine große Menge von Geräten aus Gold und Edelsteinen und für ihn und den Hof immer neue Schmucksachen fertigen müssen. Er gab Veranlassung und Anleitung zur Errichtung großer Gebäude und kostbarer Kunstdenkmäler, indem er die Prachtliebe des Königs für die Kirche ausbeutete. Dagobert hatte auch in kirchlicher Beziehung Freude an Eligius, denn dieser verschaffte dem Hofe wenigstens den Ruf von Frömmigkeit und Sitte, war anstatt des üppigen Hofes demütig, enthaltsam und gottesfürchtig und brachte gute Werke (Almosen und Stiftungen) in Schwung. Dagobert kam oft allein mit ihm zusammen, beschied ihn oft noch in der Nacht zu sich, gab ihm wichtige Aufträge, und ließ ihn nicht gern von seiner Seite. Dennoch verstand er sich nicht dazu, ein Statsamt anzunehmen, und behauptete seinen außerordentlichen Einfluss als Privatmann. Es scheint, als hätte der König mit Umgehung des hohen Adels, der seine Spitze im Majordomus hatte, regieren wollen und als hätte ihm der Stand der Freien, welcher sich an die Kirche lehnte, in der Person des Eligius die Hand geboten. Dafür musste Eligius den Neid und den Hass der Großen des Reiches erfaren, entwand aber seinen Feinden die Waffen dadurch, dass er nichts für sich begehrte, sondern sein Vermögen und des Königs Gunst nur für die Armen und für die Kirche besaß. Dürftige und Kranke aller Art kamen in Scharen und wurden gewönlich von des Eligius eigener Hand gewaschen, bekleidet, gespeist und beschenkt. Dagobert gab ihm die Erlaubnis, die Hingerichteten zu beerdigen, und seine Diener mussten deshalb immer mit dem Spaten zur Hand sein. Auf Schiffen wurden damals viele Gefangene, vorzüglich Sachsen, nach Paris gebracht, um da als Sklaven verkauft zu werden. Er kaufte 20, 30, 50, auch 100 auf einmal, fürte sie vor den König, ließ ihnen Freibriefe geben und gestattete ihnen dann, entweder nach Hause zurückzukehren, oder bei ihm als Freunde zu bleiben oder Mönche zu werden. Die Zal der Mönche mehrte er auf jede Weise. Er veranlasste sehr viele Personen beiderlei Geschlechts, diesen Stand zu erwälen; er gründete Mönchs- und Nonnenklöster und unterstützte sie verschwenderisch. Zu diesem Zwecke konnte er auch über die Kasse des Königs verfügen. Seine größten Stiftungen sind Solignac bei Limoges und ein Nonnenkloster zu Paris. Eligius wanderte oft von Kloster zu Kloster, weilte mit der größten Andacht in Luxeuil, der Musterstiftung Columbans, und hatte nur das im Sinne, Columbans Werk fortzusetzen und zunächst in Neustrien durch eine

Nachamung Luxeuils in Solignac einzubürgern. Er gründete und zierte mehrere Kirchen, z. B. die der HH. Paulus und Martialis in Paris, und trug viel zum Schmucke der Gräber der Heiligen bei. Aber er war nicht nur um den Glanz, sondern auch um die gute Regierung der Kirche besorgt. Manche Besetzung von Bischofstülen in der Zeit Chlotars II. und Dagoberts I. ist unter seinem Einflusse geschehen. Eligius nahm one diese Würde eine wichtige Stelle in der Kirche Frankreichs ein. Es scheint, dass er durch den König und zwar auf dem synodalen Wege den Unordnungen, welche in Bistümern und Abteien eingerissen waren, zu steuern suchte und die Häresie bekämpfte. Sein Name hatte im ganzen Volke einen guten Klang. Man liebte ihn wegen seiner schrankenlosen und aufopferungsvollen Woltätigkeit, man bewunderte ihn wegen seiner Kunstfertigkeit, man pries ihn, weil er als ein Mann aus dem Volke dem Könige nahe stand, man staunte seine Gottesfurcht und Enthaltsamkeit an und verehrte seine Taten, im Namen Gottes getan. Man liess es sich nicht nehmen, dass er wunderbare Heilungen vollbrachte, in die Zukunft sah und höhere Mächte nach seinem Willen lenkte. So fülte er selbst seinen geistlichen Beruf immer mehr, legte die prächtigen Hofkleider ab, gürtete seinen groben Rock mit einem Stricke und war auch äusserlich schon zu einem Volksheiligen geworden, als König Dagobert im Jare 638 starb und mit der Regentschaft für den Knaben Chlodwig II. der Sieg der Majoresdomus über die verfaulende Dynastie der Merovinger begann. Im J. 640 wurde Herchenoald Majordomus, ein Mann, der seinen Platz rühmlich ausfüllte, aber kein Freund des Eligius war. Das Ansehen und die Sinnesart des Eligius wurden in der Residenzstadt lästig. Da benützte man die Gelegenheit, ihn zu entfernen. Es wurden zwei Bistümer erledigt, man gab das bedeutendere, nämlich Rouen, dem vornehmen Audoenus und beschenkte den Eligius mit dem andern, welches die Städte St. Quentin, Tournay, Noyon, eine nicht benannte flandrinische Stadt, Gent und Courtray umfasste und im Norden unter den noch heidnischen Franken an der unteren Schelde eine unbestimmte Grenze hatte. Eligius wurde gegen seinen Willen zum Kleriker geschoren und erhielt nach einem kurzen Verzuge, den er den Kirchengesetzen schuldig zu sein meinte, mit Audoenus die bischöfliche Weihe in Rouen am 14. Mai des dritten Jares der Regierung Chlodwigs II. Er begab sich in seine Diözese und nahm seinen Sitz in Noyon, d. h. in der Stadt, welche von den ihm untergebenen der königlichen Residenz am nächsten lag. Seinen Amtspflichten gab er sich ganz hin und erfüllte sie so eifrig, wie es in jener Zeit unerhört war. Hauptsächlich nahm er sich der Predigt an. Er reiste in allen Städten seiner Diözese herum und predigte beinahe täglich. Er fand die schon getauften Franken noch sehr in ihrem nationalen Heidentume befangen, und wenn er ihnen ihre wilden Tänze, Gesänge und Gelage wehren wollte, so setzten sie insgesamt „dem Römer" offenen Widerstand entgegen und es half nichts, dass er sie zur Strafe auf Zeit ganz an ihre Dämonen dahingab. Er trug das Evangelium auch zu den nördlichen Bewonern und Nachbarn seines Sprengels, zu den Flandrern, Antwerpnern, Friesen, Sueven und den andern Barbaren an der Meeresküste. Eine grössere Wirksamkeit hat Eligius ausgeübt durch seinen eigenen Lebenswandel, durch seine Sorge für die Armen und Kranken, durch die Bildung seiner nächsten klerikalen Umgebung, durch seine Bemühungen um die Ausbreitung und Verbesserung des Klosterlebens und durch Gründung und Schmückung von Klöstern und Kirchen, für welche er ein eifriger Reliquiengräber wurde. Das alles hielt übrigens den Eligius nicht ab, sich einen nicht ganz unbedeutenden Einfluss auf den Hof und die fränkische Reichskirche zu erhalten oder neu zu erwerben. Am Hofe vermittelte warscheinlich die Gemalin Chlodwigs, die aus dem frommen England herübergeholte Bathilde, sein wider häufigeres Erscheinen, was ihn freilich mit den Majoresdomus von Neustrien und von Austrasien und Burgund keineswegs zu befreunden geeignet war. Aber in kirchlichen Angelegenheiten mussten Hof, Adel und Episkopat den Eligius und seinen Freund Audoenus gewären lassen. Es wurde im J. 644 die Reichssynode von Chalons an der Saone gehalten, wo grosser Unfug in der Besetzung und Verwaltung der Bistümer und Abteien aufgedeckt, gerichtet, bestraft und für die Zukunft mit Strafen bedroht wurde. Des Eligius Ansehen erhellt aus dem Verfaren gegen den Metropoliten Theodosius

von Arles. Dieser hatte viele Kirchengesetze übertreten. Die Synode suspendirte ihn von seinem Amte und verkündigte den Beschluss in einem besonderen Schreiben. Das Dekret hatte Eligius in der Provence zur Geltung zu bringen. Die ersten Jare des 6. Jarzehnts des 7. Jarhunderts brachten der römisch-katholischen Kirche des Abendlandes den Schmerz, den Papst Martin im monotheletischen Streite vom Kaiser verfolgt, gefangen genommen und verbannt, endlich in der Verbannung sterben zu sehen. Der Papst hatte sich zeitig auch an die gallischen Bischöfe gewandt und unter Anfürung des Eligius und Audoenus hatte sich auch die Mehrzal für den Papst und gegen die monotheletische Ketzerei erklärt. Mit Eifer verfolgten sie die Monotheleten in Frankreich. Es wurde in Orleans eine Synode gehalten (troz des Scheines, als wollte Audoenus diese Synode vor dem Jare 640 gehalten sein lassen, müssen wir sie wegen des Papstes Martin in die Zeit von 650 bis 655 versetzen) und ein in Autun vorgefundener Ketzer nach vielen vergeblichen Versuchen von einem Bischofe Salvius des Irrtums überfürt. Infolge dessen vertrieb ihn eine Stadt nach der andern aus ihren Mauern und er musste Gallien verlassen. Um dieselbe Zeit wuchs, wie es scheint, des Eligius Einfluss am Hofe wider und Erchenoald sah sich zu einer größeren Überwachung des Bischofs veranlasst. Da starb im J. 656 Chlodwig, und die dem Eligius ergebene Königin Bathilde regierte im Namen ihres noch sehr jungen Sones Chlothar. Erchenoald stand fast allein im Wege und auch dieser starb noch im J. 656. Eligius, der Beargwonte, Beaufsichtigte und Geplagte, sah sich wider eingesetzt in das volle Vertrauen des königlichen Hofes. In dieser Stellung verblieb er bis zu seinem Tode. Dieser trat am 30. November 658 oder 659 ein. Eligius starb in Noyon, nachdem er sein baldiges Ende vorhergesehen und verkündigt, nachdem er für seine Gemeinde gebetet, von den Seinen in rürender Weise Abschied genommen und ihnen die Klöster genannt hatte, in welche sie sich nach seinem Tode begeben sollten, im Vertrauen auf den einzigen Heiland, der ihm die Tür des Lebens auftun und ihn vor dem Fürsten der Finsternis und vor den Gewalten in der Luft mit seiner Rechten schützen und in den Ort der Labung einfüren sollte. Bald erzälte man sich Wunder, welche an seinem Grabe geschahen, man schrieb seinen Reliquien heilende Kräfte zu, verehrte ihn als einen Heiligen und widmete ihm Kirchen. — Quelle ist einzig und allein die Vita S. Eligii, die sich selbst dem Audoenus zuschreibt, aber sicher in der uns vorliegenden Gestalt und Ausdehnung nicht von demselben herrürt. Siehe d'Achery, Spicilegium. 2. ed. T. II, p. 76—123. In dieser Lebensbeschreibung befindet sich ein Auszug aus seinen Predigten: dieser Auszug existirt auch als Traktat unter dem Titel de rectitudine catholicae conversationis, ist aber von den Herausgebern der Werke Augustins (T. VI. Append. p. 745) als fast wörtlich aus den Predigten des Cäsarius von Arles entlehnt nachgewiesen worden. Man kann ihn also nicht für die kirchlichen Verhältnisse des nördlichen Frankreichs in der Mitte des 7. Jarhunderts benützen, wie es Heinrich Rückert in seiner Kulturgeschichte getan hat. Die 16 Predigten, welche man ihm sonst zuschreibt (Bibl. max. patr. T. XII, Lugd. 1677, p. 300—322), sind warscheinlich aus der Zeit der Karolinger. Ein Brief des Eligius an Desiderius, Bischof von Cahors, findet sich in Canisii Antiqu. Lection. ed Basnage, T. I, p. 646. Neuere französische Arbeiten über Eligius, von welcher die Biographie universelle, und die Biographie nouvelle générale berichten, scheinen fast ganz wertlos zu sein. **Albrecht Vogel.**

Eliot, s. Missionen, protestantische.

Elipandus, s. Adoptianismus.

Elisa (אֱלִישָׁע aus אֵלִי יֵשַׁע, dem Gott Heil ist, LXX Ἐλισαιέ [Ἐλισσαιέ], N. T. Ἐλισσαῖος) heißt Elias Nachfolger im Prophetenamt. Er war nach 1 Kön. 19, 16. 19 aus Abel Mechola gebürtig und der Son Saphats, eines vermöglichen Landbesitzers. Eben besorgte er mit 12 Gespannen das Geschäft des Pflügens, als Elia ihn mit der Weihe zu seinem neuen Amte überraschte, indem er ihm seinen Prophetenmantel überwarf. Willig verließ Elisa seinen Besitz und Beruf, um fortan jenen zu begleiten als sein Diener, der „Wasser auf seine Hände goss"

2 Kön. 3, 11. Als den treuesten und würdigsten Jünger des großen Meisters bewärte er sich auch bei dessen Abscheiden, wo er sich zwiefachen Anteil an seinem Geiste erbat. S. darüber den Artikel Elia. Fortan erscheint er als Haupt der Prophetengenossenschaften und als im ganzen Land anerkannter Erbe der Würde des Elia, den man nicht ungestraft verspottete (2 Kön. 2, 23 ff.). Seine Wirksamkeit erstreckte sich über mehr als ein halbes Jarhundert, denn unter den israelitischen Königen Joram, Jehu, Joahas und Joas (c. 890—840) ist er nach dem Zeugnis des Königsbuches tätig gewesen, 2 Kön. 2—9; 13. Das Wirken seines Vorgängers hatte einen starken Umschwung in der Geistesrichtung der Zeit hervorgebracht. Der Gott, dem Elia diente, war im allgemeinen wider zu Ehren gekommen. Wol durfte das Gericht noch nicht feiern; Elisa selbst war zum Werkzeug der strafenden Gerechtigkeit Gottes an dem Königshause Omris und dem ganzen nördlichen Reiche bestimmt. 1 Kön. 19, 17 ist er sogar als das wirksamste Strafwerkzeug zulezt genannt, weil die geistige Macht, deren Träger er war, radikaler als irgend eine weltliche, das Böse ausrottet. Aber mancherorts war der Boden urbar geworden für die göttlichen Gnadenspenden und so durfte in den stillen Kreisen der Gottesfürchtigen Elisa seinem Namen gemäß als Vermittler göttlichen Heils und Segens auftreten. Dieser keineswegs unbedingte Unterschied zwischen seinem Wirken und dem seines vorwiegend strafenden Vorgängers war also durch die veränderten Zeitumstände und wol auch durch verschiedene Gemütsart der beiden gegeben, kann aber nicht als Beweis verschiedenen Geistes der Elia- und Elisa-Quelle (Thenius) geltend gemacht werden.

Zwar hielt sich auch Elisa zu Zeiten in der Einsamkeit des Karmel auf, wo die Frommen an Feiertagen sich um ihn versammeln durften (2 Kön. 4, 23); daneben aber ließ er sich häufig in den Kolonieen der Prophetenjünger bei Jericho und am Jordan, zu Gilgal und Betel sehen und nahm sogar seinen bleibenden Aufenthalt in der Hauptstadt Samaria, wo er ein eigenes Haus besaß. Überall erscheint er als Menschenfreund, als Woltäter der Armen, als Helfer in der Not, der sich auch um die kleinen Bedürfnisse des häuslichen Lebens liebevoll bekümmert. Eine Reihe von Zügen lehren ihn von dieser Seite kennen. Jezt macht er durch ein Glaubensmittel das salzige Wasser bei Jericho (nach der Tradition die jezige „Sultansquelle") gesund (2 Kön. 2, 18 ff.), jezt die ärmliche Kost der Prophetenjünger genießbar (4, 38 ff.). Einmal verhilft er unerklärlicherweise einer verschuldeten Witwe zu reichlichem Besitz (4, 1 ff.), ein andermal einem armen Jüngling zu dem in's Wasser gefallenen unersetzlichen Beil (6, 1 ff.). Von ihm gesegnet reichen wenige Brode aus, um hunderte zu sättigen, und es bleibt noch ein Vorrat davon übrig (4, 42 ff.). Doch nicht allein die Narungssorgen schwinden, wo dieser väterliche Freund einkehrt, er bringt auch Leben und Gesundheit. Der kinderlosen Gastfreundin zu Sunem, welche dem öfter dort vorbeiziehenden Gottesmanne einen behaglichen Wonraum in ihrem Hause eingerichtet hatte, verheißt er einen Son, und da derselbe ihr bald wider durch den Tod entrissen werden will, eilt er herbei, um ihn in's Leben zurückzurufen, bleibt auch der Familie in guten und bösen Tagen nahe mit seinem Rat und Beistand (4, 8 ff.; 8, 1 ff.). Bis ins Syrerland war die Kunde von Elisas Krankenheilungen gedrungen, sodass der syrische Feldherr Naeman, mit der schlimmsten Krankheit, dem Aussatz (s. d. Artikel) behaftet, nach Israel kam und dort von dem Propheten in einer Weise geheilt wurde, die ihn die einzige Würde Jahves tief empfinden ließ (5, 1 ff). Als dienender Begleiter des Elisa bei diesem Wirken erscheint Gehasi, der aber nicht seinen Geist geerbt hatte, sondern in abschreckender Weise das bloß handwerksmäßige Prophetentum darstellt, mit dem sich leicht gemeiner Eigennuz verbindet. — Doch nicht allein im Privatleben war Elisa ein unschäzbarer Woltäter, er war auch der gute Genius des Vaterlandes, sodass selbst ein König, wie Joram, der Son Ahabs, in Not und Krieg seines Beistandes nicht entraten mochte, wiewol er dessen nicht würdig war. Nachdem er durch Elisas Verdienst in einem moabitischen Feldzug Erfolg gehabt hatte (3, 11 ff.), verließ er sich in den Bedrängnissen, welche die Syrer seinem Lande zu bereiten anfingen, gerne auf den Rat des Propheten, dessen göttliche Macht er benüzen wollte, one sich inner-

lich vor ihr zu beugen. So genau sagte ihm Elisa die Anschläge der Syrer voraus, dass deren König glaubte Verräter im eigenen Lager zu haben, und als man ihn belehrte: „Elisa, der Prophet in Israel, sagt alles dem König in Israel, was du in deinem Schlafgemach redest", — wollte er durchaus des Wundermannes habhaft werden, erfur aber dabei einen neuen Beweis der unwiderstehlichen Gottesmacht, indem Elisa selbst die wie mit Blindheit geschlagene feindliche Schar, die ihm nachstellte, bis nach Samaria hineinfürte, wo nur seine Großmut sie vom Tode errettete (6, 8 ff). Und so sehr hatte sich Joram gewönt, in Elisa den Lenker des Geschickes zu sehen, dass er bei einer Belagerung Samarias durch die Syrer den Propheten für die jammervolle Not verantwortlich machen wollte, wobei er freilich in beschämender Weise erfur, wie schnell Gott helfen könne, wenn er wolle, indem der unglaubliche Spruch, dass über Nacht Überfluss an Stelle des Mangels treten werde, sich erfüllte, doch so, dass die Spötter keinen Gewinn davon hatten (6, 24 ff.; 7). — Aber eben als willenloser Diener einer höheren Macht konnte sich Elisa auch solchen Aufträgen nicht entziehen, welche furchtbares Gericht über König und Volk hereinbrachten. Sein Ansehen in Damaskus musste er dazu benützen, um dem Feldherrn Hasael die Königswürde zuzusprechen, welcher Israel so empfindlich züchtigen sollte. Er tat es mit Tränen, 8, 7 ff. Aber auch die Tage des unverbesserlichen Ahabschen Königshauses waren gezält. Sein längst beschlossenes Schicksal musste sich endlich erfüllen. Elisa ordnete die Salbung des tatkräftigen Jehu (s. d. A.) zum König an, der jenes Haus mit unheiligem Ungestüm ausrottete als ungerechtes Werkzeug gerechter Rache, 2 Kön. 9 und 10. Nur bei völliger Verkennung des rezeptiven Verhaltens des Sehers zum Inhalte seiner prophetischen Reden und Taten kann man Elisa aus diesen Handlungen des Gehorsams gegen seinen Gott einen moralischen Vorwurf machen. Sein durch Jarzehnte hinab ungetrübtes Ansehen beim Volke und das Zeugnis eines Königs bei seinem Tode, der in ihm seinen Vater und Israels Wagen und Reiter (d. h. Schutz- und Trutzmacht) beklagte, sowie seine letzten Sprüche wider den bedrohlichen Feind im Norden (2 Kön. 13, 14 ff.) beweisen, wie sehr ihm stets das Wol seines armen Vaterlandes am Herzen lag, wärend die Erzälung 13, 20 ff. zeigt, wie man noch von seinen Gebeinen die heilsame Lebenskraft ausströmen sah, die von seiner Person zeitlebens ausging. — So tritt Elisa würdig in die Fußtapfen seines Vorgängers. An großartiger Macht des Geistes ist er ihm nicht ebenbürtig, aber um so lieblicher stellt sich dafür in ihm die Gnade und liebevolle Fürsorge Gottes auch im Kleinsten dar. Seine Wunder, welche zum kleineren Teil mit denen des Elisa Änlichkeit haben, one dass man sie darum beim Einen oder Andern als bloße Entlehnungen anzusehen berechtigt wäre, berüren sich größtenteils nahe mit denen des Heilandes, in welchem die göttliche Gnadenfülle sich vollkommener offenbarte. Ob man diesen Wundern, welche wie bei Elia mit absichtlicher Hervorhebung des Übernatürlichen erzält sind, Geschichtlichkeit zuerkennen wolle, wird von der prinzipiellen Stellung zum Wunderbaren überhaupt abhangen. Wer aber im Leben des heilbringenden Gottessones Taten, die über das menschlich-natürliche Können hinausgehen, anerkennt, wird solche auch an seinem alttestamentlichen Vorbilde nicht abstreiten und auf Rechnung der dichtenden Sage setzen können.

Litteratur: Knobel, Prophetismus d. Hebr. II, 88 ff.; Ewald, Gesch. III, 542 ff., 597 ff.; Hengstenberg, Gesch. des Reiches Gottes II, 2, 220 ff.; — die Kommentare zum Königsbuch von Thenius, Keil, Bähr; — die Artikel in den Wörterbüchern von Winer, Schenkel, Riehm. **v. Orelli.**

Elisabeth, die heilige, Landgräfin von Thüringen. Über sie ist erst in den neuesten Tagen durch Professor Wegele das rechte Licht verbreitet worden. Was sie dabei an asketischer Vollkommenheit auf der einen Seite einbüßt, das gewinnt sie auf der anderen Seite an warhaft christlicher Tugend und Vollkommenheit, womit nicht gesagt ist, dass sie von den Verzerrungen der mittelalterlichen Asketik freigeblieben. Aber diese wird nun in die richtigen Grenzen eingeschlossen. Man hat bis dahin sich bestrebt, ihr Leben in aller und jeder Beziehung dem Bereiche des Gewönlichen zu entrücken und in das Wunderbare und Außerordentliche emporzuheben. Das glänzendste hierin hat Graf Montalembert

in seiner ins Deutsche übersetzten Lebensbeschreibung der Heiligen (2. Aufl. 1845) getan, welcher Schriftsteller aber selbst seine Darstellung eine Legende nennt.

Elisabeth war die Tochter des Königs Andreas II. von Ungarn (1205—1235). Ihre Mutter, Gertrud, war aus dem Hause von Meran Andechs. Sie wurde im J. 1207 in Preßburg geboren und schon in ihrem vierten Lebensjare, im J. 1211, dem Sone des Landgrafen Hermanns I. von Thüringen verlobt und nach der Wartburg bei Eisenach gebracht, wo sie gemeinschaftlich mit ihrem Verlobten unter der Leitung ihrer künftigen Schwiegereltern, des genannten Landgrafen Hermann und seiner Gemalin Sophie, Tochter des Herzogs Otto I. von Bayern, erzogen werden sollte. Vermutlich war Elisabeths mütterlicher Oheim, Bischof Ekbert von Bamberg der Vermittler und intellektuelle Urheber dieser Verbindung gewesen, die übrigens einer im Mittelalter nicht ungewönlichen Sitte entsprach. Aus der Zeit zwischen Elisabeths Geburt und ihrer Verpflanzung an den thüringischen Hof ist über sie nichts Glaubwürdiges überliefert. Das Fehlende ist durch Sagen ausgeschmückt worden. Was aber ihr Leben am thüringischen Hofe betrifft, so konnte der Wechsel der äußeren Umgebung nicht größer sein. Thüringen war im Vergleich mit Ungarn ein hochkultivirtes Land; der Hof Hermanns gehörte zu den glänzendsten im deutschen Reiche. Hermann hatte die Wartburg zum Mittelpunkte der höfischen Bildung und der Dichter seiner Zeit gemacht. Leider hatte er sich in anderer Beziehung, im Kampfe des welfischen und staufischen Hauses in sehr ungünstigem Lichte gezeigt. Damals war er zum 2. Male verheiratet mit Sophie von Bayern, die ihm zwei Töchter und vier Söne gebar, darunter Ludwig, den künftigen Gemal der ungarischen Königstochter. Sophie war, wie der ganze Hof, nach außen gekehrt, genusliebend, in weltlicher Bildung auf der Höhe der Zeit stehend. In dieser Umgebung wuchs Elisabeth auf. Sie war ein heiteres Kind, aber selbst in ihren Kinderspielen brach unwillkürlich die ernstere Richtung ihres Gemütes hervor, die durch ernste Erlebnisse bestärkt und befestigt wurde. Im J. 1213 wurde ihre Mutter, die Königin Gertrud von Ungarn, durch einen der Fürer der nationalen Partei ermordet. Am landgräflichen Hofe bildete sich rasch eine Partei gegen Elisabeth, welcher Partei ihr ernster Sinn durchaus nicht behagte. Selbst die Schwiegermutter schloss sich dieser Partei an. Die Opposition gegen den künftigen Landgrafen war um so entschiedener, als sich deutlich herausstellte, dass der künftige Landgraf mit seiner Braut in der strengen Auffassung des Lebens völlig übereinstimmte.

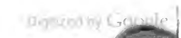
Da starb 1216 Landgraf Hermann, als er im Begriffe war, die kaum ergriffene Sache Friedrichs wider zu verlassen. Dadurch änderte sich die Lage der Dinge auf der Wartburg. Der junge Landgraf Ludwig IV. folgte seinem Vater als Regent in der Landgrafschaft Thüringen und der Pfalzgrafschaft Sachsen, eine bedeutende, durch und durch tüchtige Persönlichkeit, sehr verschieden von seinem Vater. Er fürte am Hofe einen ernsten Ton ein. Der fröhliche Sänger verschwand. Selbst Walther von der Vogelweide, der öfter auf der Wartburg verweilt hatte, spottete über die Veränderung. Ludwigs Frömmigkeit artete aber keineswegs in Schwäche aus. Ein getreuer Son seiner Kirche, brachte er den Erzbischof von Mainz, der ihn und seinen Vater in den Bann getan, mit den Waffen in der Hand zur Besinnung. Er stand, wie gesagt, ganz auf der Seite seiner Braut, und seiner Treue und Standhaftigkeit muss es zugeschrieben werden, dass sie nicht, wie die Landgräfin Sophie es wünschte, in ein Kloster verwiesen oder zu ihrem Vater zurückgeschickt wurde. Gewönlich wurde dies so dargestellt, als ob es den Wünschen Elisabeths entsprochen hätte. Nichts kann unwarer sein. Aus tiefster Seele fürchtete sie das Gelingen der erwänten Absichten ihrer Gegner. Sie hat den Landgrafen geliebt, wie ein reines, edles, jungfräuliches Herz nur lieben kann, in der ganzen Innigkeit und Demut ihrer Seele. Wegele fürt rürende Beweise davon an. Die Ehe wurde im J. 1221 vollzogen, als Ludwig zwanzig, Elisabeth vierzehn Jare zälte. Sie gebar ihrem Gemal drei Kinder, einen Knaben und zwei Töchter. Das eheliche Verhältnis zwischen beiden Ehegatten war ein musterhaftes. Sie erscheint in jeder Beziehung als das treue, zärtliche Weib. Sie begleitete ihren Gemal auf seinen oft sehr beschwer-

lichen Reisen. Zugleich entfaltete sie mehr und mehr die Tugenden der Demut, der Barmherzigkeit, der Woltätigkeit. In Ausübung dieser Tugenden scheute sie keine Aufopferung und Selbstüberwindung. Sie war ein warer Trost aller Bedrängten und Gedrückten, aller Leidenden und Dürftigen. Ihre Höhe erreichte diese Woltätigkeit wärend der großen Hungersnot im J. 1226. Sie ließ alle seit Jaren gesparten landesherrlichen Vorräte unter die Armen verteilen. In Eisenach stiftete sie ein Hospital für 24 durch Alter und Krankheit gebrechliche Personen. Vieles ist durch die dichtende Sage dazu gesetzt worden. Die Wunder, wovon die Sage weiß, sind als Blumenkranz anzusehen, womit die dankbare Nachwelt das Bild der Heiligen umwunden hat.

In der Zeit zwischen ihrer Verheiratung und dem Tode ihres Gemales bildet das Verhältnis zu dem berüchtigten Conrad von Marburg, seit 1214 von Innocenz III. zum Inquisitor in Deutschland ernannt, von Gregor IX. in dieser Würde bestätigt, einen wichtigen Abschnitt, dessen Bedeutung bis jetzt nicht gehörig erkannt wurde. Erst durch dieses Mannes unmittelbares Zutun und systematische Einwirkung entwickelte sich in Elisabeths Seele jene eminent asketische Richtung, die zu einem Bruche mit ihrer Vergangenheit fürte und ihr das Leben vor dem Tode Ludwigs als etwas, wofür sie Buße zu tun habe, erscheinen ließ. Conrad hat, wie Wegele treffend bemerkt, einen Zwiespalt in ihr Inneres geworfen und die schöne Harmonie ihrer Seele gestört. Nicht lange vor dem J. 1226 ist er in jene Stellung als Gewissensrat der Landgräfin eingetreten *). Sein Werk war, dass sie die Pflichten gegen ihre Kinder, die Mutterliebe und die Erinnerung an den heißgeliebten Gemal ihm zum Opfer brachte. Die Tugenden der Demut und Barmherzigkeit aber, um derenwillen sie mit Recht zu allen Zeiten Verehrung empfangen wird, hatte sie im höchsten Grade geübt, lange Zeit bevor sie sich unter den Einfluss Conrads gestellt hatte. Es dauerte nicht lange, so gelobte sie ihrem eisernen Beichtiger förmlich Obedienz. Ludwig gab seine Zustimmung dazu und behielt sich nur seine Rechte als Eheherr vor. Conrad gab der Landgräfin zehn Regeln, die zwar an sich nicht zu sehr überspannt waren, aber in der Praxis ging er weit darüber hinaus. Sodann begann sie von dieser Zeit an, sich in der Nacht körperlichen Züchtigungen durch ihre Dienerinnen zu unterwerfen, doch one, dass Conrad selbst sie, so lange ihr Gemal lebte, körperlich gezüchtigt hatte. Der Hauptangriff Conrads war auf das eheliche Verhältnis der Landgräfin gerichtet. Er konnte sie zwar von ihrem Gemal nicht losreißen. Bei jener Obedienzleistung musste sie ihm zunächst das Gelübde ablegen, falls sie den Landgrafen überleben sollte, nicht wider zu heiraten. Conrad hat zwar bezeugt, sie habe in seiner Gegenwart es bedauert, dass sie überhaupt verheiratet gewesen und ihr Leben nicht als Jungfrau habe beschließen können. Doch das stimmt durchaus nicht zu früheren Äußerungen der Heiligen. Sie mag unter dem überwältigenden Einfluss ihres Zuchtmeisters sich so etwas eingeredet haben.

Am 11. Sept. 1227 starb Landgraf Ludwig, fern von seiner Gattin, in Otranto in Apulien, als er im Begriffe war, mit Friedrich II. den Kreuzzug nach Palästina mitzumachen. Damit beginnt der dritte Akt im Leben der Heiligen. Sie wurde von der Todesnachricht völlig überwältigt. Sie rief aus: „tot ist mir auch die Welt mit ihrer Lust und Freude“. Die heftige Traurigkeit, wovon sie befallen wurde, ist der beste Beweis für die Richtigkeit der Auslegung, die wir jener Äußerung Elisabeths Conrad gegenüber gegeben haben. Allerdings mag sie über die Ehe im allgemeinen entsprechend den asketischen Begriffen der Zeit geurteilt haben; aber in bezug auf ihre eigene Ehe muss sie jene Äußerung, von der Conrad Zeugnis gibt, in einem schwachen Augenblicke und im Widerspruche mit ihrer eigenen normalen Empfindung getan haben. Es begann jetzt für sie die schwerste Leidenszeit. Mit ihren Kindern durch Heinrich Raspe, Bruder des verstorbenen Gemals, der sich der Herrschaft über Thüringen bemächtigt hatte, von der Wartburg vertrieben, wegen der Furcht vor dem rohen Manne von den Bewonern Eisenachs verstoßen, selbst von solchen misshandelt, gegen die sie sich

*) Nach Wegele in der zweiten Hälfte des Jares 1225.



besonders barmherzig gezeigt, fand sie nach hilflosem Herumirren endlich eine ruhige Wonstätte auf dem Schlosse Pottenstein durch die Gnade des Bischofs von Bamberg. Nachdem sie wider für kurze Zeit auf der Wartburg verweilt hatte, eingeladen von ihrem Schwager Raspe, der das an ihr begangene Unrecht in etwas gut machen wollte, erbat sie sich von ihm das Schloss Marburg an der Lahn, dessen Gebiet und Einkommen. Sie bewonte daselbst seit 1229, im grauen Gewande der Schwestern des dritten Ordens des heiligen Franz von Assisi, eine ärmliche Hütte, ergab sich harten Selbstpeinigungen, ließ sich von Conrad beorfeigen, mit Stockschlägen und Geißelhieben auf den entblößten Rücken traktiren, wobei ein anderer Bruder die Strafe vollzog und Conrad das Miserere dazu sang. Sie ließ sich sogar gefallen, dass Conrad ihr zwei alte Dienerinnen, an denen sie hing, wegnahm und sie durch zwei ältliche und widerwärtige ersetzte, die ihre Geduld auf harte Proben stellten. In Marburg gründete sie ein Armenhaus und ein Krankenhaus und übte immerfort die Tugend der Woltätigkeit, so weit ihre Mittel hinreichten. Sie brachte es in der Selbstertötung dahin, dass sie ihre Kinder von sich entfernte und Gott bat, ihr Gleichgültigkeit gegen dieselben einzuflößen, damit sie sich um so ungeteilter den Fremden hingeben konnte. Leider muss man sagen: wäre der Son unter der mütterlichen Aufsicht geblieben, so wäre er warscheinlich der Verfürung nicht erlegen. Conrad hatte aus der Mutter ein Muster asketischer Abtötung gemacht. Um sie richtig zu beurteilen, muss man sich nicht an jene Verzerrung der mittelalterlichen Askese, sondern an die reellen Tugenden der Demut und Barmherzigkeit, welche die Heilige zierte, sich halten. Sie starb 1231 und wurde schon 1235 von Gregor IX. heilig gesprochen. Schon im J. 1235 legte Landgraf Ludwig den Grund zu der herrlichen Kirche, die ihren Namen trägt und die bis zur Reformation ihr Grab umschloss.

Dieser Gegenstand ist vielfältig behandelt worden. Die neueste Lebensbeschreibung ist die von Simon, Ludwig IV., genannt der Heilige, und seine Gemalin, Frankf. a. M. 1854. Siehe hauptsächlich Wegele, Die heilige Elisabeth von Thüringen, in v. Sybels hist. Zeitschrift, München 1861, 5. Bd., S. 351 und den Art. von Ernst Ranke in der deutschen allgemeinen Biographie. **Herzog.**

Elisabeth, Albertine, Pfalzgräfin, geboren den 26. Dez. 1618 zu Heidelberg, gestorben den 11. Febr. 1680 als Äbtissin zu Herford in Westfalen, war eine der ausgezeichnetsten Frauen ihrer und aller Zeiten und stand als solche mit den edelsten und bedeutendsten Männern ihrer Zeit, mit Cartesius, Mallebranche und Leibnitz, mit Gichtel, Labadie und Penn in Verbindung. Mit ihren Zeitgenossen, der Labadistin Anna Maria von Schürmann (s. d. Art.) und der Königin Christine von Schweden, bildet sie ein durch Geist und Gelehrsamkeit ausgezeichnetes Kleeblatt von Frauen, wie es kaum ein zweites gegeben hat.

Elisabeth war die älteste Tochter des unglücklichen Kurfürsten Friedrich V. von der Pfalz und Königs von Böhmen und der gebildeten Elisabeth Stuart, der Tochter Königs Jakob I. von Großbritannien und Irland. Ihre Jugend verlebte sie in stiller Zurückgezogenheit bei ihren Eltern, welche unter dem Schutze der Generalstaten der vereinigten Niederlande im Haag und am Rheine bei Utrecht einen kleinen Hof hielten, um welchen sich ein auserwälter Kreis der edelsten Männer sammelte. So erlernte die erblühende Jungfrau nach damals häufigerer Sitte sechs fremde Sprachen, namentlich die klassischen, und erbat sich von dem berühmtesten Philosophen seiner Zeit, Renatus Cartesius, Unterricht in der Mathematik und Philosophie; sie blieb zeitlebens seine treue Schülerin, welche häufig von ihm Briefe erhielt (erschienen 1663 in Cartesius' Briefwechsel); sie war die erste, welche an dem damals noch wenig gebildeten brandenburgischen Hofe in Berlin Cartesius' Namen bekannt machte. Das Band ihrer Freundschaft mit der berühmten, elf Jare älteren Schürmann in Utrecht, waren auch nicht eitle Dinge, sondern die gemeinsame Liebe zu den Wissenschaften, welchen Elisabeth ihr Leben zu weihen beschlossen hatte, nachdem sie die Ehe mit dem Könige Ladislaus von Polen ausgeschlagen hatte, weil sie nicht katholisch werden wollte.

In ihrer Familie erlebte sie vielfache Unglücks- und Todesfälle, wozu ins-

besondere auch die Hinrichtung ihres Oheims Karl I. von England (1648) gehört; die unglückliche Ehe ihres Bruders, Karl Ludwig von der Pfalz, zwang sie 1662, nach zwölfjärigem Aufenthalte in Heidelberg, dem unter ihrer Mitwirkung wider hergestellten Musensitze, nach Kassel zu ihrer Verwandten, der frommen Landgräfin Hedwig Sophie, der Schwester des großen Kurfürsten von Brandenburg, zu gehen, darauf wurde sie 1667 Äbtissin des reichsfreien adeligen weiblichen Stiftes zu Herford, wo sie die letzten 13 Jare ihres Lebens zubrachte.

In dieser schönen, unabhängigen Stellung ward Elisabeth, dem Drange ihres Herzens und Geistes folgend, eine gesegnete und segensreiche Fürstin, ausgezeichnet durch Treue in ihrer Pflichterfüllung, durch edle Bescheidenheit, stille Woltätigkeit und offene Gastlichkeit für alle um ihres Gewissens willen Bedrängten. „Mein Hau's und mein Herz", schrieb sie 1677 an den Quäker Penn, „werden denen immer offen stehen, die Gott lieben". Als ihre Freundin Schürmann 1670 sie um Aufnahme der in Amsterdam bedrängten separatistischen Gemeinde Labadies in ihr Gebiet bat, war es ihr eine Freude, denselben zwei Jare lang eine Zuflucht gewären zu können, bis die gemessensten Befehle des Reichskammergerichtes die Ausweisung dieser im Normaljare 1624 in Herford nicht vorhandenen schwärmerischen Gemeinde als Sektirer, Widertäufer und Quäker anordnete und dieselbe demzufolge, one den Erfolg der Bemühungen Elisabeths für sie in Berlin abzuwarten, 1672 nach Altona abzog. Die innige Frömmigkeit dieser ersten freien und abgesonderten Gemeinde in Deutschland, und besonders der Schürmann und Labadies (s. d. Art.), machten auf die bis dahin mehr philosophisch als religiös angeregte Prinzessin einen tiefen Eindruck. Mehr als einmal pries sie sich glücklich, dass Gott sie vor anderen gleichsam zur Wirtin und Beschützerin seiner aus echten Gläubigen gesammelten Gemeinde auserfehen habe, und nach einer Krankheit erklärte sie aus eigener Erfarung Labadie und die anderen Prediger für ware und von Gott gelehrte Diener Christi. Auf die Labadisten, von welchen nur wenige Reste an Elisabeths Hofe zurückblieben, folgten 1676 die Quäker, welche damals ihre alte Verbindung (seit 1659) mit ihr lebhaft erneuerten. Ihre ersten Gründer und wichtigsten Fürer, Georg Fox, Georg Keith, Robert Barclay und Wilhelm Penn, und deren Frauen traten mit ihr in persönlichen Verkehr und briefliche Verbindung und fanden bei ihr die herzlichste, christbrüderliche Aufnahme und durften in ihrem Stifte ungestört ihre Versammlungen halten. Ja sie äußerte sogar gegen Penn, indem sie sich seiner Fürbitte empfahl: „Das Evangelium ist ursprünglich aus England nach Deutschland gebracht worden und auch heute ist es der Fall!" Penn vergalt ihr ihre fürstliche Freundlichkeit durch die ernstlichsten Ermanungen zum völligen Durchbruche, setzte ihr aber auch zwei Jare nach ihrem Tode in der zweiten Ausgabe seiner Schrift: Kein Kreuz, keine Krone, ein schönes Denkmal ihrer Frömmigkeit und Tugend. Sie starb 61 Jare alt, von ihren Untertanen ebenso beklagt wie geliebt, eine christliche Weise und eine weise Christin, deren Andenken noch heute in Ehren steht. Vgl. G. E. Guhrauer, Pfalzgräfin Elisabeth bei Rhein, Äbtissin zu Herford, in Raumers historischem Taschenbuch 1851, und M. Goebel, Geschichte des christlichen Lebens in der rhein.-westphäl. evang. Kirche, Bd. II, Koblenz 1852, § 9 u. 11, und die in diesen beiden Monographieen angefürten weiteren Quellen. Allgem. Deutsche Biographie 6, 22 ff. **M. Goebel†.**

Elisäus (armenisch Egishê), ausgezeichneter armenischer Historiker und Theolog des 5. Jarhunderts, empfing von dem Katholikos Sahak dem Großen und Mesrop, dem Mitbegründer der Nationallitteratur seiner Heimat, eine umfassende Bildung und trat dann in die Dienste des Fürsten der Mamikunier, Wardan. Als dessen Sekretär begleitete er seinen Herrn auf dem großen Feldzuge gegen die Perser unter Jesdedschird II., der die Existenz des Christentums in Armenien bedrohte. Nachher erhielt er das Bistum Amatunik und wonte als hoher geistlicher Würdenträger der wichtigen Synode von Artaschat im J. 449 bei, auf welcher über Maßregeln gegen die drohende Macht des Parsismus beraten wurde. Als Schriftsteller und Mensch hochgeachtet starb er um das Jar 480 in Rheschtunikh. Sein Hauptwerk ist „Patmuthiun Wardanants", eine Geschichte der Ver-

folgungen des Christentums durch die Perser und des infolge davon entstandenen Glaubenskrieges. Hier berichtet E. meist als Augenzeuge; auch waren ihm als Sekretär Wardans viele wichtige Quellen zugänglich. Daher ward dies mit Recht geschätzte Werk früh und häufig gedruckt; zuerst Konstantinopel 1764 und dann mehrfach in Venedig, unter diesen Ausgaben besonders die von 1852 empfehlenswert. Eine gute englische Übersetzung gab Neumann (London 1830); eine italienische Capelletti (Vened. 1841), eine französische Cabaradschi (Paris 1844) und eine russische Schanschejef (Tiflis 1853). Auch mancherlei theologische Werke hat E. verfasst; doch steht er auf diesem Gebiete gegen seine großen Zeitgenossen zurück. Er kommentirte das 1. Buch Mosis, Josua, Richter und die Bücher der Könige (im Original erschienen Venedig 1833); desgleichen das Vaterunser (in der Gesamtausgabe von 1838); schrieb verschiedene Reden über Leiden, Tod und Auferstehung des Herrn (noch nicht herausgegeben, handschriftlich in Konstantinopel, Venedig u. s. w.); eine Rede an die Mönche (gedr. an dem Patm. Ward. Vened. 1828). Eine Gesamtausgabe erschien Venedig 1838, in welcher einzelnes Unechte ausgemerzt ist; aber auch die Bearbeitung der kirchlichen Kanones, die Gebete für die Verstorbenen und die, wie es scheint, nicht ganz vollständig erhaltenen philosophischen Versuche über die Seele fehlen. **R. Gosche.**

Elkesaiten (Elkessäer), eine Fraktion des Judenchristentums, genauer des gnostisch gefärbten Judenchristentums. Über dieselben haben wir die ausfürlichsten Nachrichten bei Epiphanius, der freilich Haer. LIII, wo er von ihnen unter dem Names Sampsäer (*Σαμψαῖοι*) handelt, nur kurz berichtet, aber bei anderen Gelegenheiten (Haer. XIX, XXX), wo er von ihrem vermeintlichen Stifter Elxai redet, ausgebreitetere Notizen beibringt, die jedoch zum teil an Dunkelheit und Verwirrung leiden, zum teil, als dem damaligen Zustande der Sekte entnommen, nicht dazu dienen können, ihren früheren, zu Epiphanius Zeit schon mannigfach modifizirten Bestand zu ermitteln. Theodorets Angaben (Haer. Fabb. Comp. II, 7) sind durchaus sekundär, die des Origenes, obwol aus eigener Anschauung entnommen (bei Euseb. H. E. VI, 38), zu fragmentarisch; das beste bieten die Philosophumena des Pseudo-Origenes (IX, 13 ed. Miller p. 292 sqq.), neben denen Epiphanius mit Vorsicht zu gebrauchen ist.

Die Ableitung des Namens hat sehr verschiedene Vermutungen hervorgerufen. Delitzsch leitet ihn von dem Flecken Elkesi in Galiläa ab (vgl. Rudelbach und Guerikes Zeischrift 1841, I, 43), Nitzsch (de testamentis XII patriarcharum p. 5) von אֵל שַׁדַּי; nach anderen ist er zu deuten אֲלְכַּחֲשִׁים = apostatae. Die Väter leiten diesen Namen wie so viele andere von dem Namen des Stifters Elxai her. Aber Epiphanius (Haer. XIX, 2) selbst erklärt *Ἠλξαΐ* (die Philos. schreiben den Namen *Ἠλχασαΐ*, Theodoret *Ἑλκεσαΐ*) als „*δύναμις κεκαλυμμένη*" = חֵיל כְּסִי, und das ist um so warscheinlicher, da er noch einen Bruder desselben kennt, den er *Ἰεξέος* (XIX, 1) nennt, welcher Name sich dann entsprechend als יָהּ כְּסִי auflöst. Allein damit ist auch die höchste Warscheinlichkeit gegeben, dass beide Namen keine Personen bezeichnen. Die *δύναμις κεκαλυμμένη* ist nach Gieselers (K.-G. I, 1, 133) scharfsinniger Erklärung der heil. Geist (*δύναμις ἄσαρκος* Hom. Clem. XVII, 16) und der Name ist am warscheinlichsten der Titel eines Buches, welches als Hauptauktorität bei den Anhängern der Sekte galt. Diese Annahme wird dadurch noch bestätigt, dass nach Epiphanius es auch ein Buch des Bruders Jexeos gegeben haben soll (Haer. LIII, 3).

Jedenfalls besaß die Fraktion als höchste Lehrauktorität ein Buch, welches, wenn er auch nicht als eigentlicher Verfasser angesehen wird, doch mit dem Elxai als Vermittler in Verbindung gebracht wird. Dieses Buch finden wir überall, wo wir gnostischem Judenchristentum begegnen. Origenes (Euseb. H. E. VI, 38) kennt es, der Syrer Alcibiades aus Apamea bringt es mit nach Rom (Philos. IX, 13). Epiphanius verfolgt seine Einwirkung fast bei allen Fraktionen des Judenchristentums. Dieses Buch, das nach Origenes Angabe (a. a. O.) vom Himmel gefallen sein sollte, ist nach dem genaueren Bericht der Philos. von einem Engel, der der Son Gottes selbst war, geoffenbart. Elxai hat es von den Se-

rern in Partieen empfangen und dem *Σοβιαΐ* (nach Ritschl, Über die Sekte der Elkesaiten, Ztschr. f. hist. Theol. 1853, IV, S. 589, = שׂבִּע; das Buch war Geheimbuch und wurde nur gegen einen Eid mitgeteilt) übergeben. Das soll zur Zeit Trajans (Epiph. XIX, 1; Origenes a. a. O.), nach Phil. IX, 13 genauer im 3. Jar Trajans (101 n. Chr.) geschehen sein; eine Zeitbestimmung, die allerdings durch die sagenhafte Darstellung von dem Ursprung des Buches und der Sekte verdächtig wird, die aber auch nicht sehr viel zu früh sein möchte.

In der Lehre dieses Buches, die wir also als die eigentlich elkesaitische ansehen müssen und über die wir am genauesten durch die Darstellung der Philosophumena Kunde erhalten, der die Angaben des Origenes in den Hauptpunkten zur Bestätigung dienen, wärend das Lehrsystem, wie es Epiphanius oft etwas verwirrt vorträgt, als schon mehrfach modifizirt angesehen werden muss, findet sich ein starkes heidnisch naturalistisches Element mit Jüdischem und Christlichem vermischt. Dieses heidnisch naturalistische Element zeigt sich besonders in den Waschungen. Es wird eine Vergebung aller Sünden auf Grund einer neuen Taufe verkündet; zweifelsone besteht diese in öfter widerholten Waschungen, die auch als Mittel gegen Krankheiten (Phil. IX, 15, Epiph. XXX, 17) angewendet werden, und welche allerdings auf den Namen des Vaters und des Sones geschehen (Phil. a. a. O.), bei denen dann aber noch sieben Zeugen (verschieden aufgefürt Epiph. XIX, 1; XXX, 17; Phil. IX, 15; vgl. darüber Ritschl a. a. O. S. 686), nämlich die fünf Elemente (vgl. Phil. X, 29: „*κέχρηνται βαπτίσματος ἐπὶ τῇ στοιχείων ὁμολογίᾳ*“ — Theodoret. Haer. Fabb. II, 7), nach orientalischer Auffassung, sodann Öl und Salz (auch Brot) erscheinen, welche Taufe und Abendmal bezeichnen. Dasselbe heidnisch naturalistische Element zeigt sich in der Beschäftigung mit Astrologie und Magie (Phil. IX, 14); sogar die Tauftage wurden nach dem Stande der Gestirne bestimmt (Phil. IX, 16 sqq.). Das jüdische Element zeigt sich darin, dass sie das Gesetz für verbindlich achteten (Phil. IX, 14), den Sabbat (Phil. IX, 16) und die Beschneidung (Phil. IX, 14, vgl. dagegen Ritschl a. a. O. S. 591; an der Richtigkeit der Angabe ist aber wol nicht zu zweifeln) festhielten. Dagegen verwarfen sie die Opfer, wie sich das sicher aus Epiph. XIX, 3 ergibt, wo auch eine darauf bezügliche Stelle des Buches mitgeteilt wird (vgl. Uhlhorn, Die Homilien u. s. w. S. 396 — auch die Worte des Epiphanius XIX, 1, wo er von Elxai sagt „*κατὰ νόμον δὲ μὴ πολιτευόμενος*“, gehen darauf). Das hatte eine Kritik des Alten Testamentes zur Folge, von dem sie einzelne Teile verwarfen (Epiph. XVIII, 1, Origenes a. a. O.: „*ἀθετεῖ τινα ἀπὸ πάσης γραφῆς*“). Auch vom Neuen Testament nahmen sie vieles nicht auf, namentlich die Paulinischen Briefe (Origenes a. a. O.). Die Christologie ist noch sehr schwankend, offenbar in Gärung begriffen und noch wenig abgeklärt. Christus scheint einerseits als Engel aufgefasst zu sein (vgl. die Erscheinung Christi als männliche Figur von ungeheurer Größe, 96 Meilen hoch, 24 Meilen breit — Epiph. XXX, 4; XXX, 17; LIII, 1 — mit den Angaben Phil. 292, 90 u. Epiph. XXX, 16), andererseits lehrten sie eine öftere, fortlaufende Inkarnation Christi, obwol, wenn hier nicht ein Irrtum obwaltet, daneben die Geburt aus der Jungfrau festgehalten wurde (vgl. Phil. 293, 25: „*Τὸν Χριστὸν ἄνθρωπον κοινῶς πᾶσι γεγονέναι· τοῦτον δὲ οὐ νῦν πρώτως ἐκ παρθένου γεγεννῆσθαι, ἀλλὰ καὶ πρότερον καὶ αὖθις πολλάκις γεννηθέντα καὶ γεννώμενον*“ — Epiph. XXX, 3 u. LIII, 1). Das Vermittelungsglied zwischen beiden Anschauungen scheint die Auffassung Christi als *μέγας βασιλεύς* (Epiph. XIX, 3; Phil. IX, 15) zu sein. Was die Sitte anlangt, so ist von den Waschungen schon geredet. Die Taufe schwankt zwischen einmaliger Taufe und öfter widerholten Waschungen, weshalb auch die Beschneidung daneben bestehen kann. Das Abendmal feierten sie mit Brot und Salz; Fleischgenuss verwarfen sie (Epiph. XIX, 3, vgl. XXX, 15); die Ehe ward hochgehalten (XIX, 1). Verleugnung in Verfolgungen galt als erlaubt (Origenes a. a. O. Epiph. XIX, 1). Das Gebet, welches Epiphanius (XIX, 4) mitteilt, ist der Hauptsache nach sehr unverständlich.

So viel ist klar, dass das Lehrsystem des Elxaibuches in den wesentlichsten Punkten (die Verbindlichkeit des Gesetzes, die Stellung zum A. T., die Verwer-

fung der Opfer, der widerkehrende Adam-Christus) mit der Lehre des gnostisch gefärbten, wol essenischen Judenchristentums und den aus diesen Kreisen hervorgegangenen Clementinen übereinstimmt. So macht denn auch Epiphanius, der zu seiner Zeit die Ebioniten in Nabathäa, Ituräa und Moabitis vorfand den Elxai zu ihrem Stifter und wesentlich auf Grund der Nachrichten des Epiphanius identifizirt Gieseler (KG. I, 1 S. 134, 279) die Elkesaiten mit den Ebioniten und betrachtet die Clementinen als Hauptdokument des Elkesaitismus. So zu urteilen lag allerdings nahe, ehe wir die Philosophumena kannten. Diese zeigen aber erhebliche Abweichungen von dem Lehrsystem der Clementinen, namentlich in dem Stücke, dass das Elxaibuch eine neue Sündenvergebung auf Grund der widerholten Taufe ankündigt. Deshalb ist Ritschl (a. a. O. in altkathol. Kirche, 2 Aufl., S. 204 ff. 234 ff.) zu einer ganz abweichenden Auffassung gekommen. Er hält diese neue Sündenvergebung für den eigentlichen Kern des Elxaibuches, und weist mit Rücksicht auf dieselben den Elkesaiten eine änliche Stellung gegenüber den Judenchristen an, wie sie die Montanisten zur katholischen Kirche einnehmen. Wie diese will auch das Elxaibuch eine neue Offenbarung disziplinarischen Inhalts zur Anerkennung bringen, nur in gerade umgekehrter Richtung, denn wärend die Montanisten die Disziplin schärfen, machen die Elkesaiten sie laxer. Sie sind also „Gegenfüßler der Montanisten“. Ritschl kann zu diesem Ergebnis aber nur kommen, indem er dem Buche seine mehrfach bezeugte centrale Stellung bei den Judenchristen nimmt, es gegen die gleichmäßige Angabe weit später setzt als die ersten Jare Trajans, sogar später als die Clementinischen Homilien und indem er manche Nachrichten der Philos., namentlich Elxai habe die Beschneidung festgehalten, als irrig zurückweist. Vergleicht man das Elxaibuch mit den Clementinischen Homilien, so möchte nicht zu verkennen sein, dass es einen älteren noch weniger durchgebildeten und noch manche widersprechende Elemente enthaltenden Lehrbegriff repräsentirt. Das heidnische und jüdische Element ist in den Clementinen zurückgetreten, das christliche erstarkt. Wärend bei Elxai die Beschneidung noch neben der Taufe festgehalten wird und die Taufe noch den Charakter einer oft widerholten Heilungswaschung zeigt, ist in den Clementinen die Beschneidung aufgegeben, und die Taufe ist voll christlich geworden. Das Lehrsystem des Elxaibuches ist die ältere Gestalt. Darin aber hat Ritschl Recht, dass man Elxai nicht zum Stifter des Ebionitismus machen, beziehungsweise das Buch nicht als dessen allgemeine Grundlage ansehen darf. Es ist überhaupt fraglich, ob wir von einer abgeschlossenen Sekte der Elkesaiten reden dürfen. Warscheinlich haben wir es nur mit einer mehr oder weniger durch alle Parteien des in der Zersetzung begriffenen Judenchristentums sich hinziehenden Fraktion zu tun. Die nach höherer Erkenntnis strebenden Judenchristen sammelten sich um dieses Buch und suchten durch dasselbe in weitere Kreisen der Kirche Eingang zu finden. Vgl. Herzog KG. S. 78.

G. Uhlhorn.

Elohim, אֱלֹהִים und zunächst הָאֱלֹהִים ist im A. T. die gewönlichste Bezeichnung des Einen waren Gottes: Jehovah, der Gott der Offenbarung, ist האלהים und heißt auch (ה)אלהים; die Benennung des Einen waren Gottes mit dem Singular אֱלוֹהַּ (אֱלֹהַּ) ist ausschließlich im poetischen Stile heimisch. Auch (הָאֵל)אֵל, der, wie die ältesten Eigennamen und das Phönizische sowie Babylonisch-Assyrische zeigen, uralte semitische Gottesname ist in der alttestamentlichen Prosa als Bezeichnung des waren Gottes nicht mehr häufig; es ist fast nur der poetisch-prophetische Stil, der ihn fortpflanzt. Dass dieses el (assyr. ilu) Gott als den schlechthin Mächtigen bezeichnet, ist zweifellos; das Hebräische kennt das Nomen el auch außer Beziehung auf Gott (el jad Macht der Hand = Fähigkeit, Vermögen) und im Assyrischen bedeutet alîlu mächtig. Dagegen ist אָלַהּ in der Bedeutung mächtig s. unbelegbar; dieses Verbum bedeutet im Arabischen „außer Fassung geraten, bestürzt sein, sich fürchten“ und ist, wie die Nebenform waliha zeigt, ein selbständiges, nicht vom Gottesnamen abgeleitetes Verbum (s. Fleischer zu Delitzsch' Genesis, 1872, S. 57 f.). Eher ließe sich annehmen, dass אָלַהּ ein aus אֵל (assyr. alal) gebildetes sekundäres Verbum sei, welches, subjektiv gewendet, den Eindruck,

den die Stärke macht, bezeichne. [So Oehler: „אלוה die Grauen erweckende Macht".] Aber das Arabische enthält keine Spur dieses Anschlusses an den primären Begriff der Macht, sondern die Bedeutung der fassungslosen Unruhe ist ein aus der mimetischen Lautverbindung hervorgehender sinnlicher Grundbegriff. — Eigentümlich dem Alten Testamente ist der Plural אֱלֹהִים (mit dem Artikel n. appell. ὁ θεός, one Art. geradezu, besonders in den elohistischen Stücken des Pentateuchs und in den elohimischen Psalmen, n. proprium), der als Bezeichnung des Einen Gottes nur im biblischen Hebräisch, sonst in keiner der semitischen Sprachen sich findet; selbst im biblischen Aramäischen bedeutet אֱלָהִין nur Götter wie im Babylonisch-Assyrischen ali(v) und ilâni. Die alten Dogmatiker sahen darin nach dem Vorgang des Petrus Lombardus eine Andeutung des Geheimnisses der Trinität. Etwas wares liegt dieser Ansicht zu Grunde; denn die Pluralform, indem sie auf die unerschöpfliche Fülle der Gottheit hinweist, dient jedenfalls zur Bekämpfung des gefärlichsten Feindes der Trinitätslehre, des abstrakten Monotheismus. Eine zweite Ansicht meint, dass אלהים wenigstens ursprünglich ein pluralis multitudinis gewesen sei und erst später die Singularbedeutung bekommen habe; mit anderen Worten: sie sieht in Elohim einen Rest des ältesten Polytheismus. Als analoges Beispiel wird das Wort תְּרָפִים angefürt, welches auch von einem einzelnen Hausgötzen vorkommt. Allein sachlich ist die Annahme, dass der alttestamentliche Monotheismus sich erst allmählich aus der Vielgötterei entwickelt habe, durchaus unhaltbar, und dies schon vom religionsgeschichtlichen Standpunkte aus. Denn es ist Tatsache, dass das in den polytheistischen Religionen sich geltend machende monotheistische Streben teils nur in die Hervorhebung eines höchsten Gottes über die anderen Götter, auf den dann mehr und mehr monotheistisch geartete Prädikate übergetragen werden, teils in die Anschauung einer über der Götterwelt stehenden abstrakten Macht ausläuft. Niemals aber verdichten sich die vielen Götter allmählich zu einem absoluten Subjekt, wie es der Gott des Alten Testamentes ist. Es ist also keinesfalls der fortwirkende, sondern der überwundene und nicht mittelst natürlicher Entwickelung, sondern supranaturaler Offenbarung überwundene Polytheismus, auf den אלהים als israelitischer Name Gottes des Einen, des Absoluten und Unvergleichlichen zurückweist. Einer dritten Meinung nach ist in dem Plural Gott mit den seine Umgebung bildenden höheren Geistern zusammengefasst. Allerdings könnte es nicht auffallen, wenn für die Engel, die als θείας φύσεως κοινωνοί öfters Söne Gottes heißen, geradezu die Benennung אֱלֹהִים vorkäme und der Gottesname sie also mitbefasste. Doch ist dieser Gebrauch des Wortes nirgends nachzuweisen; anerkanntermaßen nicht Ps. 8, 6. 97, 7. 138, 1, wo es die LXX durch ἄγγελοι übersetzt hat; aber auch Ps. 82 nicht, wo trotz Hupfeld אֱלֹהִים nicht Engel, sondern die theokratischen Träger der richterlichen Gewalt bezeichnet. —

Auf die richtige Fassung des Plurals Elohim hingeleitet zu haben, ist Dietrichs Verdienst, welcher in seinen Abhandlungen zur hebräischen Grammatik (1846) gezeigt hat, dass neben dem numerischen Plural uralters und vielleicht mit dem Anspruch auf Priorität der quantitative besteht, mit welchem Naturdinge gewaltigen Eindruckes, wie der unermessliche Himmel, Ocean u. s. w., benannt werden; daran schließen sich weiter Ausdrücke, die einen Machthaber bezeichnen: der Plural dient hier dazu, die Fülle der Macht und Kraft, die in dem Träger liegt, auszudrücken. Delitzsch nennt diesen Plural treffend den intensiven, innerlich multiplizirenden. Hiernach liegt in der alten Annahme eines pluralis majestatis oder excellentiae etwas wares; nur war es irrig, dass man ihn lediglich aus der consuetudo honoris ableitete. Verwandt mit dieser quantitativen Bedeutung des Plurals ist die des Plurals der Abstraktion, indem auch hier die Zusammenfassung einer Mehrheit zu höherer Einheit stattfindet. Schwerlich aber ist mit Hofmann der Plural אלהים nach Art der von Ewald § 179a besprochenen Nomina als abstraktiver zu fassen. Die abstrakte Ausdrucksweise für Würdenamen, wie sie namentlich im Aramäischen vorkommt, scheint doch mehr ein Erzeugnis des

jüngeren Sprachgeistes zu sein. Wie wir אלהים erklärt, ist auch der Plural אֲדֹנָי zu erklären, ja es schlossen sich hieran noch weitere plurale Bezeichnungen Gottes, namentlich קְדוֹשִׁים Hos. 12, 1; Spr. 9, 10, wozu der Ausdruck אֱלֹהִים קְדֹשִׁים Jos. 24, 19 den Übergang bildet; vergl. auch עֹשִׂים Jes. 54, 5; Hiob 35, 10 und בֹּרְאִים Pred. 12, 1. Über das Verhältnis des Gottesnamens אלהים zu יהוה s. die Erörterung in dem Art. „Jehovah“ —

Bemerkenswert ist der Unterschied der Konstruktion des אֱלֹהִים je nach seiner Bedeutung. Als Bezeichnung des waren Gottes wird das Wort regelmäßig mit dem Singular verbunden. Die Ausnahmen sind so selten, dass sie eben für die Regel beweisen. Hierher gehört besonders 1 Mos. 35, 7, vielleicht ein Rest der ältesten naiven Darstellungsform; auch חיים (Leben) wird ja mit dem Plural konstruirt, one dass die Einheit des Begriffes aufgegeben wird. Doch läßt sich der Plural auch dadurch erklären, dass Jehovah dem Patriarchen an der Spitze der Engel erschien (28, 12 f.). In 1 Mos. 3, 22 ist der Plural doch wol als kommunikativer zu fassen (s. Delitzsch z. d. St.). In 20, 13 wird mit einem Heiden geredet; denn sobald sich mit אֱלֹהִים die heidnische Vorstellung verknüpft, tritt die plurale Verbindung ein 2 Mos. 32, 4. 8; 1 Sam. 4, 8; 1 Kön. 12, 28. Auch in 1 Mos. 31, 53 redet Laban aus polytheistischer Anschauung heraus. Ebenso ist in 2 Sam. 7, 23 אֱלֹהִים nicht direkt der Gott Israels, sondern der Sinn ist: „wo ist ein Volk auf Erden, welches zu erlösen ein Gott (auch von den heidnischen Göttern einer) hingegangen ist?“ In 2 Mos. 22, 8 aber geht der Plural auf die Mehrheit der den richtenden Gott repräsentirenden Richter.

(Oehler †) Delitzsch.

Elsaß=Lothringen, kirchlich=statistisch. Weniger als die meisten anderen Verhältnisse in Elsaß=Lothringen wurden die kirchlichen durch den Übergang des Landes an Deutschland infolge der Stipulationen des Frankfurter Friedens von 1871 berürt. Alle wesentlichen gesetzlichen Bestimmungen über die Kultusangelegenheiten, wie sie sich seit dem Konkordat des Jares X der französischen Republik und die daraufhin erfolgten Gesetze des 18. Germinal X, die sog. Organischen Artikel, entwickelt und festgestellt hatten, haben ihre Geltung behalten; nur dass die beiden Bistümer des Reichslandes, Straßburg und Metz, durch die römische Kurie als von der Kirchenprovinz Besançon, zu welcher sie bisher gehört hatten, seit dem 10. und 12. Juli 1874 abgelöst und von jeder erzbischöflichen oder Metropolitan=Jurisdiktion eximirt erklärt worden sind.

Weitaus überwiegt die katholische Bevölkerung, wie sich dies aus den Territorialverhältnissen des Landes im 16. Jarh. zur Genüge erklärt, wo das Haus Österreich, die Herzoge von Lothringen und die Bischöfe von Straßburg beiweitem die größten Gebiete des Elsasses und Lothringens besaßen, um nicht von kleineren Dynasten zu reden, welche ebenso wie jene den alten Glauben in ihren Besitztümern aufrecht erhielten. Dagegen wurde die Reformation eingefürt in der freien Reichsstadt Straßburg und ihren Herrschaften, in den Städten Kolmar, Mühlhausen, Weißenburg und Münster, in den Grafschaften Hanau=Lichtenberg, Nassau=Saarwerden (Deutsch=Lothringen), Horburg und der Herrschaft Reichenweier (unter Württemberg stehend), Lützelstein, in den Herrschaften von Rappoltstein, Oberbronn, Niederbronn, Finstingen, Aßweiler und Fleckenstein, in den Gebieten, die zu Kurpfalz und zu Baden gehörten, und in den Ländereien der reichsunmittelbaren Ritterschaft des Nieder=Elsasses. Manches jedoch ging später wider verloren durch die Dragonaden und Jesuiten Ludwigs XIV. So beträgt jetzt auf eine Gesamtzal von 1,531,804 Einwonern in dem Reichslande die Zal der Katholiken 1,204,041 und die der Evangelischen 285,329, wozu noch 3198 Mennoniten, Baptisten und Widertäufer kommen und 39,002 Israeliten. Die meisten Protestanten befinden sich im Bezirk Unter=Elsaß: 199,991 auf 377,443 Katholiken; im Ober=Elsaß 55,818 Protestanten und 384,984 Katholiken; in Lothringen 29,520 Protestanten und 441,654 Katholiken. Auch an Israeliten zält Unter=Elsaß die meisten, 19,695; Ober=Elsaß 11,254; Lothringen 8053.

Das Bistum Straßburg erstreckt sich auf die beiden elsässischen Bezirke und und umfaſst somit ein weit größeres Gebiet als das auf Lothringen beschränkte Bistum von Metz. Die Bischöfe werden durch den Landesfürsten ernannt, der römische Stul erteilt ihnen die kanonische Institution; sie leisten in die Hände des Fürsten den im Konkordate, Art. 6, vorgeschriebenen Eid. Sie sollen den Grad eines Licentiaten der Theologie oder mindestens wärend 15 Jaren ein Pfarramt versehen haben und Landesangehörige sein. Ihr Gehalt ist auf 16000 M. nebst Entschädigungskosten für Firmungs- und Visitationsreisen angesetzt. Auch ein bischöflicher Palast ist ihnen angewiesen. Ihr die oberste Leitung aller kirchlichen Angelegenheiten der Diözese umfassender Geschäftskreis wird gesetzlich näher dahin bestimmt: ihnen kommt die Bestimmung aller zum gottesdienstlichen Gebrauche dienenden Bücher zu; sie präsentiren dem Landesfürsten zur Bestätigung die von ihnen ernannten Pfarrer, die Ernennung aber der Hilfspfarrer und der Vikare steht ihnen one alle Beschränkung zu, ebenso die der Direktoren und Professoren der Diözesan-Seminare, in welchen die Geistlichen ihre Bildung ausschließlich erhalten, auch liegt die Einrichtung dieser Seminare und die Anordnung des Unterrichtes in denselben ganz allein in ihrer Hand. Nur so viel ist bestimmt, daſs die Zöglinge ihre Vorbildung nicht außerhalb des Reiches erhalten haben dürfen. Für Stipendien an diesen Priesterseminarien trägt der Landes-Etat Sorge: 14 Stipendien zu 400 M. und 36 zu 200 M. für dasjenige zu Straßburg; 15 und 36 änliche für Metz. Ein jeder der beiden Bischöfe hat zwei Generalvikare und ein Domkapitel (von 9 Domherrn zu Straßburg und von 8 zu Metz) zu seiner Seite. Die Befugnisse dieser Kapitel sind freilich in gewönlichen Zeiten von geringer Bedeutung, da die Einholung und die Befolgung ihres Rates lediglich dem Ermessen des Bischofs anheimgegeben ist. Nur bei eintretender Erledigung des Bistums sind sie es, welche zur Verwaltung der Diözese, unter Bestätigung der Regierung einen besonderen Generalvikar zu erwälen haben. So ist die ganze Geistlichkeit in beinahe völliger Abhängigkeit von den Bischöfen, in deren unbeschränkter Verfügung die Versetzung oder Entsetzung sämtlicher Geistlichen mit alleiniger Ausnahme der eigentlichen Pfarrer liegt. Die Zal solcher eigentlicher Pfarreien richtet sich, den organischen Artikeln zufolge, nach der der Friedensgerichtsbezirke. Es sind deren im ganzen 114: 44 in Unter-Elsaß, 29 in Ober-Elsaß, 41 in Lothringen. Sie sind in zwei verschiedene Gehaltsklassen eingeteilt, in deren jeder aber die Pfarrer über 70 Jare noch außerdem eine Gehaltszulage beziehen: erste Klasse 1800 M. und bei einem Alter über 70 Jare 1920 M., zweite Klasse 1440 M., resp. 1560 M. Die Zal der Hilfspfarrer (desservants) beträgt 1172. Im U.-Elsaß 321, im O.-Elsaß 292, in Lothringen 559. Ihr Gehalt beträgt 1560 M. bei einem Alter über 75 Jaren; 1440 M. über 70 Jaren; 1320 M. über 60 Jaren und 1080 M. unter 60 Jaren. — Zur Seite der Hauptpfarrer und einzelner Hilfspfarrer, sodann aber auch als Seelsorger kleinerer Gemeinden sind außerdem noch 339 Vikare angestellt: 108 im U.-Elsaß, 106 im O.-Elsaß, 125 in Lothringen. Ihr Gehalt ist one Unterschied auf 280 M. festgesetzt. Außer dem Gehalt kommen den Geistlichen von seiten der Gemeinden selbstverständlich auch Pfarrhäuser oder wenigstens angemessene Wonungen oder Wonungsentschädigungen zu, sowie ihnen auch noch fakultative Gehaltszulagen durch dieselben gewärt werden können, neben sonstigen festgesetzten Gebüren für Spendung der Sakramente, Oblationen und sonstigen Gefällen, welche das Einkommen in freilich sehr verschiedenem und wechselndem Betrage mehren. — Sowol bei den Domkirchen als in jeder Pfarrei und Hilfspfarrei besteht eine Kirchenfabrik mit einem Fabrikrate von neun oder bei weniger als 5000 Seelen von fünf aus den Notabeln genommenen Mitgliedern. Von rechtswegen gehören zu denselben auch der Pfarrer und der Bürgermeister der Gemeinde. Die Attributionen bestehen in der Sorge für den Unterhalt der Kirchengebäude und in der Verwaltung des Kirchenalmosens und der etwa vorhandenen Kirchengüter. Ein Ausschuſs dieses Rates (bureau des marguilliers) bereitet die Vorlagen für denselben vor und besorgt die laufenden Geschäfte. Das nackte Eigentum der Kirchengebäude und der Pfarrhäuser steht, nach mehrfachen Entscheidungen des fran-

zösischen Statsrates, in der Regel der Civilgemeinde zu, sodass auch ihr die Bestreitung des Unterhaltes derselben obliegt, im Fall dass die Fabrik die Mittel nicht dazu hat. Diese Gebäude können übrigens ihrer Bestimmung nicht entzogen werden. Auch die Kirchhöfe sind Gemeinde-Eigentum und sind zum Begräbnisse sämtlicher Ortsbewoner one Unterschied des Bekenntnisses bestimmt. Die Polizei über dieselben ist rechtlich die Sache der Ortsbehörde d. i. des Bürgermeisters. Nur die kirchlichen Feierlichkeiten bei den Begräbnissen gehören zur ausschließlichen Kompetenz des Geistlichen. Die Verweigerung des kirchlichen Geleites ist diesen ausdrücklich untersagt und es kann dagegen, als den Fall eines Abusus, Rekurs eingelegt werden. — In betreff der Klöster, der geistlichen Orden und Kongregationen ist die Ablegung lebenslänglicher Gelübde gesetzlich verboten. Die organischen Artikel v. 18. Germ. X erkennen überhaupt keine Orden an, was jedoch die Entstehung von Klöstern und von sowol männlichen als weiblichen Kongregationen seit den Zeiten der Restauration nicht hinderte. Seit dem Gesetze vom 8. Juli 1872 gegen die Jesuiten und die ihnen verwandten Orden sind die meisten männlichen geistlichen Niederlassungen aus Elsaß-Lothringen verschwunden; weibliche Kongregationen besonders zur Krankenpflege und zur Erteilung des Unterrichtes bestehen aber noch fort. — Offizialitäten und geistliche Gerichte gibt es nicht. Sie wurden bereits durch das Gesetz vom 17. September 1790 und nachher durch das Gesetz vom 18. Germ. X aufgehoben. — Der Betrag des Etat der Verwaltung der geistlichen Angelegenheiten in Elsaß-Lothringen beläuft sich für das Jar 1878 für den katholischen Kultus auf 1,826,880 M.

Auch die Kirche augsburgischer Konfession steht noch auf dem Grunde der früheren französischen Konstituirung durch das organische Gesetz vom 18 Germ. X und durch das nach dem napoleonischen Statsstreiche hinzugekommene Dekret vom 26. März 1852. Hiernach ist an der Spitze einer jeden Pfarrgemeinde (es sind deren 190) mit ihren Annexen oder Filialen (116) ein Presbyteralrat unter dem Vorsitze des oder eines der Pfarrer. Die Zal der Mitglieder (5—7) richtet sich nach derjenigen der Gemeindeglieder, welche sämtlich an deren Wal teilzunehmen berechtigt sind. Die Amtsdauer beträgt 6 Jare, alle drei Jare tritt die Hälfte aus, kann aber wider gewält werden. Sie sind überhaupt mit der Verwaltung der geistigen und materiellen Interessen der Gemeinde betraut. Alle ihre Akten und Beschlüsse bedürfen aber der Prüfung und Gutheißung des Konsistoriums als der zunächst über ihnen stehenden Kirchenbehörde. Jeder Konsistorialbezirk umfasst nach dem Wortlaut des Gesetzes einen Sprengel von 6000 Seelen protestantischen Bekenntnisses, was aber beinahe nirgends genau eingehalten ist. Manche enthalten eine viel größere, manche eine geringere Bevölkerung. Auch die Zal der ein Konsistorium bildenden Gemeinden ist sehr verschieden, von 1 bis 9; denn in einigen Stadtgemeinden fällt der Bezirk des Konsistoriums mit dem der Gemeinde zusammen. Die Gesamtheit der Konsistorien in Elsaß-Lothringen beläuft sich auf 38. Die Zusammensetzung eines jeden ist ziemlich komplizirt. Sie bestehen nämlich 1) aus den Pfarrern des Bezirks, 2) aus den Presbyteralmitgliedern des Hauptortes, 3) aus ebenso vielen von den anderen Gemeinden zugewälten Mitgliedern und 4) aus Delegirten der Presbyteralräte dieser Gemeinden. Auch diese Körperschaften werden alle 3 Jare zur Hälfte erneuert. Einer der Pfarrer wird zum Vorsitzenden gewält. Diesem Aufwande in der Zusammensetzung der Konsistorien entspricht keineswegs die Wichtigkeit ihrer Funktionen. Es sind so ziemlich die nämlichen als die der Presbyterien: Aufrechthaltung der Disziplin, Sorge für die Ordnung des Gottesdienstes und endlich Verwaltung der Kirchengüter in höherer Instanz. Diese 38 Konsistorien sind in sieben Inspektionen geteilt, an deren Spitze je ein geistlicher und zwei weltliche Inspektoren stehen. Für diese Inspektionen werden durch das Gesetz Inspektionsversammlungen vorgeschrieben, zusammengesetzt aus sämtlichen Geistlichen und aus einer gleichen Anzal von Laiendelegirten der Konsistorien des Sprengels. Es sind diese Versammlungen aber bloße Walkörper, welche vorkommenden Falles berufen werden, um einen abgehenden Laieninspektor zu ersetzen und bei dem Abgange des geistlichen Inspektors Vorschläge zur Widerbesetzung seiner Stelle zu machen. Doch

ist letzteres kein gesetzlich ihnen zustehendes, sondern nur ein durch Herkommen ihnen eingeräumtes Recht; denn das Dekret von 1852 übertrug die Ernennung der geistlichen Inspektoren der Regierung und räumt nur dem Direktorium dabei ein Vorschlagsrecht ein. Außerdem haben die Inspektionsversammlungen alle 3 Jare zusammenzutreten, um ein Mitglied in das Ober-Konsistorium zu wälen. — An der Spitze der ganzen Kirche augsb. Konf. im Reichslande befindet sich nämlich ein Direktorium als ständige Behörde und ein järlich sich versammelndes Ober-Konsistorium, ersteres zur Fürung der obersten Verwaltung, letzteres zur Oberaufsicht und zur Handhabung der legislativen Gewalt. Vier Laienmitglieder und einer der geistlichen Inspektoren bilden das Direktorium. Drei derselben, der Präsident der zugleich auch den Vorsitz im Ober-Konsistorium fürt, eines der anderen Laienmitglieder und der Inspektor werden durch die Regierung ernannt, nur die beiden übrigen Laienmitglieder werden durch das Ober-Konsistorium aus seiner eigenen Mitte gewält. Ein Generalsekretär, dessen Ernennung von dem Direktorium selbst ausgeht, wont den Sitzungen desselben bei und steht an der Spitze der die Ausfertigung der laufenden Geschäfte und das Rechnungswesen besorgenden Kanzlei. Alle Beratungen und Beschlüsse und Verwaltungsakte der Presbyterien und der Konsistorien unterliegen der Prüfung und Genehmigung des Direktoriums. Es hat die Oberaufsicht über das gesamte protestantische Kirchengut. Es ist die vermittelnde Behörde zwischen der Kirche und der Regierung. Es ernennt alle Geistlichen und unterbreitet deren Ernennung oder Versetzung der kaiserlichen Bestätigung. Erst in neuester Zeit (15. Novemb. 1872) trat in dieser Befugnis, nach langem Drängen der öffentlichen Stimme, eine gewisse Beschränkung ein, als das Oberkonsistorium beschloss, dass die Presbyteralräte befragt werden und sodann die Konsistorien ihr Gutachten abgeben sollten. Auch die Lehrer des protest. Gymnasiums werden, vorbehaltlich der Genehmigung des Oberpräsidenten von Elsaß-Lothringen, durch das Direktorium auf den Vorschlag des St. Thomaskapitels ernannt. Ferner hat es das Vorschlagsrecht zur Ernennung der Inspektoren. Es erteilt die Venia concionandi und gibt die Ermächtigung zur Ordination der Kandidaten des Predigtamtes. Es übt die Oberaufsicht über die Verwaltung des Kapitels des St. Thomasstifts. Endlich liegt ihm die Vollziehung der Beschlüsse des Oberkonsistoriums ob. Die Zal der ihm unterstellten Pfarrer augsb. Konf. beläuft sich auf 220 (179 und 3 Pfarradjunkte im U.-Elsaß, 29 im O.-Elsaß und 9 in Lothringen), außerdem noch 2 Gefängnisgeistliche, 2 Freiprediger und 28 Pfarrverweser und Vikare. Die Pfarrer sind nach ihrem Gehalte in drei Klassen abgeteilt (zu 2560 M., zu 2240 M. und zu 1920 M.). — Die oberste kirchliche Behörde augsb. Konf., das Oberkonsistorium, besteht aus 24 Mitgliedern: dem Präsidenten des Direktoriums als Vorsitzenden, dem durch die Regierung ernannten Mitgliede des Direktoriums, den 7 geistlichen Inspektoren, einem Delegirten des St. Thomaskapitels und zweien Laienabgeordneten einer jeden der 7 Inspektionen. Die Hälfte dieser letzteren tritt alle 3 Jare aus. Der Generalsekretär des Direktoriums versieht die Funktionen eines Sekretärs bei den Versammlungen dieser Körperschaft, welche järlich einmal zu ordentlicher Session zusammenkommt, ausnahmsweise aber auch zu außerordentlicher Sitzung berufen werden kann. Die zu behandelnden Gegenstände werden vorher unter Genehmigung des Oberpräsidenten von Elsaß-Lothringen festgestellt. Die Beratungen können nur im Beisein eines Regierungsabgeordneten stattfinden. Auch ist die Dauer der Session durch das Gesetz auf sechs Tage beschränkt, erheischt das Bedürfnis eine längere Dauer, so muss die Ermächtigung dazu von dem Oberpräsidenten eingeholt werden. Die Befugnisse der Versammlung erstrecken sich, außer der Anhörung und Prüfung eines Rechenschaftsberichtes des Präsidenten des Direktoriums über die Jarestätigkeit dieser Behörde, überhaupt auf die Aufrechthaltung der Rechte und der Ordnung der Kirche, die Lösung aller Fragen, welche über deren Verwaltung und deren Bedürfnisse sich darbieten können und die Beschließung von Maßnahmen, welche das Wol der Kirche erfordern mag, die Genehmigung von Vorschriften über gottesdienstliche Ordnung, Agenden, Liturgieen, Katechismen und Lehrbücher und endlich die Prüfung und die Ober-

aufsicht über die Tätigkeit aller bestehenden kirchlichen Verwaltungsbehörden. Alle Beschlüsse bedürfen aber zu ihrer Rechtskräftigkeit der Gutheißung der Regierung. Die Regierung stellt auch den Jares-Etat der Kirche auf, der für das Jar 1878 die Summe von 495,012 M. beträgt. Derselbe begreift auch eine Summe von 12,800 M. für Stipendien, welche one Unterschied an Theologie Studirende augsburgischen und reformirten Bekenntnisses erteilt werden auf Vorschlag des Direktoriums oder resp. des reformirten Konsistoriums zu Straßburg, nach Anhören der theolog. Fakultät. — Die bedeutendsten der der Kirche augsb. Konf. eignenden Stiftungen sind die, welche der Verwaltung des Kapitels des St. Thomasstiftes unterstellt sind und teils kirchlichen, teils Unterrichtszwecken dienen. Die wichtigsten sind wol die letzteren. Gemischter Natur ist die Stiftung von St. Thomä selbst, indem ihr sowol der Unterhalt mehrerer Kirchen als auch die Bestreitung der Mittel zur Unterhaltung der theologischen Fakultät obliegt. Mit ihr ist sodann das protest. Gymnasium und das theol. Studienstift von St. Wilhelm verbunden, in welch letzterem die Mehrzal der Studirenden der Theologie Unterkunft finden. Unter derselben Verwaltung steht aber auch noch eine Anzal von verschiedenen anderen Stipendienstiftungen. Der durch das Gesetz vom 29. Nov. 1873 neu geordneten Verfassung des St. Thomaskapitels zufolge besteht dasselbe aus 11 Mitgliedern: dem Präsidenten des Direktoriums, den drei ältesten Pfarrern dreier von Alters her mit dem Thomasstift verbundenen Kirchen zu Straßburg, den zwei ältesten Professoren der theologischen, dem ältesten prot. ordentlichen Professor der juristischen, sowie dem der philosophischen Fakultät, zwei auf Vorschlag des Kapitels von dem Direktorium frei ernannten Stiftsherrn und endlich einem solchen, den der Oberpräsident von Elsaß-Lothringen ernennt.

Die Organisation der reformirten Kirche im Reichslande ist ihrer Grundlage nach ungefär die nämliche, wie die der Kirche augsb. Konf. Ihre Gemeinden stehen unter der Leitung und Verwaltung von änlich zusammengesetzten und mit denselben Befugnissen ausgestatteten Presbyterialräten und Konsistorien. Nur fehlt letzteren unter einander das Band äußerer, administrativer Einheit, da die durch das Gesetz vom 18 Germinal X vorgesehenen, über ihnen stehenden Synoden in Elsaß-Lothringen nie ins Leben getreten sind. Es sind im ganzen 25 Gemeinden mit 37 Filialen unter 5 Konsistorien. Zwei Konsistorien im Unter-Elsaß zälen zusammen 15 Pfarrer, zwei im Ober-Elsaß 11 Pfarrer und das Konsistorium von Metz 8 Pfarrer. Der Etat des reformirten Kultus im Reichslande beträgt 75,830 M. *).

Auch zur Verwaltung des israelitischen Kultus sind drei Konsistorien eingesetzt, zu Straßburg, Colmar und Metz, an deren Spitze ist je ein Oberrabbiner, dem eine Anzal von Laienmitgliedern beigegeben sind. Neben diesen Oberrabbinern (zu 4000 M. Gehalt) sind im Unter-Elsaß 35 Rabbiner (3 Klassen zu 1680 M., 1600 M. und 1440 M.) und 24 Vorsänger, im Ober-Elsaß 20 Rabbiner und 13 Vorsänger, in Lothringen nur 2 Rabbiner und 16 Vorsänger (zu 1000 M. und 720 M.). Zur Besoldung derselben und zu den sonstigen Kosten des Kultus sind im Etat 117,880 M. ausgeworfen. **Cunitz.**

---

*) Zur Ergänzung dient, nach einem anderen elsässischen Theologen, folgendes:

a) Seit 1866 befindet sich in Straßburg eine separirt-lutherische Gemeinde, etwa 30 Seelen, von Frankfurt aus bedient. — b) Die evangelische Gemeinschaft aus Nordamerika (Albrechtsbrüder) hat 1868 ihr Werk im Elsaß begonnen; sie hat gegenwärtig 4 angestellte Prediger, hält in 24 Ortschaften Versammlungen und zält 323 Glieder. — c) Die bischöfliche Methodistenkirche versucht seit 1854 Boden zu gewinnen. Regelmäßige Tätigkeit entfaltet sie seit 1871. Sie zält 2 Prediger, hält Versammlungen in 16 Orten und hat 144 Mitglieder. — d) Die Baptistengemeinde (113 Seelen) hat einen Prediger in Mühlhausen. Viel verbreiteter (c. 400 Seelen) ist die Gemeinschaft der nach ihrem Begründer so genannten Fröhlichianer, die seit längerer Zeit besteht und ebenfalls die Kindertaufe verwirft. Mennoniten gibt es hauptsächlich in den nördlichen Vogesen. — e) Die Irvingianer halten eine Versammlung in Straßburg, sind aber im Verschwinden begriffen. Noch ist zu bemerken, dass in Straßburg ein Prediger der Brüdergemeinde tätig ist (70 Seelen), ein Prediger aus der franz. Schweiz hält freie Versammlungen und ein Judenmissionar wirkt im Sinne der freien schottischen Kirche. G. Plitt.

Eltern bei den Hebräern. Wie sehr die Religion Israels ein gesundes, kräftiges Familienleben förderte und die ihm als der Grundlage des ganzen Volkswoles notwendige Heiligkeit angelegentlich schützte, zeigt schon die Aufnahme des Gebotes der Ehrfurcht vor Vater und Mutter — man beachte die durchgängige völlige Gleichstellung beider — in den Dekalog und zwar unmittelbar nach den Pflichten des Menschen gegen Gott, indem „uns Gott durch der Eltern Hand regieren will", s. Exod. 20, 12; Levit. 19, 3; Deut. 5, 16, sowie die nachdrückliche Unterstützung dieses Gebotes durch eine besondere Verheißung (Eph. 6, 2 f.). Wie überhaupt Achtung vor dem Alter jedem Israeliten zur Pflicht gemacht war, Lev. 9, 31, so war besonders zarte Elternliebe und kindliche Ehrfurcht ein herrschender Grundzug im Familienleben Israels, wie das schon aus den geschichtlichen Sagen und Berichten, z. B. vom Verhältnis Isaaks zu Abraham (Ewald, Gesch. Isr. I, S. 343), hervorleuchtet. Das Ansehen der Eltern gegenüber den Kindern war durchaus unverletzlich, die letzteren standen in der strengsten Abhängigkeit von jenen. Sollte ein Kind seine Eltern schlagen oder auch nur ihnen fluchen, so sollte es mit dem Tode bestraft werden, Exod. 21, 15. 17; Lev. 20, 9 vgl. Deut. 27, 16; Spr. 20, 20; 30, 11. 17; Matth. 15, 4. Aber nicht die Eltern selbst durften die Strafe erkennen und vollziehen (vgl. Spr. 19, 18; 23, 13 f.), wie etwa bei den Römern, sondern sie hatten nur das Recht zur Klage bei den Richtern und diese fällten, die Gemeinde vollzog das Urteil durch Steinigung, wie aus Deut. 21, 18 ff. deutlich hervorgeht, wo dieser Gang vorgeschrieben ist für den speziellen Fall, da ein Son aller elterlichen Warnungen zum Trotz mit beharrlichem Ungehorsam von einem schlechten Wandel nicht ablassen wollte, vgl. Philo opp. I, p. 371 M., Jos. Antt. 4, 8, 24; c. Ap. 2, 27. Namentlich der Vater als Familienhaupt übte eine große Gewalt über die Kinder: er verheiratete sie nach Gutfinden (s. oben unter „Ehe"), ja er durfte sogar aus Not mit gewissen Einschränkungen die Tochter in Sklaverei verkaufen, Exod. 21, 7, vgl. Deut. 15, 12 (s. Saalschütz, Mos. R., S. 709 ff.), und one seine Erlaubnis getane Gelübde der Töchter lösen, Num. 30, 6. Jedoch töten oder z. B. aussetzen durften Eltern ihre Kinder nicht, letzteres galt vielmehr, obwol vom Gesetze nirgends erwänt, so wenig als der, eben auch als unmöglich vorausgesetzte und im Volke unerhörte, Elternmord (Saalschütz a. a. O. S. 549) als die abscheulichste Grausamkeit, Philo opp. II, p. 318 sq. 397 M. Da aber Eltern und Kinder eine so strenge Einheit bildeten, so waren sie auch rechtlich nicht durchweg von einander geschieden. Zwar sollten die Kinder nicht, wie solches wol bei göttlichen Strafgerichten (Exod. 20, 3; Num. 16, 32; 14, 33; cf. Jos. 7, 15. 25) und in älteren Zeiten vorkam, für Verbrechen der Eltern büßen, Deut. 24, 16, vgl. 2 Kön. 14, 6; Num. 26, 11; Jer. 31, 30; Ez. 18, 20; aber in Schuldsachen hatte der Gläubiger auch Griff auf die Kinder des Schuldners und durfte sie, um sich bezalt zu machen, leibeigen machen, was durch Levit. 25, 39 zwar nicht verordnet, aber doch nicht verhindert war und in Wirklichkeit nicht allzu selten vorkam, s. 2 Kön. 4, 1; Jes. 50, 1; Neh. 5, 5; Matth. 18, 25. Wärend man auf den Segen der Eltern den höchsten Wert setzte, so galt ihr Fluch für das größte Unglück, Genes. 27, 4 ff.; 49, 2 ff.; Sir. 3, 11. Alt und schwach gewordene Eltern sollten von den Kindern ernärt und gepflegt werden, was sich in den älteren Zeiten von selbst zu verstehen schien, später aber ausdrücklich geboten wurde, Sir. 3, 1 ff. vgl. Lightfoot ad Matth. 15, 5, überhaupt sind die Kinder den Eltern Ehrfurcht und Geduld, Gehorsam und Dankbarkeit schuldig, Spr. 23, 22 f.; 13, 1; 28, 24; Sir. 23, 18 f. Erst die spätere Tradition der Schriftgelehrten stellte den Grundsatz auf, dass die Gelobung eines Weihgeschenkes der Kindespflicht, für die Eltern zu sorgen, vorgehe, Mark. 7, 9 ff. Auf der anderen Seite sollten die Eltern ihre Kinder mit der Erkenntnis des einigen Gottes, seiner Gebote und Verordnungen bekannt machen, Deut. 6, 7. 20 ff.; Exod. 12, 26 f.; 13, 8. 14 f. vgl. Genes. 18, 19; Spr. 1, 8; 6, 20; 22, 6; 4 Makk. 18, 10 ff., und sie überhaupt in strengem Gehorsam erziehen, nötigenfalls mit Anwendung von Stock und Rute, s. Sir. 30, 1—13, 7, 25 f.; Spr. 13, 24; 22, 15; 23, 13 f.; 29, 17. Daran reiht sich würdig und vollendend, was dann

das Neue Testament vom Verhältnisse der Eltern und Kinder zu einander lehrt, teils am Beispiele des Herrn selbst, Luc. 2, 51; Joh. 19, 26 f., teils in ausfürlichen Haustafeln, Eph. 6, 1—4; Kol. 3, 20 f.; 1 Tim. 3, 4; 5, 4. 8. — S. weiter Ewald, Alterthüm., S. 169 ff.; Saalschütz, Mos. R., S. 587 ff. 816 ff.; Winer, RWB.; de Wette, Lehrb. d. Sittenl., § 249 f.; Riehms, Handwörterb. s. v.

Rüetschi.

Elwert, Eduard. Der Mann, der diesen Namen trug und dessen Gedächtnis durch diese, von dankbarer Schülerhand geschriebenen Zeilen, erhalten werden soll, ist keiner von denen gewesen, die allgemein unter die Großen in der theologischen Wissenschaft oder Praxis gezält werden; seine ganze Art und sein Lebensgang zog ihn mehr in die Stille. Aber wenn die verhältnismäßig wenigen theologischen Arbeiten, die er veröffentlicht hat, ihm doch immerhin anerkanntermaßen einen sehr ehrenvollen Platz unter den Vertretern der von Schleiermacher ausgehenden neueren Theologie und zwar auf der sogenannten Rechten der Schleiermacherschen Schule verschafft haben, so hat vollends seine unmittelbare, persönliche Lehrtätigkeit auf die, welche das Glück hatten, zu seinen Füßen zu sitzen, in warhaft seltener Weise einen tiefgehenden Einfluss geübt, hat nicht bloß ihre Verehrung ihm gewonnen, sondern auch die theologische Richtung derselben, also namentlich vieler württembergischer Theologen, die jetzt im mittleren Lebensalter stehen, so sehr mit bestimmt, dass der Mann es reichlich verdient, auch für den größeren Kreis deutscher Theologen in Kürze gekennzeichnet zu werden. Eduard Elwert, als Son eines Arztes in Canstatt 22. Februar 1805 geboren, machte die gewönliche Bildungslaufban württembergischer Theologen in einem niederen Seminar (Maulbronn) und dann im Stift zu Tübingen durch und tat sich bald durch seine ungewönliche Begabung, namentlich eine äußerst klare Fassungs- und Urteilskraft und ein warhaft seltenes Gedächtnis hervor. Am Schluss der Studienzeit stand er ganz unbedingt als der Erste unter seinen Genossen da und wies sich wie in theologischen, so auch in philologischen Kenntnissen, welch letztere er bis ins Alter in hohem Grade pflegte, als einen bedeutenden Jüngling durch eine, 1827 von ihm der Fakultät übergebene, doch nicht in den Druck gekommene Preisschrift: doctrinae de morte Jesu Christi expiatoria in libris novi testamenti exhibitae tum disquisitio exegetica tum dijudicatio philosophica aus. Für die Schleiermachersche Richtung seines tiefreligiösen, ungemein zarten und feinfülenden Gemütes wurde wol eine 1829 gemachte wissenschaftliche Reise vollends entscheidend, da er sich hauptsächlich in Berlin aufhielt und dort, wie auch mit Neander, mit Schleiermacher in nähere Verbindung trat. Im Jare 1830 wurde er Repetent in Tübingen und widmete sich schon hier auch der akademischen Tätigkeit durch Vorlesungen über die Geschichte des protestantischen Lehrbegriffes, wärend er außerdem in diesen Jaren mehrere seiner bedeutendsten, unten anzufürenden Abhandlungen in theol. Zeitschriften veröffentlichte. Änliche wissenschaftliche Arbeiten verfasste er auch als Diakonus zu Nagold, welches Pfarramt er von 1832—36 bekleidete; namentlich eine derselben „über das Wesen der Religion“ zog die Aufmerksamkeit der weitesten theologischen Kreise auf ihn, und so konnte der Ruf an eine Fakultät nicht lange ausbleiben. Im Jar 1836 trat er die theologische Professur in Zürich, wo er namentlich mit A. Schweizer in Verbundenheit lebte, mit einer Rede de nexu, quo theologia dogmatica et historica inter se conjunguntur, und der Dissertation de antinomia Joh. Agricolae an, seine Vorlesungen bezogen sich hauptsächlich auf Kirchen- und Dogmengeschichte; leider aber sollte sein körperliches Befinden — außer schwachem Gehör, litt er an heftigem, chronischem Kopfweh — der akademischen Tätigkeit ein baldiges Ende machen. Schon 1837 erhielt er einen Ruf als Nachfolger Steudels an seine heimatliche Universität, musste aber in Rücksicht auf seine Gesundheit, die seinem zarten Gewissen die Annahme eines solchen Amtes zu verbieten schien, statt dessen auf ein einfaches, ländliches Pfarramt nach Mötzingen sich zurückziehen. Zwölf Jare, 1838—1850 — unterbrochen durch zweijärige Tätigkeit als Professor der Theologie in Tübingen 1839—1841 — verbrachte der gelehrte Doktor der Philosophie und Theologie in dieser, durch ein glückliches Familienleben verschönten,

Stille, obgleich er auch da teils durch wissenschaftliche Arbeiten, teils durch weitergreifende kirchliche Tätigkeit (z. B. als Mitglied der außerordentlichen Synode für Verbesserung des Gesangbuches und Kirchenbuches 1841) auf größere Kreise zu wirken wusste. Endlich im Jar 1850 fürte ihn Gott auf den Platz, der es ihm möglich machte, in junge Herzen und Köpfe etwas von seinem reichen und tiefen Geiste, von seinem ungewönlichen theologischen und philologischen Wissen einströmen zu lassen. Als Ephorus des Seminars Schönthal war es ihm 14 Jare lang, 1850—1864, vergönnt, unter manchen körperlichen Leiden, aber mit frischer, nur in der allerletzten Zeit geschwächter Geisteskraft teils weise und mild, gerecht und liebevoll diese Bildungsanstalt, deren Lehrer und Schüler nur mit Verehrung zu ihm aufschauten, zu leiten, teils selbst als Lehrer in den theologischen Fächern, neutestamentl. Exegese, biblischer Geschichte, Dogmatik, Moral und Kirchengeschichte im reichsten Segen zu arbeiten. Seine Gesundheitsumstände nötigten ihn leider 1865 seine Pensionirung, die ihm in ehrendster Weise zu teil wurde, nachzusuchen, aber schon einige Wochen nachher, 9. Juni 1865, ereilte ihn rasch der Tod in seiner Vaterstadt Canstatt.

Da es nicht Aufgabe dieses Artikels sein kann, den Mann überhaupt nach allen Richtungen zu schildern — es sei in dieser Beziehung auf die treffende und liebevolle Charakteristik von Mezger im Schönthaler Seminarprogramm von 1868 verwiesen — so beschränken wir uns auf Kennzeichnung seines theologischen Charakters und Wirkens. Elwert ist unstreitig ein Schleiermacherianer, wie sein Aufsatz „über das Wesen der Religion“ klar zeigt; schon seine persönliche Art und Weise, das Ineinander tief religiösen Innelebens, wirklicher, herzlichster und aufrichtigster Lebensgemeinschaft mit Christo und zugleich freien, klaren, für alles echt Menschliche offenen, durch keine Formel und keinen Bannspruch gebundenen Geistes, sodann das Ineinander des Geltenlassens jeder Individualität und zugleich des aufgeschlossensten socialen Sinnes, der Bruder- und Nächstenliebe, das Ineinander klassischer Durchbildung und christlich einfacher Frömmigkeit, schon dies begründete und förderte eine sonderliche Walverwandtschaft mit Schleiermacher. Wenn aber bei Schleiermacher, trotz seines bekannten Protestes gegen das Jakobische „mit dem Herzen ein Christ, mit dem Verstand ein Heide“, eben doch je und je der Dualismus, den man den von „Glauben und Wissen“ oder vielleicht besser den von „Christ und Mensch“ nennen mag, ziemlich heraustritt, so ist bei Elwert das niemals der Fall. Davor bewart ihn — und so gehört er entschieden auf die „rechte“ Seite der Schleiermacherschen Schule — hauptsächlich zweierlei, was wol besonders (jedenfalls das erst zu nennende) der echt schwäbische Charakter seiner Frömmigkeit und Theologie ihm zum unveräußerlichen Eigentum gemacht hat, nämlich einmal die pietätsvolle *biblische Treue*, die in allen seinen theologischen Arbeiten aufs lieblichste hervortritt, sodann, was unmittelbar hiemit gegeben ist, das, von allem bloßen Subjektivismus ihn gänzlich befreiende Festhalten an der *Tatsächlichkeit der objektiven* Offenbarung Gottes. Was das erstere betrifft, so war es Elwert ganz unmöglich, etwa das alte Testament so zu behandeln, wie es Schleiermacher getan. One dem letzteren großen Mann zu nahe treten zu wollen, glauben wir sagen zu dürfen: Elwert verstand, philologisch und theologisch, das alte Testament viel zu gut, um ihm nicht den gebürenden Rang als einzigartiger Vorbereitung des Neuen zu lassen. Und seine Exegese war durchaus so durch das Gesetz der Akribie beherrscht (vgl. unten), dass er niemals etwa z. B. Jesu und seinen Aposteln einen anderen Sinn, als den der Buchstabe deutlich gibt, unterschoben hätte. Was das zweite betrifft, so ist es nicht blos sein bedeutender geschichtlicher Sinn, sondern hauptsächlich die Art seiner christlichen Frömmigkeit gewesen, welche Elwert zum Betonen der objektiven Tatsächlichkeit der Offenbarung trieb. One einen persönlichen, theistischen Gott, one einen wirklichen historischen Gottmenschen und Erlöser konnte er nicht leben, nicht beten, nicht dulden. Und so kommt, obgleich er von allem, was man gewönlich Pietismus nennt, weit entfernt war, sozusagen ein pietistischer Zug in sein Wesen und seine Theologie hinein; er ist mitten in aller wissenschaftlichen Freiheit und Schärfe doch zugleich der demütige, kindlich-gläubige schwäbische

13*

Pfarrer, dem alles, was er sagt, warhaft Herzenssache, dessen letztes Ziel doch die Erfassung der Gemüter für das christliche Heil ist.

Suchen wir zuletzt noch in der Kürze Elwerts theologische Leistungen — von seinen pädagogischen Aufsätzen, die er im württembergischen Korrespondenzblatt 1855 und 1856 veröffentlichte, schweigen wir hier — zu schildern, so hat er für das Gebiet der historischen Theologie durch seine, schon angefürte Züricher Dissertation de antinomia Joh. Agricolae, die noch immer als sehr wertvoller Beitrag zur Beurteilung des Antinomismus anerkannt ist, nicht Unbedeutendes geleistet. Doch liegen seine Hauptarbeiten auf dem Gebiet der exegetischen und systematischen Theologie. In ersterer Beziehung glauben wir hauptsächlich auf seine quaestiones et observationes ad philologiam sacram N. T. pertinentes (Schönthaler Programm 1860, Tübingen bei Fues) aufmerksam machen zu sollen. Sie enthalten nicht blos einzelne feine Untersuchungen, worin E. aus grammatischen Beobachtungen glaubt ein Licht auf einzelne Stellen fallen lassen zu können, z. B. 1 Kor. 15, 29 (νεκρῶν Pluralis der Kategorie; Christus gemeint, vgl. die Kommentare, von denen z. B. Meyer Elwert citirt), Matth. 11, 12 (βιάζεται Präs. Ind. im Sinne dessen, was so sein soll) dgl., sondern geben auch gelegenheitlich allgemeinere, goldene exegetische Regeln, z. B. (S. 4 Anm.): non is sum qui cum Augustino censeam, interpreti in eo acquiescendum esse, ut veram aliquam sententiam e libro sacro eruat, „etiamsi hoc non senserit ille quem legit, quum et ille verum, nec tamen hoc senserit". Änlich S. 13: quorsum haec disputo? non ut iis adstipuler, qui in locis difficilioribus satis habent, si qualicunque aliqua interpretatione extorqueant, quod speciem quandam veri prae se ferre possit; nam ipsam solam veritatem esse quaerendam censeo; sed alia res est vim facere literis sacris, alia non sine dubitatione admittere, quod absonum et scriptore sacro indignum sit. Wie schön ist in diesen Worten strenger Warheitssinn und zarte Pietät gegenüber der h. Schrift verbunden! Auch seine annotationes in locum Gal. 2, 1—10 (Programm 1852), worin er für die Identität der hier beschriebenen Reise mit der zum Apostelkonzil, sowie für die Tatsache der Beschneidung des Titus eintrat, enthält solche allgemeine, zum teil scharfe, bei der Milde des Mannes nur aus verletztem Warheitsgefül und biblischem Pietätssinn zu erklärende Äußerungen, z. B. S. 11 (gegen die Behauptung des Widerspruches im Verfaren des Paulus bei Titus und Timotheus): at hoc est fidem literarum rei minime exploratae ac dubiae posthabere, immo ex opinionibus metiri et fingere, non ducem sequi historiam. Feine Bemerkungen enthält auch der Aufsatz „über das Verhältnis von Luk. 11, 23 und 9, 30" (Studien der württ. Geistlichkeit 1836). — Aus dem Gebiet der systematischen Theologie sei, von verschiedenen Rezensionen abgesehen, hingewiesen auf die schon angefürte Antrittsrede de nexu, quo theologia dogmatica et historica inter se conjunguntur, sodann namentlich auf die, die ganze Stellung Elwerts am klarsten zeigenden Aufsätze: 1) „Über die Lehre von der Inspiration in bezug auf das Neue Testament", Stud. d. württ. Geistl. 1831. Der Raum dieses Artikels erlaubt uns nur folgendes aus diesem schönen Aufsatz hervorzuheben: Um über die Inspiration das richtige Urteil zu gewinnen, muss man zuerst die h. Schrift selbst, wie sie sich dem unbefangenen Blicke gibt, ins Auge fassen (S. 36). Nun zeigt sich in ihr kein spezifischer, wol aber ein gradueller Unterschied in bezug auf die Geistesbegabung der Apostel und der übrigen Christen (S. 56), und auch in den Aposteln ist diese Geistesbegabung ursprünglich die Erzeugung des Glaubens (S. 63), aus diesem heraus central haben sie gelehrt und geschrieben, diese Tätigkeit selbst aber ging natürlich zu, also kann auch von völliger Infallibilität keine Rede sein, sondern (S. 81), „wo sie es mit den Grundwarheiten zu tun hatten, wie sie entweder von Christo ausdrücklich geoffenbart waren, oder wie sie aus dem Glauben mit Notwendigkeit hervorgingen, da sprachen sie ihre Lehre mit vollkommener und sicherer Überzeugung als göttliche Lehre, als Offenbarung aus; wo es sich aber von der Durchfürung derselben in Nebenpunkten, von der Anwendung auf minder Wesentliches handelte, da geben sie ihre Ansicht als Männer, die bewusst waren vom Geist erleuchtet zu sein zu fruchtbarer Erkenntnis,

one sich völlige Infallibilität zuzuschreiben oder unbedingte Unterwerfung von andern zu fordern". Wie dann E. den Einwurf des also entstehenden Subjektivismus und der theologischen und kirchlichen Unsicherheit u. dgl. zurückweist und die Konsequenzen seiner Anschauung für die Dogmatik u. s. w. zieht, müssen wir die Leser bitten selbst nachzusehen. 2) „Versuch einer Deduktion der göttlichen Eigenschaften", Tüb. Zeitschrift 1830. Die hier gegebene Deduktion aus der Idee des Waren, Guten und Schönen hat Elwert, so weit wir aus unseren Manuskripten schließen können, später selbst aufgegeben und an ihre Stelle die drei integrirenden Momente im Begriff Gottes: Unendlichkeit, Persönlichkeit, Liebe gesetzt, und aus der ersten die Eigenschaften der Ewigkeit, Allgegenwart, Allmacht, aus der zweiten die der Allwissenheit, Heiligkeit, Seligkeit, aus der dritten die der Weisheit, Gerechtigkeit und Güte abgeleitet. 3) „Über das Wesen der Religion mit Rücksicht auf Schleiermacher", Tüb. Zeitschrift 1835. Da dies wol derjenige Aufsatz Elwerts ist, welcher noch am häufigsten gelesen wird, so sei daraus nur auf den schon genannten Hauptpunkt hingewiesen, worin E., one es selbst zu sagen, entschieden über Schleiermacher hinausgegangen ist, die Betonung des objektiv-tatsächlichen Charakters der Offenbarung. Gewiss ist es sehr fein, in welcher Weise dies E. tut, S. 101: „Das religiöse Gefül ist der Schleiermacherschen Glaubenslehre zufolge das Innewerden einer das unmittelbare Selbstbewusstsein erregenden und darin aufgenommenen Tatsache und setzt also diese als bestehend voraus (vom streng Schleiermacherschen Standpunkte aus kann man nur sagen: als für das Subjekt bestehend. Hierin liegt aber E.'s Hinausschreiten über Schleiermacher). Wenn mithin vom christlichen Gefül die Rede ist, so wird die Urtatsache des Christentums mit allem Tatsächlichen, das sie begründet hat, als bestehend und auf das Bewusstsein einwirkend vorausgesetzt." — Inwiefern E. endlich auch auf dem Gebiet der praktischen Theologie tätig gewesen ist, wurde schon bei Gelegenheit seiner Lebensskizze angefürt. Auch einige Rezensionen (z. B. über die Schrift: Sache der preußischen Agende u. s. w., s. Rheinwald, Repert. 1836, 12) gehören hieher. Es wird Niemand wundern, dass E. ein entschiedener Freund der Union war; sollte er sich etwa über die modernen Unionsfragen aussprechen müssen, so stünde er sicher auf Seite der sog. positiven Union. Über seine unmittelbare praktische Tätigkeit, im Pfarramt, namentlich als Prediger, sind wir leider außer Stande etwas zu berichten. Unseres Wissens ist keine Predigt von ihm in den Druck gekommen. Aber in seiner Gemeinde ist heute noch, wie bei seinen Schülern, sein Gedächtnis im Segen. — Vgl. Mezger im Schönthaler Seminarprogramm 1868 (Tübingen, Laupp). **Robert Kübel.**

Emeritenanstalten sind Institute für ausgediente Geistliche (emeriti, defecti, daher Deficienten), welche durch Alter, Krankheit oder sonstige Unfähigkeit außer Stande sind, ihr Amt ferner zu verwalten. Der Emeritus, welcher der Kirche seine Kräfte gewidmet, hat Anspruch auf Erhaltung bis an sein Lebensende. Die Pflicht den Unterhalt zu gewären, ruht zunächst auf dem Kirchenvermögen, sobald die Kirche, an welcher der Emeritus gedient hatte, ein solches besitzt. Es ist aber nicht unbillig, dass der Geistliche veranlasst wird, so lange er eine einträgliche Stelle inne hat, einen angessenen Beitrag davon, für den Fall seiner Emeritirung järlich zu entrichten. Daher ist mancher Orten ein eigener Pensionsfonds oder Emeritenfonds gebildet, in welchen auch die Intercalarfrüchte, d. h. die Einkünfte oder Ersparnisse der geistlichen Stellen wärend ihrer Vacanz, fließen. (So in den Diözesen Würzburg, Bamberg u. a.). Bisweilen wird nur ein Teil der Intercalarfrüchte zu Pensionen verwendet, indem aus den Erträgen der Pfarrei selbst möglichst viel zur Pension genommen und diese als Onus dem Nachfolger auferlegt wird. (So in Württemberg, nach Verordnung des katholischen Kirchenrats vom 10. Nov. 1821.) Änlich in Sachsen (vgl. KO. von 1580 u. a.) und in Preußen (Allgem. Landr., Th. II, Tit. XI, § 528, 529, vgl. mit den Verhandl. d. Berliner Generalsynode 1846, S. 118 ff. 128 ff.). Dort erhält er die Hälfte, hier ein Dritteil von seinem bisherigen Einkommen. Es fehlt aber auch nicht an besonderen Stiftungen für Emeriten. So ist aus den Einkünften des ehemaligen Stifts zu Rotenburg an der Fulda vom Landgrafen von Hessen, Wil-

helm IV., im Jar 1575 ein eigenes Institut dafür mit 20 Kanonikaten gegründet (Ledderhose, Kurhess. Kirchenr., Cassel 1785, S. 381). Dergleichen Versorgungsanstalten gab es früher viele in der röm.-kath. Kirche, unter dem Namen domus emeritorum, Priesterhospitale u. a. Bei der neuerdings erfolgten Redotation der Bistümer ist für die Herstellung resp. Stiftung solcher Anstalten in mehreren Ländern Sorge getragen. So im Bayerischen Konkordat Art. VI; änlich in den Konventionen für Preußen, die oberrheinische Kirchenprovinz, Hannover u. s. w. Meistens sind frühere Klostergebäude für den Zweck eingeräumt und der Jurisdiktion der Bischöfe untergeben. **(Mejer) H. F. Jacobson †.**

Emmeram. Von ihm erzälte in der zweiten Hälfte des achten Jarhunderts Aribo, Bischof von Freising; nach demselben ungefär im Jare 1036 Arnold von Vochburg und gleich darauf Meginfred. Diese drei Lebensbeschreibungen, von welchen die erste ganz allein als Quelle betrachtet werden kann, finden sich in Acta Sanctorum Sept. VI, Canisius, lectiones antiquae t. III und Pertz Monum. t. VI. Die Legende ist kürzlich folgende. Haimarem oder Emmeram war kaum Bischof von Poitiers geworden, als er den Entschluss fasste, die Heiden in Pannonien zu bekehren. Er setzte einen anderen auf seinen Stul, nahm den sprachkundigen Presbyter Vitalis zum Gefärten und zog über den Rhein nach Osten. Seine Reise fürte ihn nach Radaspona, der Residenz des Theodo, Herzogs von Bayern. Er wollte weiter ziehen und wollte zunächst im Lande unter der Ens das Christentum unter den Avaren pflanzen, aber Theodo stellte ihm vor, dass an der Ens weithin alles zur Wüste gemacht worden wäre und dass die neubekehrten Bayern Emmerams Sorge und Hilfe ebenso gebrauchen könnten, als die Avaren. Theodo bat ihn, zu bleiben, Bischof im Lande zu werden oder doch Abt über alle Klöster. Emmeram blieb und brachte drei Jare mit der Ausbreitung und Befestigung des Christentums in Bayern zu. Darauf beschloss er, nach Rom zu reisen, trat die Reise auch an, wurde aber drei Tagereisen von Regensburg in Helfendorf grausam ermordet. Dieses Ende wurde also herbeigefürt. Uta, die Tochter des Herzogs, hatte ihm vertraut, dass sie sich vergangen hätte und dass ihr Fehltritt nicht verborgen bleiben würde. Emmeram aber, der ihr helfen sollte, hatte ihr erlaubt, ihn selbst als Urheber ihrer Schmach zu nennen. Darauf war er abgereist und Uta hatte das verabredete Geständnis abgelegt. Natürlich wurde weder ihr noch ihm die Tat verziehen. Uta wurde nach Italien verbannt und Emmeram sollte den Tod erleiden. Utas Bruder Lautbert machte sich eilends auf, erreichte den absichtlich zögernden Emmeram noch diesseits der Grenze, rief ihn hönend als seinen Verwandten an, ließ ihn auf eine Leiter binden und ihm ein Glied nach dem andern absägen. Die Gebeine wurden zuerst in einer Kapelle zu Aschheim beigesetzt, aber infolge drohender Anzeichen von Aschheim nach Regensburg übergetragen. Herzog Theodo holte sie feierlich ein und bestattete sie höchst ehrenvoll in der Georgskapelle, welche von nun an nach St. Georg und St. Emmeram zugleich benannt wurde. Diese veränderte Behandlung soll daraus hervorgegangen sein, dass ein Kleriker Namens Wulflaich unterdessen bekannt gemacht habe, Emmeram habe ihm vor seinem Tode mitgeteilt, dass er unschuldig sei und nur, um der Uta zu helfen, dieser erlaubt hätte, ihn zu beschuldigen. Als den wirklichen Täter habe Uta dem Emmeram einen gewissen Siegbald, den Son eines Richters, bezeichnet. Dass dieser Untergang Emmerams bereits in der ältesten Zeit als Martyrium angesehen worden ist, muss konstatirt werden, und doch kann hier im besten Falle nur von einer freventlich durch eine Lüge herbeigezogenen Ermordung die Rede sein. Eine Lüge, die Nutzen stiften oder doch Schaden verhüten sollte, nimmt in dieser Geschichte noch J. E. Fischer, (die Einfürung des Christentums in dem jetzigen Bayern, Augsburg 1863, S. 204 bis 208) an. Aber sie wurde von Emmeram selbst noch als Lüge verraten und hat schon deshalb keinerlei gute Folge haben können. Man gerät auf diesem Wege sogar auf die Vermutung der Verletzung des Beichtgeheimnisses. Es scheint deshalb die Möglichkeit nicht ausgeschlossen werden zu dürfen, dass Emmeram ein wirkliches Vergehen mit dem grausamsten Tode gebüßt hatte und dem Volke um dieses Geschickes willen überaus teuer geworden war. Schwierig ist es, die

Person und Geschichte Emmerams historisch unterzubringen. In der ersten Ausgabe dieser Realencyklopädie folgten wir mit Rettberg (Kirchengeschichte Deutschlands II, 189) und vielen anderen der Annahme, daſs die Grabschrift mit der Jareszal 652 echt sei. Büdinger hat aber in seiner Geschichte des österreichischen States (S. XXIII, 391) und neuestens in der Allgem. deutschen Biographie (Band VI, S. 82) das Jar 715 als das Todesjar Emmerams aufgestellt und Quitzmann ist (Die älteste Geschichte der Baiern bis zum Jare 911, Braunschweig 1873, S. 230—239) zu demselben Resultate gelangt. Darnach fällt der lange Zeit für die Mitte des 7. Jarhunderts angenommene Herzog Theodo weg und von Emmeram ist folgendes glaublich. Emmeram, der als Bischof von Poitiers sich nicht urkundlich nachweisen läſst, kam, wie Rupert und Corbinian, im Auftrage der Gewalthaber im Frankenreich nach Bayern, wol nicht um den Bewonern dieses Landes, die das Christentum schon erhalten hatten, oder den Avaren im Osten das Evangelium zu predigen, sondern um die Bayern in kirchliche Abhängigkeit vom Frankenreich zu bringen. Nach dem Tode des Majordomus Pipin (714) sah er sich aber zum Rückzuge und zwar zur Einholung päpstlicher Legitimation bewogen. Herzog Theodo hat sich nach Emmerams Ermordung, um die Kirche seines Reiches römisch zu ordnen, im J. 716 nach Rom begeben. Damals kam ein ganz wirkungsloses Kapitulare (Monum. Germ. Legg. III, 451) zustande, aus welchem man die kirchlichen Miſsstände wärend der Wirksamkeit Emmerams erkennen kann. Erst Bonifacius ordnete die Kirche Bayerns und zwar römisch. Das Kloster St. Emmeram blieb ihr Mittelpunkt. Mit dem Andenken des vom Volke geheiligten Frankenmissionars fand man sich in der Legende des Aribo so gut als möglich ab. **Albrecht Vogel.**

Emser, Hieronymus, im Kampfe gegen Luther nächst Eck „optimus maledicendi magister“, geboren zu Ulm im März 1477, stammte aus einem Patriziergeschlecht, dessen Wappen, das Brustbild eines groſsgehörnten Ziegenbocks, er sehr gerne zur Schau trug. Seine Bildung war keine unbedeutende. Die lateinischen Verse, die er später zum miles Christianus des Erasmus machte, hat dieser sehr gerühmt. Die griechische Sprache erlernte er zu Tübingen, wo er vom Juli 1493 an studirte, bei Dionysius Reuchlin, und in Basel will er sogar wenigstens die Anfangsgründe des Hebräischen sich angeeignet haben. In Basel, wo er 1497 Baccalaureus und 1499 Magister wurde, genoſs er die besondere Protektion des nachmaligen Bischofs Christoph von Utenheim. Und es geschah warscheinlich auf dessen Empfehlung hin, daſs der Kardinallegat Raymund von Petrandi Emser als Kaplan und Sekretär auf seine mehrjärige Visitationsreise durch Deutschland mitnahm. Für Raymund, einen leidenschaftlichen Reliquiensammler (s. Pellikans Chronikon S. 29) schrieb Emser auch seine erste Schrift über die Kreuze, welche damals sollten vom Himmel gefallen sein. Zu ernsterer Arbeit blieb er 1504 in Erfurt zurück. Er gab die Werke des Picus von Mirandula heraus und hielt humanistische Vorlesungen, u. a. über Reuchlin Sergius, die auch Luther gehört hat. Von langer Dauer war übrigens sein dortiger Aufenthalt nicht. Ebensowenig war seines bleibens in Leipzig; denn er wurde noch im nämlichen Jare von Herzog Georg als Sekretär und Orator nach Dresden berufen. Doch kehrte er je und je nach Leipzig zurück, wo er auch 1505 zum Baccalaureus der Theologie und später zum Licentiat des kanonischen Rechts promovirt wurde. Zunächst beschäftigten ihn nun allerlei Aufträge seines Landesherrn. Er schrieb ein Gutachten über das Zutrinken, und ob diese Sitte in einem woleingerichteten Statswesen zu dulden sei (1505), ferner ein Schriftchen über Bereitung, Bewarung und Verbesserung von Wein, Bier und Essig (1507) und mehrere Apotheosen des Bischofs Benno von Meiſsen, deren eine in die acta sanctorum aufgenommen worden ist. Emser hatte das Material für den von Herzog Georg mit besonderem Eifer betriebenen Kanonisationsprozeſs Bennos mit groſser Emsigkeit zusammengesucht; er muſste auch 1510 in dieser Angelegenheit nach Rom reisen und wurde nach seiner Rückkehr von dem Herzog in einträgliche Pfründen eingesetzt. Auch bei den Humanisten war er wol angesehen, und Luther genoſs, als er 1517 in Dresden predigte, seine Gastfreundschaft. Doch zeigte es

sich gerade damals bei Gelegenheit eines Tischgespräches, dass Emser im entscheidenden Augenblick auf Seite der Tradition stehen werde (de Wette I, 84f.), und es kann zum mindesten kein Gewicht darauf gelegt werden, dass Luther auch noch in späteren Briefen „Emser noster“ schreibt; denn er gibt das gleiche Prädikat auch Eck! Dass Emser mit diesem allerdings in naher Geistesverwandtschaft stand, offenbarte sich sofort nach der Leipziger Disputation. Emser hatte derselben beigewont und ließ nun alsbald im August 1519 einen offenen Brief an Johann Zack, Administrator der katholischen Kirche zu Prag und Probst von Leitmeritz, drucken, worin er diesem mit scheinbarer Genugtuung meldet, er könne den Böhmen alle ihre Hoffnungen auf Luther nehmen; Luther habe den ihm von Eck warscheinlich bloß scherzweise gemachten Vorwurf, er sei ein Patron der schismatischen Böhmen, mit Entrüstung zurückgewiesen und überhaupt die päpstliche Oberhoheit durchaus nicht schlechthin bestritten. Diesen „Judaskuss“ beantwortete Luther noch im September in der Schrift „ad aegocerotem Emseranum“, wol der erbittertsten aller seiner Streitschriften, folgendermaßen: lasse er sich das Lob, das Emser seiner Kirchentreue gespendet, stillschweigend gefallen, so scheine er damit seine Lehre zu widerrufen, weise er es ab, so werde er als vollendeter Ketzer erscheinen. Wollte er Emser damit zeigen, dass er dessen Absicht klar durchschaut habe, so erklärte er später in der Schrift „de captivitate Babylonica“, nächst Eck sei hauptsächlich Emser es gewesen, der ihn über die Oberhoheit des Papstes belehrt und zu absoluter Verneinung dieser Frage befördert habe. Nachdem zunächst Eck für Emser eingetreten war, schrieb dieser selbst unter dem Titel „a venatione aegocerotis assertio“ die Neuigkeit in die Welt hinaus, Luthers cynische Theologie verdanke ihren Ursprung dem Ärger des Augustiners darüber, dass der Gewinn des Ablasshandels den Dominikanern zugefallen sei. Auf diese Schrift, die nebenbei manche autobiographische Notizen und einige gänzlich ketzerische Freimütigkeiten enthält, antwortete Luther nicht. Dagegen verbrannte er mit der Bulle die sämtlichen Schriften Emsers samt dem diesem fälschlich zugeschriebenen Buche des Thomas Placentinus, und zu Neujar 1521 ließen zwanzig „edle Jünglinge“ in Leipzig einen Fehdebrief gegen Emser anschlagen. Der Drucker, der diesen in 1500 Exemplaren gedruckt hatte, musste zur Strafe auf Herzog Georgs Befehl ebensoviele Exemplare der Schrift herausgeben, welche Emser gegen Melanchthons oratio adversus Thomam Placentinum geschrieben hatte.

Direkt gegen Luther wandte sich Emser sofort, indem er „wider das unchristenliche Buch Martini Luters Augustiners an den Tewtschen Adel außgangen“ eine „Vorlegung an gemeyne hochlöbliche Tewtsche Nation“ schrieb. Kaum hatte der erste Bogen dieser Schrift mit dem herausfordernden Motto „hut dich, der bock stoßt dich“ die Presse verlassen, so erschien auch bereits Luthers Entgegnung „an den bock zu Leiptzick“ mit dem Witzwort „lieber bock stoß mich nit“ und dem neuen Titel für Emser „Prohibitat sacrae scripturae“. In seiner Antwort„ an den stier zu Wittenbergk“ schämte sich Emser nicht, das Wort Luthers von der Leipziger Disputation, „das Ding ist nicht in Gottes Namen angefangen, es wird auch nicht in Gottes Namen ausgahn“, dahin zu verdrehen, als ob Luther es von seinem Reformationswerk gesagt hätte. Es folgte nun ein widerholter, wenig erbaulicher Schriftenwechsel der Beiden, in welchem Luther für, Emser gegen das allgemeine Priestertum kämpfte; auch wegen des heiligen Benno, Emsers Schützling und Schutzheiligen, gerieten „Stier“ und „Bock“ noch aneinander. Weitere Polemiken Emsers gegen einzelne Schriften Luthers und Karlstadts blieben unbeantwortet und hatten höchstens den Erfolg, Herzog Georg immer mehr zu verbittern. Doch scheint dies Emser genügt zu haben; denn er fur mit fast staunenswerter Unermüdlichkeit fort, jede Gelegenheit zur Bekämpfung Luthers zu benützen. So veranstaltete er deutsche Ausgaben der polemischen Schriften Heinrichs VIII. und des Erasmus, welch letztern er vergeblich für die Universität Leipzig zu gewinnen suchte, er dichtete ein schimpfliches epithalamion auf Luthers Verehelichung, und als der Bauernkrieg ausbrach, beeilte er sich, Luther für denselben verantwortlich zu machen. Auch mit Zwingli verwickelte er sich in einen Streit wegen der Stillmesse, und ein vertraulicher

Brief der Charitas Pirkheimer, der in unberufene Hände geriet und veröffentlicht wurde, brachte ihn sogar mit seinem ehemaligen Freunde Wilibald Pirkheimer in Konflikt.

In den letzten Jaren seines Lebens war es jedoch hauptsächlich Luthers Bibelübersetzung, die ihn keine Ruhe finden ließ. Zunächst schrieb er zur Verteidigung des Mandates, das Herzog Georg gegen die Lutherbibel erlassen hatte, die in rascher Folge zweimal aufgelegten „Annotationes uber Luthers naw testament gebessert und emendirt“ und darin auch Folgendes: „und ist wol erbermlich daß die Römer, do sie noch heyden waren, Ovidium umb ein eynich büchlin, das von der bulschafft sagt, aus ir stat vertriben und in Pontum verweyßet haben, und wir Tewtschen, die do Christen sein wöllen, können erleyden, das diser Mönch so vil ehebrecherischer ketzerische bücher ausgehen last, yhn denen er auch den ehebruch offentlich erlewbet unnd vil frommer junckfrawen zum fall bringt, so doch, wie der weyße Plato sagt, vil schedlicher ist boße ler dann iendert ein gifft zu sich nemen“. Nicht weniger als 1400 ketzerische Irrtümer und Lügen will Emser in Luthers Neuem Testament entdeckt und überdies an mehr als 1000 Stellen eine Verwechslung der Tempora gefunden haben. Besondern Anstoß nimmt er daran, dass Luther die Eigennamen nicht so schreibt wie die Vulgata, sondern wie sein hussischer Text laute oder ihm vielleicht irgend ein alter Jude eingeblasen habe; man wisse ja, dass die Juden viel Windes und Athums zu ihrer Rede bedürfen. In der umfangreichen Vorrede stellt er dem „Werkmörder“ Luther gegenüber vier Stücke als notwendig zur Seligkeit auf: die Taufe, das Bekenntnis, die guten Werke und die Beharrlichkeit bis ans Ende. Übrigens hat Luther in den späteren Auflagen seines Neuen Testamentes einzelne der Emserschen Ausstellungen berücksichtigt, zalreiche andere sind seither wenigstens insofern zu Ehren gekommen, als sie durch neuere Berichtigungen Luthers und selbständige Übersetzungen bestätigt worden sind. Ist somit diese Arbeit Emsers trotz allen darin enthaltenen gemeinen Schmähungen so wertlos nicht, als man sie damals und seither hat machen wollen, sondern vielmehr das Beste aller seiner Elaborate, so hat er dagegen für das 1527 erschienene „naw testament nach lawt der Christlichen kirchen bewerten text, corrigirt und widerumb zurecht gebracht“ den Namen „der Sudler von Dresden“ reichlich verdient (s. den Artik. „deutsche Bibelübersetzungen“). Dies großartige Plagiat Luthers, das bis in dieses Jarhundert immer wider gedruckt worden ist, war Emsers letzte litterarische Arbeit. Nachdem er zu seiner größten Befriedigung noch die Entlassung des evangelisch-gesinnten Hofpredigers Alexius Crosner erlebt, starb er plötzlich am 8. November 1527.

Litteratur: Waldau, Nachricht von Hieronymus Emsers Leben und Schriften, Anspach 1783; Weyermann, Nachrichten von Gelehrten, Künstlern und andern merkwürdigen Personen aus Ulm, Ulm 1798. (An beiden Orten ein nahezu vollständiges Verzeichnis seiner Schriften). Seidemann, Beiträge zur Reformationsgeschichte I, Dresden 1846; Erhard bei Ersch und Gruber I, 34; Köstlins Luther, Wiedemanns Eck; Panzers Versuch einer Gesch. der röm.-kath. deutschen Bibelübersetzungen, Nürnberg 1781; Allg. deutsche Biographie VI, 96—98.

Bernhard Riggenbach.

Emser Kongress und Punktation. Schon seit lange herrschte unter den deutschen Erzbischöfen und Bischöfen Unzufriedenheit über die Eingriffe Roms in ihre bischöflichen Befugnisse, und schon zu widerholtenmalen hatten einzelne von ihnen ihre Klagen vor den Kaiser gebracht, dessen Schutz gegen päpstliche Eingriffe sie bei jeder kaiserlichen Walkapitulation sich ausdrücklich vorbehalten hatten. Auch gemeinsame Schritte waren von ihnen getan worden. So hatten die Kurfürsten und Erzbischöfe von Köln, Mainz und Trier in den Jaren 1769 und 1771 sich klagend an den Kaiser Joseph II. gewendet, aber one Erfolg. Der Kaiser hatte ihnen eine ausweichende Antwort erteilt. Dieselben Erzbischöfe, denen sich auch der Erzbischof von Salzburg zugesellte, nahmen sodann von der Errichtung einer neuen Nuntiatur (in München) und von der fast unmittelbar darauffolgenden Besetzung der erledigten Nuntiatur in Köln Anlass zur Erneuerung ihrer Klagen. Die Nuntiaturen waren von jeher den Bischöfen ganz besonders

unbequem gewesen, denn in der Errichtung von Nuntiaturen lag der Natur der Sache nach eine Beschränkung der landesbischöflichen Gewalt, und dass diese ihre Auffassung der Nuntiaturen die richtige war, wurde ihnen sofort durch die Antwort des Papstes, bei dem sie anfragten, ob der neue Nuntius in München nur in der Eigenschaft eines Ministers am Hof, oder mit päpstlichen Fakultäten versehen auftreten werde, bestätigt (F. K. Frhr. von Moser, Geschichte der päpstlichen Nuntiatur in Teutschland, Frankfurt und Leipzig 1788; O. Mejer, Die Propaganda, ihre Provinzen und ihr Recht, Bd. II). Dass gerade diese Erzbischöfe die Sache wider in die Hand nahmen, hängt noch damit zusammen, daß sie den gallikanischen Prinzipien über die episkopale Selbständigkeit, welche ihren theoretischen Ausdruck in dem berühmten Werk des trierschen Weihbischofs Hontheim (Justini Febronii Icti de statu ecclesiae et legitima potestate Romani Pontificis liber singularis ad reuniendos dissidentes in ecclesia Christianos compositus, Bullioni 1763) gefunden hatten, zugetan waren und im Zusammenhange damit in ihren Diözesen bereits angefangen hatten, Reformen im Schul- und Kirchenwesen vorzunehmen, von denen sie aus Erfarung wussten, dass sie ihre eifrigsten Gegner an den Nuntien hatten. Die Erzbischöfe konnten glauben, dass sie einen kräftigen Rückhalt an dem Kaiser Joseph haben würden, denn dieser hatte ihnen, als sie (im Oktober 1785) ihm ihre Beschwerden vorgelegt, erwidert, er habe sofort dem päpstlichen Nuntius erklären lassen, dass er in seinem Reich Eingriffe in die Diözesanrechte der Erzbischöfe und Bischöfe niemals gestatten werde und die Nuntien nur als päpstliche Abgesandte zu politischen und jenen Gegenständen geeignet anerkenne, welche unmittelbar dem Papst als Oberhaupt der Kirche zustünden. Er hatte sie zugleich aufgefordert, alle ihre Metropolitan- und Diözesanrechte gegen alle Anfälle aufrecht zu erhalten und alles dasjenige, was immer Einschreitung oder Eingriff des päpstlichen Hofes oder seiner Nuntien wider solche Rechte und die gute Ordnung sein könnte, standhaft hinzuhalten, und er hatte ihnen seinen kaiserlichen Beistand zugesagt. Da die Gegenvorstellungen, welche die Erzbischöfe dem Papst gemacht hatten, one Erfolg gewesen, vielmehr der für München bestimmte Nuntius Zoglio im Mai 1786 dort erschienen war und ihm der neue Nuntius für Köln, Pacca, auf dem Fuß folgte, taten sie einen sehr energischen Schritt. Durch vier Bevollmächtigte, welche in dem Bad Ems zusammenkamen, ließen sie die Stellung präcisiren, welche nach dem kanonischen Recht den Bischöfen dem Papst gegenüber zukäme und begehrten, dass darnach das Verhältnis zwischen Bischöfen und Papst geregelt werde. Diese ihre Forderungen, die s. g. Emser Punktation, unterschrieben sie am 25. August 1786 und schickten sie gleichzeitig an den Papst und den Kaiser. Die Forderungen gingen dahin, dass der Papst auf alle die Rechte, Vorzüge und Reservationen verzichte, welche mit seinem Primat in den ersten Jarhunderten der Kirche nicht verbunden gewesen, sondern erst aus den nachherigen isidorischen Dekretalen geflossen waren, weil jetzt, wo die Falschheit dieser Dekretalen erwiesen und allgemein anerkannt sei, alle aus ihnen abgeleiteten Rechte nicht in den Umfang der Jurisdiktion des Papstes gezogen werden dürften, vielmehr als Eingriffe der römischen Kurie zu bezeichnen seien. Die Stellung der Bischöfe dem Papst gegenüber wird genau nach den febronianischen Grundsätzen beschrieben. Der Papst, wird gesagt, ist und bleibt zwar immer der Oberaufseher und Primas der ganzen Kirche, der Mittelpunkt der Einheit, von Gott mit der hiezu erforderlichen Jurisdiktion versehen, aber den Bischöfen ist als den Nachfolgern der Apostel von Christo die unbeschränkte Gewalt, zu binden und zu lösen, Gesetze zu geben und von denselben zu dispensiren, verliehen. Daraus folgt, dass alle in den Kirchensprengeln der Bischöfe vorhandenen Personen ihnen unterworfen sind; dass mit Umgehung der unmittelbaren geistlichen Oberhirten kein Rekurs nach Rom gestattet ist; auch die Nuntiaturen in Zukunft aufhören und dass der von Gregor VII. erfundene Eid den Bischöfen nicht mehr zugemutet werde; ferner, dass keine Exemtionen, weil sie der Verwaltung des bischöflichen Amtes entgegenstehen, mehr statthaben dürfen; dass kein Mönchsorden von seinem General Verordnungen oder Bescheide annehmen, Generalversammlungen abhalten oder Geldbeiträge absenden dürfe. Und

weil der Bischof allein die Bedürfnisse seiner Heerde kennt, muss es auch in seiner Befugnis stehen, in den besonderen sowol als den allgemeinen Kirchengesetzen Nachsicht zu üben. Davon leitet sich dann das Recht ab, vom Abstinenzgebot und in Ehehindernissen zu dispensiren, Ordensgeistliche von ihren Gelübden loszusprechen.

Das Verlangen der Erzbischöfe geht also dahin, dass alle die Gewalt, welche der Papst bisher in Anspruch genommen, wider an sie, die Bischöfe, zurückgegeben werde. Doch erboten sich die Erzbischöfe, dem Papst noch vorerst die Rechte zu lassen, welche ihm in den zu Aschaffenburg (1448) modifizirten Konkordaten eingeräumt worden sind, sprachen es aber als ihren angelentlichsten Wunsch aus, dass, da das Aschaffenburger Konkordat die Bischöfe immer noch in der Ausübung ihrer ursprünglichen Rechte wesentlich hindere, der Kaiser als Reichsoberhaupt ins Mittel treten möge, um die Berufung des in diesem Konkordate versprochenen Konzils binnen zwei Jaren zustande zu bringen, oder dass er, wenn unübersteigliche Hindernisse in den Weg träten, in anderer Weise diese unentbehrliche Erleichterung schaffen wolle. Erst, wenn diese Hilfe geschafft sei, erklärten sie, würden sie im Stande sein, die Verbesserung der Kirchen-Disziplin durch alle ihre Teile nach gemeinsamen Grundsätzen vorzunehmen, wegen besserer Einrichtung der Seelsorge, Stifte und Klöster das Nötige zu verordnen und die bisher dabei eingeschlichenen Mängel und Missbräuche aus dem Grund zu heben.

Soweit gingen also diese Erzbischöfe in dem Eifer wider die Eingriffe des Papstes in ihre Metropolitanrechte, dass sie zu einer Theorie ihre Zuflucht nahmen, welche ein Aufhören des eigentlichen Papsttums involvirte und eine Rückkehr zu den kirchlichen Zuständen wollte, welche vor der Entstehung des eigentlichen Papsttums lagen. Seit den Generalkonzilien des 15. Jarhunderts war von kirchlichen Würdenträgen auf das Papsttum kein Angriff ausgegangen, welcher so sehr die Axt an die Wurzel desselben legte.

Der Streit begann also jetzt. Aber der Papst hütete sich wol, sich auf die Hauptfrage, auf die, ob die Auffassung vom Papsttum, welche in der Emser Punktation aufgestellt war, die richtige sei oder nicht, einzulassen, er ignorirte diese vielmehr und begnügte sich damit, seine Nuntien anzuhalten, dass sie ihr Amt nach den bis dahin üblichen Vollmachten füren sollten. An Ausübung dieses Amtes hinderten sie aber die Erzbischöfe, soviel sie konnten, und es wäre, zumal der Kaiser den Erzbischöfen doch einige Unterstützung gewärte, fraglich gewesen, ob der Papst mit seinen Mitteln gegen sie ausgereicht hätte. Da kam ihm von anderer Seite her Hilfe; zunächst von deutschen Bischöfen. Die Erzbischöfe hatten den Rat, welchen ihnen der Kaiser nach Zusendung der Punktation gegeben hatte, den, dass sie ein festes Einverständnis mit den Exemten sowol als ihren Suffraganbischöfen und jenen Reichsständen, in deren Lande sich die bischöflichen Sprengel erstreckten, zu erzielen suchen sollten, vernachlässigt, und das rächte sich jetzt. Die deutschen Bischöfe waren durch das einseitige Vorgehen der Erzbischöfe verstimmt und deuteten dieses, wol nicht unrichtig, dahin, dass die Absicht der Punktation dahin gehe, die Gewalt, welche bisher der Papst über sie geübt habe, in die Hand der Metropoliten zu legen. Ihnen aber war der fern in Rom weilende Papst bequemer als die ihnen so nahen Metropoliten. Eine Anzal von Bischöfen erklärte sich darum, unter dem Vorgang des Bischofs von Speier, gegen die Emser Punktation. Eine noch weitere und wirksamere Hilfe gewann der Papst an dem Kurfürsten Karl Theodor von Bayern. Dieser war es gewesen, auf dessen Wunsch hin der Papst eine Nuntiatur in München errichtet hatte, denn da sein Land keinen eigenen Landesbischof hatte, sondern in Sachen der kirchlichen Verwaltung benachbarten auswärtigen Bischöfen unterstellt war, war ihm ein Nuntius bequem, um seine Länder dem Einflusse der Erzbischöfe zu entziehen. Er trat darum für das Recht des Papstes, Nuntien zu ernennen, ein, und hielt gegen alle vier Erzbischöfe die Vollmachten aufrecht, welche dem Nuntius von München vom Papst erteilt worden waren. Schon in diesen Streit mit dem Kurfürsten von Bayern hatten sich nur die Erzbischöfe von Salzburg und Trier eingelassen, und beide hatten den kürzeren gezogen. Vielleicht hatte sich der Kurfürst von Köln darum nicht an

dem Streit beteiligt, weil er voraussah, dass er dem Kurfürsten von Bayern bei der Stellung, die er in dieser Angelegenheit als Landesherr einnahm, nichts würde anhaben können. Bei dem Kurfürsten von Mainz hatte es aber einen anderen Grund. Dieser war bereits für den Fürstenbund, den Friedrich II. von Preußen 1785 gestiftet hatte, gewonnen worden, und war in den Plan dieses Königs, sich, als dem schon alten Mann, den dem Fürstenbund zugetanen Freiherrn von Dalberg, damaligen Statthalter von Erfurt, als Koadjutor gefallen zu lassen, eingegangen. Dazu bedurfte es aber der Einwilligung des Papstes, und es war vorauszusehen, dass derselbe sie nur unter der Bedingung gebe, dass der Kurfürst von der Emser Punktation zurücktrete. Der Kurfürst erklärte sich jetzt unter gewissen Bedingungen dazu bereit. Durch Vermittelung Preußens kam es dann zu dem Abkommen, dass Preußen sich bei dem Papst dafür verbürgte, dass weder der Kurfürst noch der Koadjutor die Vollziehung der Emser Beschlüsse befördern oder begünstigen, sondern alles in statu quo belassen werde, die Bürgschaft aber an die Bedingung knüpfte, dass man in Rom aller ferneren Eingriffe in die bischöflichen und Metropolitanrechte der deutschen Kirche sich enthalte, und dass alle Zwistigkeiten, welche gegenwärtig zwischen dem römischen Stul und der deutschen Kirche, vornehmlich wegen der Nuntiatur und wegen der zu Ems aufgestellten Grundsätze, obwalteten, gütlich und auf solche Weise beigelegt würden, dass dabei das Ansehen und das Recht dieses Stules in Deutschland erhalten würde. Nur vorübergehend war damit ein Friede zwischen beiden Teilen erzielt, denn bald zeigte es sich, dass beide Teile den Vergleich anders verstanden, der Papst so, dass alles beim Alten geblieben sei und er die kirchlichen Dinge in Deutschland auf der alten Grundlage behandeln könne, der Kurfürst aber so, dass jetzt sofort Verhandlungen über einen gütlichen Vergleich sich anschließen würden. Beide Teile nahmen die Hilfe Preußens für ihre Auffassung in Anspruch, aber Preußen ließ sich nicht weiter auf die Sache ein. Dies veranlasste den Kurfürsten von Köln, wider gemeinsame Sache mit den anderen Erzbischöfen, denen alle diese Vorgänge ein Geheimnis geblieben waren, zu machen. Er bestimmte sie dahin, die Sache an den Regensburger Reichstag (1788) zu bringen, aber die dort gepflogenen Unterhandlungen fürten zu keinem anderen Ziel, als dass den Erzbischöfen angedeutet wurde, dass sie am besten täten, wenn sie einzeln ihre Sache gütlich mit dem päpstlichen Hof zum Austrag zu bringen suchten. Das taten sie denn auch, aber fast ein Jar verfloss, bevor der Papst eine Antwort ergehen ließ. Er tat es in einer Schrift, welche er im November 1789 im Druck ausgehen ließ (Sanctissimi Domini nostri Pii Papae VI. responsio ad Metropolitanos Moguntinum, Trevirensem, Coloniensem et Salisburgensem super Nuntiaturas, Romae 1789). In dieser Schrift erteilte er, es war das erstemal, auf die Beschwerden der in Ems verbündeten Bischöfe ausfürlichen Bescheid. Er wies darin alle ihre Beschwerden als unbegründet zurück, erinnerte sie an den von Gregor VII. eingefürten Vasalleneid, und daran, dass sie ihr Amt der päpstlichen Gnade zu danken hätten, wärend seine Gewalt unmittelbar von Gott herrüre, und hielt fest an den Grundsätzen der isidorischen Dekretalen. Diese Erklärung gab der Papst zu der Zeit, in welcher bereits das Gewitter in Frankreich aufgestiegen war, das viel schwerere Gefaren für das Papsttum herbeifürte, die geistlichen Fürstentümer aber ganz hinwegspülte. Unter dem Eindruck der Gefaren, welche von Frankreich her drohten, gaben die Erzbischöfe jetzt ihren Streit mit dem Papst, in dem sie von dem Kaiser doch immer nur lau unterstützt worden waren, auf, und machten der Reihe nach Frieden mit ihm, one aber das Prinzip zurückzunehmen, das ihnen als Stütze für ihre Forderungen an den Papst gedient hatte, sowie die hohe deutsche Geistlichkeit auch in der Folgezeit an dem Bestreben, eine selbständige Stellung zu Rom einzunehmen, festgehalten hat. In diesem Bestreben nach freierer Stellung der Kurie gegenüber war auch von Anfang an der Kern des Streites gelegen und schon darum, weil dieses Bestreben ein so einseitiges gewesen war, dass sie nicht einmal den Bischöfen die gleiche Freiheit zugedachten, vielmehr mit auf Kosten derselben ihre erzbischöfliche Macht zu erweitern suchten und, weil es sonach keine eigentlich religiösen Motive waren, von denen

sie geleitet wurden, war die Teilnahme, welche man in anderen Kreisen an dem Streite nahm, eine geringe und sah man dem Scheitern ihrer Pläne one Leid zu. Freilich hatten die Erzbischöfe ihr Begehren nach einer Reform der Kirchenverfassung ausdrücklich damit motivirt, dass erst, wenn diese vollzogen sei, eine Verbesserung der kirchlichen Disziplin, eine bessere Einrichtung der Seelsorge, Stifte und Klöster vorgenommen werden könne, und in der Tat warteten sogar einzelne dieser Erzbischöfe nicht einmal auf die Reform der Kirchenverfassung und machten zuvor schon, noch wärend des Streites, Anstalten zur Vornahme solcher Verbesserungen, aber die Verbesserungen, welche da teils vorgenommen, teils in Aussicht gestellt wurden, waren, zum teil wenigstens, dem rationalistischen Standpunkt der Aufklärung entnommen, der zwar in Verbindung zu dem Febronianismus treten konnte, aber doch nicht in notwendigem Zusammenhang mit demselben stand, und die Verbesserungen, die davon ausgingen, entsprachen eben darum nur der Minderzal der Katholiken. —

Schriften: G. J. Planck, Neueste Religionsgeschichte I. B., 1787, II. 1790; (Chr. F. Weidenfels), Gründliche Entwickelung und aktenmäßige Geschichte des Nuntiaturstreites zur Rechtfertigung des Versuchs der drei Erzbischöfe wider die Anmaßung des römischen Hofes, 1788; Wolf, Geschichte der röm.-kathol. Kirche IV; Münch, Geschichte des Emser Congresses 1840. **H. Schmid.**

Enakiten, s. Canaan, Bd. 3, 119.

Encyklopädie, französische. Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens des lettres. Mis en ordre et publié par Diderot et quant à la partie mathématique par M. d'Alembert. So lautet der Titel des berühmten Werkes, das seit der Mitte des 18. Jarhunderts zu Paris erschien, den allgemeinsten Beifall fand, und in einer großen Anzal von Ausgaben über die ganze gebildete Welt verbreitet, seinen Herausgebern und Mitarbeitern den in der Geschichte der Theologie, Philosophie und Litteratur bekannten Namen der Encyklopädisten verschaffte. An der Spitze des Unternehmens stand Diderot: von ihm war die Idee desselben ausgegangen, er war der Redakteur und der eigentliche Herausgeber des Ganzen. d'Alembert indes, damals bereits ein berühmter Mann im Gebiete der Mathematik und Physik, Mitglied der Akademie von Paris, trug durch seinen Beitritt vornehmlich dazu bei, ihm das Ansehen wissenschaftlicher Haltung zu geben und ihm den Eingang in die höher gebildeten Kreise zu erleichtern.

Jean le Rond d'Alembert, am 16. Nov. 1717 zu Paris geboren, war der Son des bekannten französischen Lustspieldichters Destouches und der Demoiselle Tencin, Schwester des Kardinal-Erbischofs von Lyon. Charakteristisch für seine Zeit wie für seine Eltern ist es, dass sie das Kind an der Kirche St. Jean le Rond aussetzten (daher sein Name) und es damit dem Findelhause und der Findelhaus-Erziehung überlieferten. Seiner Schwächlichkeit wegen wurde der Knabe indes nicht im Findelhause angenommen, sondern der Frau eines Glasers zur Pflege und ersten Erziehung anvertraut. Trotz der dürftigen Geistesnarung, die er empfing, entwickelten sich seine bedeutenden Fähigkeiten so rasch und glänzend, dass man beschloß, ihn dem gelehrten Stande zu widmen.

Bereits im zwölften Jare trat er in das Kollegium Mazarin ein. Zwei seiner Lehrer an demselben waren eifrige Anhänger des Jansenismus: hier also mochte er die ersten Motive einer freieren Geistesrichtung empfangen haben; wenigstens schenkten ihm jene Lehrer auch später noch große Aufmerksamkeit, indem sie hofften, durch seinen Fleiß und sein Talent bestochen, sich an ihm einen gewichtigen Verteidiger ihrer Sache, einen zweiten Pascal, zu erziehen. Allein mehr und mehr fülte sich d'Alembert vom Studium der Mathematik angezogen. Um ihm besser obliegen zu können, verließ er das Kollegium, verfolgte eine zeitlang die juristische Laufban, ergriff dann das Studium der Medizin, ließ aber bald auch diese Studien wider fallen und widmete sich ausschließlich seinen mathematischen und physikalischen Arbeiten. Ihnen verdankt er seinen Ruf in der wissenschaftlichen Welt. Später (seit 1750) trieb er indes auch litterarische, historische und philosophische Studien und veröffentlichte außer seinen Ouvrages mathémati-

ques (15 Vol. 4°) fünf Bände „Mélanges de litérature, d'histoire et de philosophie (12°).

Friedrich der Große, dessen Aufmerksamkeit er durch einige lateinische Verse auf sich gezogen hatte, trat in Briefwechsel mit ihm, und setzte ihm eine Pension von 1200 Livres aus. Auch erhielt er von ihm eine Aufforderung, sich unter Ernennung zum Präsidenten der Akademie in Berlin niederzulassen, und von der Kaiserin Katharina II. von Rußland den Antrag, die Erziehung ihres Sones zu übernehmen. Indessen, obwol ihm später seine Schrift „De la destruction des Jésuites en France, par un auteur désintéressé" und vielleicht mehr noch seine Verbindung mit Diderot Feindschaft und Angriffe von der jesuitischen wie jansenistischen Partei zugezogen und ihn bei der französischen Regierung in Misliebigkeit gesetzt hatte, schlug er doch nicht nur jene Anerbieten aus, sondern widerstand auch den widerholten Einladungen Friedrichs des Großen, und blieb in Paris, wo er am 29. Okt. 1783 starb. (S. Fragmens d'un mémoire de d'Alembert sur lui même und Supplément à ce mémoire in den Oeuvres posthumes de d'A., Paris 1799, T. I). Erst im Jare 1805 erschien zu Paris eine Gesamtausgabe seiner Schriften unter dem Titel: Oeuvres philosophiques, historiques et litéraires de d'A. in 18 Bänden.

Troß des großen wissenschaftlichen Rufes d'Alemberts war doch der Einfluss Diderots auf den Geist und Charakter seiner Zeit viel bedeutender. Man kann ihn neben Voltaire, Rousseau, Condillac, Helvetius u. a. als den Hauptrepräsentanten der französischen Aufklärung und damit der ganzen Aufklärungsperiode überhaupt betrachten. Denis Diderot war der Son eines Messerschmieds aus Langres in der Champagne, wo er im Okt. 1713 geboren wurde. Einer seiner Oheime war Kanonikus; er sollte dem Knaben dereinst sein Kanonikat überlassen. Darum bestimmte ihn der Vater zum geistlichen Stande und brachte ihn im neunten Jare in die Schule der Jesuiten zu Langres. Sie erkannten bald seine bedeutenden Fähigkeiten, suchten ihn durch Lob, Schmeichelei und Versprechungen aller Art zu gewinnen, und bestimmten ihn, sich heimlich mit einem der Ordensbrüder nach Paris in ein dortiges Jesuitenkollegium zu begeben. Sein Vater entdeckte das Komplot, brachte ihn aber auf seinen Wunsch selbst nach Paris und übergab ihn den Jesuiten vom Kollegium d'Harcourt. Auch hier war er bald als einer der ausgezeichnetsten Schüler anerkannt. Allein nachdem er seine Studien vollendet hatte, verließ er mit Bewilligung seines Vaters die eingeschlagene Laufban, und begab sich zu einem Prokureur, Namens Clément de Ris, in die Lehre, um bei ihm die zu diesem Amte nötigen Rechtskenntnisse sich zu erwerben.

Statt dessen überließ er sich indes vornehmlich litterarischen und belletristischen Studien, gab allgemach den Betrieb der Rechtswissenschaft ganz auf, erklärte seinem Vater, dass er gar keinen bestimmten Beruf ergreifen wolle, und lebte als einer der vielen Mitglieder der täglich sich mehrenden Klasse der gens de lettres das freie, ungebundene, frivole Leben von Paris. Die Folge war, dass sein Vater ihm alle Unterstützung entzog (nur von seiner Mutter erhielt er zuweilen kleine Summen zugesteckt), und dass er zehn Jare lang mit bitterer Not zu kämpfen hatte, indem er teils durch schlecht bezalten mathematischen Unterricht, teils durch ebenso schlecht bezalte Arbeiten der verschiedensten Art (einmal z. B. machte er einem Missionär sechs Predigten für die portugiesischen Kolonieen und erhielt dafür 50 Thlr.) mühselig seinen Lebensunterhalt sich erwarb. Sogar ein Betrug, den er einem Karmeliter-Mönch spielte, indem er ihm vorspiegelte, in seinen Orden eintreten zu wollen, musste ihm einmal aus der Verlegenheit helfen. 1744 verheiratete er sich wider den ausdrücklichen Willen seines Vaters mit einem guten, fleißigen, aber armen Mädchen. Diese Heirat, obwol sie anfänglich seine Lage nur verschlimmerte, machte doch nach einigen Jaren der Not ein Ende, indem es seiner Frau gelang, auf einer Reise nach Langres und einem mehrmonatlichen Aufenthalte bei seinen Eltern diese völlig mit ihm auszusönen. Als sie zurückkam, fand sie, zum Dank für ihre Bemühungen, ihren Gatten im vertraulichen Umgange mit einer Madame de Puisieux, den er mehrere Jare fortsetzte. Die Dame verlangte Geld und wider Geld, und die Summen, welche

Diderot für seinen Essai sur le mérite et la vertu, für seine Pensées philosophiques, für seine Schrift Sur l'interprétation de la nature, für den kleinen Roman Les bijoux indiscrètes und für seine Lettres sur les aveugles, und Sur les sourds et muets — Schriften, welche rasch hintereinander binnen wenigen Jaren erschienen — wanderten der Reihe nach in ihre Hände. Nur die offenbare Untreue der Geliebten befreite ihn später von diesen Banden. Nach einigen Jaren indes knüpfte er, wärend einer zweiten Abwesenheit seiner Frau in Langres ein neues Verhältnis an mit einer Dlle. Voland; mit ihr stand er bis zu seinem Tode in Briefwechsel. Dennoch rühmt seine Tochter, deren Memoiren über das Leben ihres Vater wir die obigen Notizen verdanken, seinen moralischen Wandel, indem er niemals mit Schauspielerinnen, Tänzerinnen u. s. w. sich eingelassen habe, — ein charakteristisches Lob für die französischen Sitten der Zeit!

Unterdes hatte die Herausgabe der Encyklopädie seine Vermögensverhältnisse verbessert und seinen Ruf weithin begründet; aber auch, infolge der freien philosophischen Ansichten die sie verbreitete, den Hass des Klerus auf ihn gelenkt. Eine Schrift des Abbé de Prades, eines Mitarbeiters der Encyklopädie, zog auch die Aufmerksamkeit der Regierung auf ihn und sein Unternehmen. Sie fand sich veranlasst, den Abbé auf Grund einer Verteidigungsschrift, die zum teil von Diderot herrürte und in der das Dasein Gottes geleugnet ward, aus Frankreich zu verweisen. Dazu kam, dass Diderot durch eine unvorsichtige Äußerung den Zorn der Madame Dupré de St. Maur, der Freundin des Ministers d'Argenson, auf sich geladen hatte; und so wurde er denn im Juli 1749 auf einige Monate in die Bastille geschickt. Einige Zeit nachher ward die Herausgabe der Encyklopädie von Polizeiwegen sistirt und bei Diderot Haussuchung nach seinen Papieren gehalten. Der Minister de Malesherbes hatte ihm jedoch selbst Tags zuvor angezeigt, dass er am nächsten Morgen den Befehl zur Beschlagnahme seiner Papiere erlassen werde; und als ihm Diderot darauf antwortete, dass er in so wenigen Stunden unmöglich seine Papiere ordnen und in Sicherheit bringen könne, schlug ihm der Minister vor, dieselben ihm selbst zu überschicken, da sie bei ihm schwerlich gesucht werden würden. Dies geschah und Didot war gerettet. — Widerum ein charakteristischer Zug für die französischen Zustände damaliger Zeit! —

Trotz dieser Verfolgung erwälte ihn die Akademie von Paris einstimmig zu ihrem Mitgliede; der König aber verweigerte die Bestätigung der Wal, weil er zu viele Feinde habe. Die Kaiserin Katharina II. dagegen war seine erklärte Gönnerin. Als er behufs der Ausstattung seiner Tochter seine Bibliothek (1763) zum Verkauf ausbot, kaufte sie dieselbe für 15,000 Fr., ließ sie ihm aber auf Lebenszeit, indem sie ihn zum Bibliothekar derselben mit 1000 Fr. Gehalt ernannte und ihm diesen Gehalt auf 50 Jare im Voraus mit 50,000 Fr. auszalen ließ. Um ihr für diese Gunstbezeugungen persönlich seinen Dank abzustatten, unternahm er 1773 eine Reise nach Petersburg und verweilte daselbst fast ein Jar. Die Strapazen dieser Reise und das ungewonte nordische Klima scheinen den Grund zu der Schwäche und Krankheit gelegt zu haben, mit der er die letzten zehn Jare seines Lebens zu kämpfen hatte, und der er am 30. Juli 1784 erlag (s. Mémoires pour servir à l'histoire de la vie et des ouvrages de Diderot, par Madame de Vondeul, sa fille; in den Mémoires, correspondance et ouvrages inédits de D., Paris 1830).

Außer den oben schon genannten Schriften und den Artikeln zur Encyklopädie erschienen bei seinen Lebzeiten von litterarischen Arbeiten seine Principes de philosophie morale nebst dem Code de la nature, sein Essai sur les règnes de Claude et de Néron, worin er sich die Aufgabe gestellt, den Philosophen Seneca durchaus rein, gerecht, groß und würdig seiner eigenen Vorschriften zu zeigen, und einige kleine Abhandlungen. Besonders wichtig für seine religiösen und philosophischen Ansichten sind mehrere erst nach seinem Tode (in den obengenannten Memoires etc.) herausgegebene Schriften, namentlich sein Entretien entre d'Alembert et Diderot ou le rêve de d'Alembert und seine Promenade du Sceptique.

Außer d'Alembert waren die vornehmsten Mitarbeiter an der Encyklopädie der Abbé Mallet, Dr. theol. und kgl. Professor der Theologie zu Paris; von ihm

rüren großenteils die theologischen Artikel, aber auch viele Artikel aus dem Gebiete der alten und neueren Geschichte, der Poesie, Beredtsamkeit und Litteratur her. Ferner der Abbé Yvon, der Verfasser mehrerer Artikel zur Metaphysik, Logik, Moral und Geschichte der Philosophie. Andere aus den letztgenannten beiden Disziplinen rüren von Abbé Pastré und von dem oben erwänten Abbé de Prades her; auch hat dieser einige Artikel zur Religion und Theologie geliefert. Diderot selbst hat in diesen Gebieten nicht viel getan, sondern meist auf die Redaktion der eingegangenen Aufsätze sich beschränkt. Seine Beiträge betreffen größtenteils die bildenden Künste, die Handwerke und Gewerbe, über die er die Artikel teils selbst verfaßt, teils das eingegangene Material verarbeitet hat. J. J. Rousseau — mit dem Diderot einige Jare in vertrautem Umgang lebte, später aber sich entzweite — steuerte mehrere Artikel über die Musik bei. Nicht nur mehrere Mitglieder der Pariser und Berliner Akademie, sondern selbst Männer wie der Baron d'Argenville, Geheimerat des Königs, und der Graf d'Herouville de Claye, General-Lieutenant und General-Inspektor der gesamten Infanterie, unterstützten das Unternehmen durch einzelne Beiträge. Je weiter dasselbe fortschritt, destomehr gewann es an Ansehen und Bedeutung. Zu den Supplementen, die bald nötig wurden und als Beigabe zu dem Hauptwerke erschienen, haben die ersten litterarischen Größen Frankreichs und des Auslandes, insbesondere Deutschlands, beigesteuert.

Betrachten wir nun das Werk, an dem so bedeutende Kräfte tätig gewesen sind und das daher als ein Haupterzeugnis über den damaligen Stand der Wissenschaft und Bildung für alle Zeiten von Interesse sein wird, etwas näher, so gibt zuvörderst über den Geist und Sinn, in welchem das Ganze unternommen wurde, der ihm vorausgeschickte „Discours préliminaire des Editeurs" den besten Aufschluß. Er stellt sich die Aufgabe, das was das Werk selbst seiner Natur nach in den mannichfaltigen Artikeln zerstreut und auseinandergerissen darstellt, in ein Gemälde übersichtlich zusammenzufassen, d. h. er will die allgemeinen Prinzipien aller Wissenschaften und Künste, die Ordnung und Verkettung, die Genealogie und Verschwisterung (filiation) und insbesondere den Ursprung aller unserer Kenntnisse darlegen, und ist, wenn auch unter Mitwirkung Diderots verfaßt, doch nach Form und Inhalt die Arbeit d'Alemberts. Hier tritt nun sogleich der Lockesche Sensualismus als die wissenschaftliche Basis des ganzen Werkes klar und entschieden hervor. d'Alembert erklärt ausdrücklich: „Alle unsere unmittelbaren Erkenntnisse reduziren sich auf diejenigen, die wir durch die Sinne empfangen". Darin stimme man seit einiger Zeit allgemein überein. Und in der Tat sei auch nichts unzweifelhafter, als die Existenz unserer sinnlichen Empfindungen (sensations). Um zu beweisen, daß sie der Grund aller unserer Erkenntnis seien, genüge es mithin, zu zeigen, daß sie es sein können. Diesen Beweis tritt er an, indem er darzutun sucht, daß das Erste, was wir mittelst der sinnlichen Empfindung lernen, unsere eigene Existenz sei; das Zweite erst sei die Existenz unseres Körpers und weiter der äußern Gegenstände, die wir für die Ursachen unserer Sensationen halten. Er macht sich zwar selbst den Einwand, daß die sinnliche Empfindung etwas durchaus Subjektives sei, daß es „keine Beziehung zwischen der einzelnen Sensation und dem Gegenstande, der sie veranlaßt oder auf den wir sie beziehen, gebe, und daß es daher unmöglich erscheine, einen Übergang von dem einen zur andern wissenschaftlich nachzuweisen". Er hilft sich indes sehr leicht über diese Schwierigkeit hinweg, indem er versichert: es sei eine Art von Instinkt, sicherer als selbst die Vernunft, der uns zwinge, jenes so große Intervall zu überspringen. — Er überläßt es den Metaphysikern, zu bestimmen, durch welche Zwischenstufen unsere Seele den ersten Schritt aus sich selbst heraustue, getrieben zugleich und zurückgehalten durch eine Masse von Perzeptionen, welche teils zu den äußeren Gegenständen sie hinzureißen, teils, da sie eigentlich doch nur ihr selbst angehören, sie innerhalb eines engen Raumes einzuschließen scheinen und aus diesem herauszutreten ihr nicht gestatten. — Ebenso leicht macht er es sich mit den moralischen Prinzipien. Die Vorstellung des Unrechts und damit weiter des Bösen und Guten und somit alle unsere sittlichen Ideeen „entspringen

aus der Unterdrückung, die von Natur der Stärkere gegen den Schwächeren ausübt und die letzterer um so widerwilliger trägt, je heftiger sie ist, weil er fült, dass kein vernünftiger Grund ihn verpflichte, sich ihr zu unterwerfen: das Böse, das uns durch die Laster unserer Nebenmenschen widerfärt, bringt in uns die mittelbare Erkenntnis der entgegengesetzten Tugend hervor". Es ist dann endlich diese Idee des Rechts und Unrechts und damit der moralischen Natur unserer Handlungen, durch die wir dahingefürt werden, zu untersuchen, „was denn das handelnde Prinzip oder die wollende und vorstellende Substanz in uns sei". Da es der Körper nicht sein kann, weil die Eigenschaften, die wir an der Materie beobachten, mit der Fähigkeit zu wollen und zu denken nichts gemein haben, so ergibt sich, dass das Wesen, welches wir unser Ich nennen, aus zwei Prinzipien von verschiedener Natur bestehe, beide so verbunden, dass zwischen den Bewegungen des einen und den Affektionen des andern eine Korrespondenz herrscht, die wir weder aufheben noch ändern können und die beide in gegenseitiger Abhängigkeit erhält. „Diese Knechtschaft, in der wir one unser Zutun uns finden, verbunden mit Betrachtungen, die wir über die Natur der beiden Prinzipien und ihre Unvollkommenheit anzustellen gezwungen sind, erhebt uns zu der Anschauung einer allmächtigen Intelligenz, der wir verdanken, was wir sind, und die daher unsere Verehrung fordert. Das Dasein derselben bedarf mithin, um erkannt zu werden, nur unserer inneren Empfindung; und es ist sonach klar, dass die rein intellektuellen Begriffe des Lasters und der Tugend, das Prinzip und die Notwendigkeit der Gesetze, die Geistigkeit der Seele, das Dasein Gottes wie unserer Pflichten gegen ihn, kurz alle die Warheiten, deren wir am meisten bedürfen, nur die Frucht der ersten Reflexionsideeen sind, zu denen unsere Sensationen uns veranlassen".

Man ersieht aus diesem Überblick, wie schwach die Gründe sind, auf welche hin d'Alembert den Sensualismus für die einzig ware und haltbare Philosophie erklärt. Dennoch war es gerade der Discours préliminaire, der großes Aufsehen machte, in weiten Kreisen Bewunderung fand, und der one Zweifel mehr als die Schriften Lockes, Candillacs, Helvétius, de la Mettries und Holbachs die sensualistische Ansichts- und Sinnesweise so allgemein über alle Schichten der französischen Bildung verbreitete, dass sie bis in die neuere Zeit ganz Frankreich entschieden beherrscht hat. Man ersieht aber auch, dass man, wie vielfach geschehen ist, keineswegs der Encyklopädie Schuld geben kann, auch dem Materialismus und Atheismus zuerst das Wort geredet zu haben. Im Gegenteil, der Discours préliminaire findet innerhalb jener sensualistischen Grundanschauung sogar für die Notwendigkeit einer göttlichen Offenbarung eine Stätte. Nachdem d'Alembert gezeigt hat, wie auf demselben sensualistischen Wege, nämlich aus dem Streben, unsern Körper zu erhalten, ihn vor den Übeln, die ihm drohen, zu schützen und von denen, die ihn befallen haben, zu heilen, alle die notwendigen Künste — namentlich die Agrikultur, die Heilkunst, die Naturwissenschaften, die Mathematik u. s. w. — hervorgehen, nachdem er sodann bemerkt hat, wie von allen unsern Kenntnissen, die wir so gewonnen haben, doch nur die Idee unserer selbst, welche uns zur Idee eines allmächtigen Wesens füre, und die Sätze der Mathematik uns volle Gewissheit gewären, zwischen jener Idee und diesen Sätzen aber ein ungeheuerer Zwischenraum sich finde, auf dem die höchste Intelligenz mit der menschlichen Wissbegier nur spielen gewollt zu haben scheine, indem bald zallose Wolken diesen Raum bedecken, bald einzelne Lichtstralen ihn erhellen, sodass selbst die menschliche Natur demjenigen, der nur durch die Vernunft erleuchtet sei, ein undurchdringliches Geheimnis bleibe, — schließt er: „Nichts ist daher notwendiger, als eine geoffenbarte Religion, die uns über soviele Dinge unterrichtet. Zur Ergänzung unserer natürlichen Erkenntnis bestimmt, zeigt sie uns einen Teil dessen, was uns verborgen war; aber sie beschränkt sich auf das, was zu wissen uns schlechthin notwendig ist; das Übrige bleibt uns verschlossen und wird es offenbar immer bleiben. Einige Glaubenswarheiten und eine kleine Anzal praktischer Vorschriften, das ist alles, worauf die geoffenbarte Religion sich bezieht; und doch, Dank dem Lichte, das sie der Welt mitteilt, ist seitdem das Volk fester und entschiedener über eine große Zal interessanter Fragen, als es je die Sekten der Philosophie waren".

Man hat diese Erklärung für Spott und Ironie gehalten. Das ist sie aber sicherlich nicht. Denn im wesentlichen entspricht ihr die Haltung des ganzen Werkes. Alle Artikel, welche die Encyklopädie über religiöse und theologische Dinge bietet, sind nichts weniger als polemisch, sie sind nicht einmal freisinnig zu nennen, sondern verteidigen überall die Religion gegen den Atheismus, das orthodoxe Christentum gegen den Deismus und Rationalismus, die Kirche gegen das Sektenwesen, ja sie sind im allgemeinen in einem durchaus katholischen Geiste geschrieben. So erzält z. B. der Art. Dieu (vgl. d. A. Religion) in einem langen Referate aus Clarke die Beweise für das Dasein Gottes auf und sucht Bayles Einwendungen gegen den Beweis von der Übereinstimmung aller Nationen über die Existenz eines göttlichen Wesens zu widerlegen. Daran schließt sich der Artikel Providence an, der nicht one Scharfsinn, wenn auch one Gründlichkeit, die verschiedenen Angriffe auf eine göttliche Weltregierung zurückweist. Ja nicht bloß das Dasein Gottes, sondern auch der Engel und des Teufels wird ausdrücklich anerkannt (s. die Art. Ange, Diable). Im Art. Déistes wird zwar zugegeben, dass die natürliche Religion wol gut an sich selbst sei, aber hinzugefügt, dass sie nicht genüge, um den Menschen zu lehren, welchen Kultus er der Gottheit zu widmen habe, — ebensowenig wie das natürliche Gesetz, um den Menschen zur Glückseligkeit zu füren. Der Artikel Christianisme erklärt mit Emphase, dass das Christentum die einzige ware geoffenbarte Religion sei; die Rechtstitel ihrer Göttlichkeit seien im Alten und N. T. enthalten: die strengste Kritik erkenne deren Echtheit an, die stolzeste Vernunft respektire die Warheit der Tatsachen, welche sie berichten, und eine gesunde Philosophie, auf jene Echtheit und diese Warheit gestützt, schließe aus der einen und der andern, dass diese Bücher göttlich inspirirt seien. — Die Hand Gottes sei in der Tat augenfällig dem Style der heiligen Schriftsteller aufgeprägt u. s. w. Die Artikel Bible, Prophetie, Révélation, Testament, füren dies Thema weiter aus, indem sie die Prophetie im A. und N. T. verteidigen, die Kriterien einer waren Offenbarung zusammenstellen und die Beweise für die Echtheit der biblischen Schriften aufsüren; und der Artikel Trinité sucht dies am meisten angegriffene Grunddogma des Christentums gegen die Einwürfe der Heiden, Juden, Socinianer und der modernen Deisten und Atheisten zu verteidigen.

Ein besonderer Artikel „Système du philosophe Chrétien" — ein Widerabdruck einer kleinen, 1646 erschienenen aber selten gewordenen Schrift des Abbé de Gamaches — gibt sogar die Grundzüge einer Art von Religionsphilosophie, welche durch Betrachtungen über die leibliche und geistige Natur des Menschen die Warheit der Offenbarung im A. und N. T. zu erhärten sucht. In Dingen der Verwaltung und Verfassung der Kirche zeigt sich zwar eine gewisse Freisinnigkeit, eine oppositionelle Tendenz. Der Artikel Jésuites z. B. ist eine geharnischte Philippica und zält alle Schandtaten und Schandlehren der Gesellschaft und ihrer Mitglieder in langer Reihenfolge auf; und der Artikel Pape gibt einen Abriss der Geschichte des Papsttums, der keineswegs im ultramontanen Geiste geschrieben ist, sondern das Episkopalsystem oder die oberste Gewalt der Konzilien und die sogenannten Freiheiten der gallicanischen Kirche begünstigt. Dagegen aber bekämpfen alle Artikel, welche die protestantische Kirche, die Reformation und deren Träger, kurz die Gegner des Katholizismus betreffen, sehr entschieden jede Neuerung in Lehre und Verfassung, und füren diesen Kampf sogar mit den Waffen der Unwarheit, der Entstellung oder — wenn man lieber will — der Unkenntnis der Tatsachen (so namentlich die Art. Calvinisme und Luthéranisme). Fragt man also, worauf denn der nachteilige Einfluss, den das weitverbreitete Werk in religiöser und sittlicher Beziehung ausgeübt hat, beruhe, so liegt der Grund davon nicht, wie man meist glaubt, in offenkundiger Feindseligkeit oder Irreligiosität, sondern zunächst vielmehr in der Art und Weise, wie es Religion und Christentum, Recht und Moral verteidigt. Diese Verteidigung stützt sich überall in letzter Instanz auf einen so groben und so unverholen ausgesprochenen Eudämonismus, dass man sagen kann, sie gründet Religion, Recht und Sittlichkeit auf das Prinzip der Unsittlichkeit. So wird in dem Artikel Christianisme das Christentum als

eine neue, von Gott inspirirte Gesetzgebung betrachtet, und der Unterschied zwischen Christus und den übrigen Gesetzgebern darin gefunden, daſs letztere zwar ebenfalls das Nützliche im Auge gehabt und eben darum ihre Gesetze auf die Religion gestützt, aber den Fehler begangen haben, das Nützliche one die Warheit zu wollen, wärend der Gesetzgeber der Christen damit begonnen habe, die herrschenden Irrtümer zu zerstören, um seine Religion nützlicher zu machen. „Indem er als ihr erstes Objekt die Glückseligkeit des andern Lebens aufstellte, wollte er doch auch, daſs sie unser Glück in diesem Leben mache.“ Darum stellte er das natürliche Gesetz, das die Leidenschaften stark verdunkelt hatten, in seinem ursprünglichen Glanze wider her, offenbarte eine bisher unbekannte höhere Moral u. s. w. An anderen Stellen wird der Moral der Vorzug gegeben vor dem Glauben, „weil man Gutes zu tun und der Welt sich nützlich zu machen, besser im Stande sei durch die Moral one den Glauben, als durch den Glauben one Moral“ (Artik. Morale, vgl. Artik. Foi). Ebenso soll der Theismus deshalb dem Atheismus vorzuziehen sein, weil es für die Völker wie für die Fürsten und jeden Einzelnen „vorteilhafter sei, die Existenz Gottes anzunehmen, als sie zu verwerfen“ (Art. Théisme). Aus demselben Grunde wird behauptet, daſs Glauben und Vernunft nicht geschieden werden dürfen, daſs vielmehr der Glaube auf der Vernunft beruhen und die Vernunft — die uns ja in der Tat allein die Warhaftigkeit Gottes und damit seiner Offenbarung verbürge — zum Glauben füren müsse. Denn wenn die Vernunft gar nichts in Dingen der Religion zu sagen haben solle, so gehen aus dem Glauben alle jene abergläubischen Vorstellungen und Meinungen hervor, welche in der Geschichte der Religion eine so traurige Rolle spielen; der Aberglaube aber, in Handlung gesetzt, sei nichts anderes, als der Fanatismus, und dieser sei der menschlichen Gesellschaft nachteiliger als aller Atheismus, indem er überall mordend und zerstörend in die Wolfart der Menschen eingreife (Art. Foi, Raison, Théologie; vgl. Art. Superstition). Ja das Klosterleben oder doch der Bestand einer zu großen Anzal von Klöstern wird nur darum verworfen, weil dadurch das Land entvölkert werde und dies der Macht und Wolfart der Nation hinderlich sei (Art. Monastère). Und vom waren Philosophen, der mit allen Tugenden ausgestattet und als das Musterbild rein menschlicher Vollkommenheit erscheint, wird ausdrücklich bemerkt, daſs es zu seinem Wesen keineswegs gehöre, nur mit dem Notdürftigen sich zu begnügen, daſs im Gegenteil „ein Cyniker oder Stoiker nur ein falscher Philosoph sei, indem der ware vielmehr darnach strebe, nicht nur sich nützlich zu machen, sondern ebensosehr auch das Leben zu genießen und in einem anständigen Überflusse zu leben“ (Art. Philosophe).

Aus diesen Bemerkungen ersieht man zugleich, daſs allerdings vielfach auf die Geltung der Vernunft auch in Dingen der Religion gedrungen und der Glaube gegen Vernunft und Moral zurückgestellt wird. Es findet sich demgemäß der Grundsatz ausdrücklich proklamirt, daſs der klaren Erkenntnis und den evidenten Sätzen der Vernunft der Glaube nicht widersprechen dürfe, daſs vielmehr die Offenbarung nur da eintreten und Geltung haben könne, wo die Vernunft und unser natürliches Erkenntnisvermögen nicht ausreichen, um uns eine klare Einsicht zu gewären oder mit Sicherheit über War und Falsch zu entscheiden (Art. Raison). Auch fehlt es nicht an Stellen, in denen der sogenannten natürlichen Religion neben der geoffenbarten volle Geltung vindicirt wird; ja in dem Artikel Réligion naturelle wird die durch sie gewonnene Erkenntnis Gottes soweit ausgedehnt, daſs es einer geoffenbarten Religion gar nicht zu bedürfen scheint. Indes solcher Stellen finden sich nur sehr wenige, vereinzelt und beiläufig eingestreut; und daher ist es neben jenem Eudämonismus doch vornehmlich nur die dem Ganzen zu Grunde liegende sensualistisch-realistische Weltanschauung und der überall scharf hervortretende Kampf gegen allen und jeden Idealismus, wodurch das Werk als der Bundesgenosse der Irreligiosität, Unkirchlichkeit und sogenannten Aufklärung des 18. Jarhunderts erscheint. So gewiſs das Christentum vom höchsten und edelsten, moralischen wie metaphysischen Idealismus durchdrungen ist und auf den waren Idealismus ebensosehr sich gründet, wie ihn aus sich erzeugt, so gewiſs ist jeder Kampf gegen den Idealismus zugleich ein Kampf gegen das

Christentum. Diese indirekte Polemik, die direkt zwar nur den Idealismus, aber eben damit die Grundlage des Christentums trifft, ist viel gefärlicher als die schärfsten direkten Angriffe. Wie einseitig und ausschließlich aber der Geist des gemeinen sensualistischen Realismus die Wortfürer beherrschte, zeigt sich nicht nur in jener Grundansicht vom Ursprung und Wesen der Wissenschaft, sondern mehr noch in der Seichtigkeit und Oberflächlichkeit, mit der fast alle Artikel, welche die höheren Interessen des Geistes berüren, behandelt werden. Dies tritt besonders deutlich in der Auffassung vom Wesen und Zwecke der Kunst hervor, dieses letzten und festesten Bollwerkes des Idealismus. An der Spitze des Artikels Art steht der charakteristische Satz: „Der Mensch ist nur der Diener und Ausleger der Natur; er versteht und wirkt nur soviel, als er durch Erfarung oder Reflexion Kenntnis von den ihn umgebenden Dingen hat“. Demgemäß wird dann der Zweck aller Kunst darein gesetzt, „gewisse feste Formen auf eine von der Natur gegebene Unterlage, welche entweder die Materie, oder eine Funktion der Seele, oder ein Produkt der Natur sei, aufzuprägen“. Der Unterschied zwischen der freien (schönen) und den andern (mechanischen) Künsten aber soll (nach dem Art. Arts liberaux) nur auf dem Unterschied von Vergnügen und Notdurft beruhen. „Die freien Künste entstehen, wenn die Gesellschaft befriedigt in ihren Bedürfnissen, sich mit ihren Vergnügungen zu beschäftigen anfängt; denn das Vergnügen, einmal empfunden, wird selbst zum Bedürfnis, und die Genüsse machen den Preis des Lebens aus.“ Daher und weil die Ausübung der freien Künste nicht bloß einen gesunden rüstigen Körper, sondern Geist, Talent, Einbildungskraft fordert, der höhere Wert, der ihnen zuerkannt wird. Demgemäß ist natürlich von einer Beziehung der Kunst zur Religion keine Rede, ja der berühmte Marmontel, der Verfasser dieses Artikels, scheut sich nicht, die bis zur Absurdität seichte Behauptung auszusprechen: die Architektur — diese κατ' ἐξοχὴν kirchliche, heilige Kunst — drücke gar nichts aus, sondern suche nur zu erforschen und darzustellen, was dem Sinne des Auges in bezug auf das Verhältnis der Maße und die Verbindung der Formen gefalle, und ihr Gegenstand sei daher, das Vergnügen mit dem Nutzen zu einigen“. Derselbe oberflächliche, in den äußerlichsten, weltlichsten Interessen befangene Sinn, spricht sich in der Auswal und dem Umfange der einzelnen Artikel aus. Wärend die Artikel Béatitude, Confession, Déisme, Dogme und Dogmatique, Immortalité, Liberté, Metaphysique, Mystère und Mystique, Protestant, Symbole u. a. nur oberflächliche Nominaldefinitionen mit einigen historischen Notizen enthalten, finden sich über alles, was das Theater, den Tanz, die Gegenstände des Luxus und des Vergnügens, die Gewerbe und Handwerke u. s. w. betrifft, weitläufige Abhandlungen, welche mit einer Gründlichkeit geschrieben sind, die einer besseren Sache wert wäre; und wärend man vergeblich nach einem Artikel über Pantheismus sucht, findet man statt dessen eine lange Auseinandersetzung über das Wesen der Pantomime, einen fast ebenso langen Artikel über den Pantoffel, das Papier u. s. w. Bei jeder Gelegenheit wird das Altertum, die antike Kunst und Wissenschaft, die antike Litteratur und Bildung mit dem größten Lobe überhäuft und als Muster hingestellt; Sophokles und Aeschylus sind höchstens von Racine, Aristophanes von Molière, Aesop und Phädrus von La Fontaine übertroffen. Im Mittelalter dagegen, vor der sogenannten renaissance des Lettres waren „die Prinzipien der Wissenschaften und Künste verloren“, das Ware und Schöne fand keine Beachtung, die Poesie „reducirte sich auf einen kindischen Mechanismus“, die Philosophie der Alten „war entstellt durch eine barbarische Tradition“, ganz Europa in einen Zustand der Sklaverei versunken, der Aberglaube, der aus der Unwissenheit hervorgeht und sie seinerseits erzeugt, die herrschende Macht u. s. w. (Art. Sciences, vgl. Discours prélim).

Genug — Inhalt und Charakter der Encyklopädie, dieses vermeintlichen Grundbuches und Hauptwerkzeuges der sogen. Aufklärung, liefern bei näherer Betrachtung einen neuen Beweis, dass nicht sowol die Angriffe der Philosophie, nicht der Pantheismus Spinozas, noch der Skepticismus Bayles und der Sensualismus Lockes, Condillacs u. a., ja nicht einmal die geistreiche Polemik Diderots, die er außerhalb der Encyklopädie in seinen Schriften gegen den Glauben

und das Christentum fürt (und die allerdings beweist, dass er in der Encyklopädie nur vorsichtig sich accommodirte), noch die beißenden Witze und Spöttereien eines Voltaire, sondern dass vielmehr die allgemeine von den höchsten Kreisen der Gesellschaft, den Fürsten und Herren, den Gelehrten und Künstlern, den Prälaten und Geistlichen ausgehende Verweltlichung des Sinnes es war, welche den Verfall der Sitten, die Verachtung der Religion und Kirche, die Herabwürdigung der Kunst und Wissenschaft zur Sklavin der sinnlichen Lust und der materiellen Interessen — diese Signatur des sogenannten philosophischen Jarhunderts — herbeigefürt hat; ja dass diese Verweltlichung, diese Abkehr von allen idealen Interessen ihrerseits den Sensualismus, Materialismus und Atheismus der Philosophie und deren Angriffe auf das Christentum hervorrief. (Eine schwerwiegende Warnung für unsere gegenwärtige Zeit.) So gewiss das Christentum nicht auf philosophische Begriffe und metaphysische Spekulationen sich gründet, so gewiss hat es von der Philosophie nichts zu fürchten, so lange seine waren Stützpunkte im menschlichen Herzen, das Gewissen und das religiöse Gefül, kräftig genug sind, um das Leben zu tragen und zu leiten. **H. Ulrici.**

Encyklopädie, theologische. Unter dem Namen *ἐγκύκλιος παιδεία (ἐγκύκλια μαθήματα)* verstanden schon die Alten den Umkreis des wissenschaftlichen Unterrichtes (Orbis doctrinae), den ein freier Grieche durchlaufen musste, ehe er zur Vorbereitung auf einen besonderen Lebenszweck überging (vgl. Quinct. I, 1, 10; Vitruv. I, 1, 6; Lobeck. Aglaophamus I, p. 54; Clem. Alex. Strom. I, p. 333, 73). Das zusammengesetzte Wort *ἐγκυκλοπαιδεία* kommt erst bei Späteren vor. Encyklopädisches Wissen heißt im allgemeinen das auf die Gesamtheit des zu Erkennenden gerichtete Wissen, wie es ein einzelner nie in sich vollziehen kann, wie es aber doch immer angestrebt werden muss, wenn nicht über dem Spezialstudium irgend einer einzelnen Disziplin der Zusammenhang, in welchem alle Wissenschaften untereinander stehen, aus dem Bewusstsein sich verlieren und das Wissen ein fragmentarisches werden soll. Zu einer encyklopädischen Bildung gehört sonach die Einsicht in den Organismus der Wissenschaft als eines Ganzen, wie ihn die Philosophie zu begreifen sucht. Ja, „die Philosophie ist nach (Hegel) wesentlich Encyklopädie, indem das Ware nur als Totalität und nur durch Unterscheidung und Bestimmung seiner Unterschiede die Notwendigkeit derselben und die Freiheit des Ganzen sein kann"; daher auch „die Wissenschaft als Encyklopädie nicht in der ausfürlicheren Entwickelung ihrer Besonderung darzustellen, sondern auf die Anfänge und Grundbegriffe der besonderen Wissenschaft zu beschränken ist" (Hegel, Enc. der phil. Wiss. § 7 und 9). So gefasst, unterscheidet sich die Encyklopädie als Wissenschaft von der materiellen Polyhistorie, welche die Gesamtmasse des Wissensstoffes zu umspannen sucht, ein Streben, das one den philosophisch-organisirenden Geist, der die Encyklopädie als Wissenschaft durchdringt, nur zu unfruchtbarer Gelehrsamkeit oder zu oberflächlicher Halbbildung fürt. Von der allgemeinen Encyklopädie ist die theologische Encyklopädie ein Teil, insofern das Christentum eine Tatsache ist, one deren Erkenntnis das Ganze des menschlichen Wissens lückenhaft ist und in sich selbst unverstanden und unverständlich bleibt. Wie jene den Begriff alles menschlichen Wissens, so hat diese den Organismus des theologischen Erkennens zu ihrem Inhalte. Auch sie will nicht alle theologischen Wissenschaften in extenso behandeln, sondern ihre Aufgabe ist, die Stellung der Theologie in ihrem Verhältnis zu andern Wissensgebieten zu begreifen, vor allem aber ihren inneren Organismus, d. h. den Zusammenhang und die Gliederung ihrer Teile darzulegen. Von dieser wesentlich auf die Idee und Form der theologischen Wissenschaft gerichteten Encyklopädie, die wir selbst wider als eine theologische Disziplin zu begreifen haben, und zwar als die, welche allem andern Studium den Abschluss gibt, unterscheiden wir die Realencyklopädie, welche, wie z. B. in diesem Werke geschieht, das Wissenswürdige aus der ganzen Theologie zusammenstellt und zu materiellem Gebrauche (am schicklichsten in alphabetischer Form) verarbeitet. Von ihr haben wir hier nicht zu reden. Was die Encyklopädie als theologische Wissenschaft betrifft, so ist

klar, daſs eine solche erst entstehen konnte, nachdem die Theologie selbst sich wissenschaftlich ausgebildet hatte. Zu der Zeit, da die christliche Theologie sich erst zu bilden anfing, konnte die Encyklopädie nur in einer notdürftigen Hinweisung auf das bestehen, was ein Diener der Kirche wissen und kennen muſste, um diesen Dienst zu versehen. Dahin können wir die Winke rechnen, die in den Schriften der Kirchenväter über die Bedeutung und die Fürung des geistlichen Amtes enthalten sind, wie die Schrift über das Priestertum von Chrysostomus, die de officiis ministrorum von Ambrosius, de doctrina christiana von Augustin (besonders das 2. Buch) u. a. Aus Augustins Schule gingen sodann hervor die dem Boëtius zugeschriebene Schrift: de disciplina scholarium, die aber einer späteren Zeit angehört, sowie Cassiodor, de institutione divinarum litterarum (opp. ed. Garet, Rothomagi 1679, Ven. 1729, f. II, p. 537 sq.). Im 7. Jarh. schrieb sodann Isidor von Hispalis (Sevilla) ein gröſseres Werk von allgemein encyklopädischem Inhalte, in welchem auch die Theologie behandelt wird, Originum s. Etymologicorum libr. XII. Überdies verfaſste er eine Anweisung für Geistliche, die jedoch eher einer Pastoraltheologie änlich sieht. Auch die Schrift des Hrabanus Maurus (de institutione clericorum) aus der 2. Hälfte des 9. Jarh. ist besonders auf die praktische Wirksamkeit der Geistlichen innerhalb des Kirchendienstes gerichtet, doch gibt das 3. Buch im (Anschluſs an Augustin) eine Übersicht über die dem Geistlichen nötigen Kenntnisse und Fertigkeiten (vgl. Kunstmann, Hrabanus Maurus, Mainz 1841, S. 55 ff.). Schon mehr der eigentlichen Encyklopädie nähert sich das Werk des Hugo v. St. Victor († 1141) Didascalion (eruditio didascalica), bei welchem der propädeutische und methodologische Charakter dieser Wissenschaft entschieden hervortritt, indem Buch 1—3 sich mit den Vorstudien, Buch 4—6 mit der biblischen Kritik, den Grundsätzen der Schriftauslegung, dem Studium der Kirchenväter beschäftigt (s. Liebner, Hugo v. St. Victor, S. 96 ff.). Im 13. Jarh. gab Vincenz v. Beauvais († 1264) in seinem „Lehrspiegel" (speculum doctrinale) eine wissenschaftliche Übersicht, in welcher auch die Theologie ihre Berücksichtigung findet (vgl. Schlosser, Vincenz von Beauvais, Bd. II, S. 210 u. 257 ff.). Endlich enthalten auch aus dem späteren Mittelalter (des 14. und 15. Jarh.'s) die Schriften des Nic. v. Clémanges (de studio theologico b. d'Achery I, p. 472 sqq.; vgl. den Ar. Clémanges) und Johann Charlier Gerson (de reformatione theologiae und Epistolae duae ad studentes Collegii Navarrae Parisiensis, quid et qualiter studere debeat novus theologiae auditor) Beiträge zur theologischen Encyklopädie und Methodologie. Bei dem Umschwunge, welchen nun aber die theologische Wissenschaft vor, wärend und nach der Reformation des 16. Jarh. erlebte, muſste auch das encyklopädische Wissen nach Form und Inhalt sich erweitern und teilweise umgestalten. Durch die s. g. „Widerherstellung der WW." wurden die Fesseln der Scholastik gesprengt und mit der Richtung auf die klassischen Studien begann eine neue Ära für die Wissenschaft überhaupt, und namentlich für die Theologie. Der Hauptvertreter der humanistisch-reformatorischen Richtung, Erasmus, lenkte durch seine Ratio s. methodus compendio ad veram theologiam, die er der 2. Ausgabe des griechischen N. T. (1519) vordrucken und 1522 als besondere Schrift erscheinen lieſs, in die neue Ban ein. Er gab dem theologischen Studium eine solide philologische Unterlage und förderte damit das Schriftstudium, auf welches die reformatorische Theologie sich erbauen sollte, indem er eben dieses Studium als die einzig sichere Grundlage für das Studium der Dogmatik empfahl. Auch Realkenntnisse (Naturkunde, Kosmographie) verlangte er von dem Theologen, dessen Gesichtskreis er damit zu erweitern suchte.

In der protestantischen Kirche gab zuerst Melanchthon eine nicht bedeutende kurze Anleitung zum Studium der Theologie (brevis ratio discendae Theologiae). An ihn schloſs sich sein Schüler Theobald Thamer, der aber bald eine eigentümliche Richtung verfolgte, an, mit seiner: Adhortatio ad theologiae studium in academia Marburgensi 1543). David Chyträus zu Rostock schrieb eine oratio de studio theol. recte inchoando, 1557, und Regulae studiorum seu de ratione discendi in praecipuis artibus recte instituenda, Lips. 1565. Der Schüler und Hausgenosse Luthers, Hieronymus Weller, gab ein Consilium de theologiae studio recte con-

stituendo, Nürnberg 1565, heraus. Der berühmte Dogmatiker der lutherischen Kirche, Johann Gerhard, beschenkte dieselbe im 17. Jarh. mit einem encyklopädisch-methodologischen Werke: Methodus studii theologici publicis praelectionibus in academia Jenensi a. 1617 exposita (1620, 22, 54) und auch den aus den theologischen Streitigkeiten jener Zeit bekannten Namen eines Jakob Andreä *), Nikolaus Selnekker **), Abr. Calov ***) begegnen wir auf dem encyklopädischen Gebiete.

In der reformirten Kirche eröffnet Bullinger die Reihe der encyklopädischen Schriften mit seiner Ratio studii theologici, und in seinem letzten Teile handelt des Polyhistors Conrad Geßners encyklopädisches Werk (Pandectarum universalium liber ultimus) von der Theologie. Besondere Beachtung verdient aber das umfangreiche Werk des reformirten Theologen Andreas Gerhard von Ypern (Hyperius), Prof. zu Marburg († 1564): Theologus, seu de ratione studii theologici in 4 Büchern, 1572, 82. (Die erste Ausgabe Bas. 1556 fürte den Titel: de recte formando theologiae studio.) Hier begegnen wir zuerst dem Versuch einer Facheinteilung und zwar ist schon der Ansatz zu einer Vierteiligkeit in exegetische, dogmatische, historische und praktische Theologie vorhanden, wenngleich noch keine feste Begrenzung der Gebiete sich warnehmen läßt. Das Stoffliche waltet noch zu sehr vor. Ein anderes Werk desselben Verfassers, Methodus theologiae 1567, ist eine Dogmatik. Mitunter schickten übrigens die Dogmatiker ihren Werken eine Art von Encyklopädie voraus. So schrieb der reformirte Dogmatiker Joh. Heinrich Alsted eine Methodus sacrosanctae theologiae in 8 Büchern, welchen 2 Bücher Praecognita vorangehen, deren zweites (de theologiae studio recte formando) sich über zweckmäßige Einrichtung der theologischen Studien verbreitet. Von demselben Verfasser existirt auch eine philosophische †) und eine allgemeine Encyklopädie ††). In der letzteren erhält auch die Theologie ihre Stelle; sie zerfällt dem Verfasser in theologia naturalis, catechetica, didactica, polemica, theologia casuum, theol. prophetica und moralis. Im Gegensatz gegen diese im allgemeinen herrschende scholastisch-orthodoxe Methode, der auch noch J. H. Heidegger mit seiner Schrift: de ratione studiorum theologicorum, Tur. 1690, 12°, sich anschloss, schlug bekanntlich die Akademie zu Saumur einen anderen Weg ein. Der mildere, zumeist auf das Ethisch-praktische gerichtete Geist dieser Schule spricht sich in den auf die Encyklopädie bezüglichen Dissertationen des Stephan Gaussen aus (Gaussenii Diss. 1. de studii theologici ratione, 2. de natura theologiae, 3. de ratione concionandi, 4. de utilitate philosophiae in theologiae. In gleichem Sinne wirkten die baselschen Theologen J. L. Frei und Samuel Werenfels auf eine formell freiere Behandlung der theologischen WW. hin, ersterer in seinen: Meletemata de officio Doctoris christiani 1711—15, letzterer in seinen Opuskeln, unter welchen die 16. Diss.: de scopo doctoris theologici in das Gebiet der Encyklopädie einschlägt.

Was die Schule von Saumur für die reformirte Kirche, das war in gewissem Sinne die Helmstädter Schule für die lutherische Kirche. Georg Calixt fürte in seinem Apparatus theologicus (Helmst. 1628 und aus dessen Handschrift vermehrt von seinem Sone herausg. 1661) das theologische Studium wider auf die exegetischen und historischen Grundlagen zurück, auf die schon Erasmus hingewiesen, von denen es sich aber allmählich unter der Herrschaft der protestantischen Scholastik wider entfernt hatte (vgl. Henke, Georg Calixt und seine Zeit, I, S. 420 ff.). Dagegen gab die Spenersche Schuleder protestantischen Theologie mehr eine praktisch-asketische Richtung, indem sie dieselbe weniger als eine Wissenschaft, denn als Übung in der Gottseligkeit fasste. Wie sehr eine gänzliche Umgestaltung des theologischen Studiums in diesem Sinne notwendig sei, darauf deutete

*) Orationes de studio sacrarum litterarum, Lips. 1567.
**) Notatio de studio theol. et ratione discendi doctrinam coelestem, Lips. 1859,
***) Isagoge ad S. Theologiam, Vitemb. 1652, 85.
†) Encyclopaedia Philosophiae, Herborn. 1630, 2 Bde in Fol.
††) Encyclopaedia omnium scientiarum, Lugd. Bat. 1640, 4 Bde. in Fol.

Spener mehrfach in seinen piis desideriis und in seinen theologischen Bedenken hin, besonders auch in der Vorrede zu den von ihm aus Dannhauers Hodosophie gefertigten Tabellen: de impedimentis studii theologici.

Von der humanitarischen Richtung, wie sie Calixt vertrat, entfernt sich Spener darin, dass er der Philosophie und selbst der Philologie (als solcher) nicht den Wert beimisst, der ihr von dorther zugeschrieben wurde, obgleich er darin mit ihr zusammentrifft, dass er das Bibelstudium als das Fundament aller Theologie empfiehlt; die Exegese ist ihm „die Baumeisterin, die alle übrigen Teile ordnet und von der sie fast alle Grund und Stoff empfangen". Nur war es auch hier nicht sowol das gelehrte Bibelstudium, als der fleißige Umgang mit dem Worte Gottes aus eigenem Heilsbedürfnis, von dem Spener das Heil der Theologie erwartete. Alle Dogmatik und Ethik ist nach ihm unmittelbar aus der Bibel zu schöpfen, mit Umgehung des scholastischen Beiwerkes und auch wol der historischen Entwickelung. Die Notwendigkeit der Dogmengeschichte wurde von ihm noch nicht erkannt. Selbst die Kirchengeschichte trat ihm hinter das Bibelstudium in die zweite Linie zurück. Die Homiletik (wie sie damals betrieben wurde) erschien ihm „als eines der größten Hindernisse des theologischen Studiums". Dagegen empfahl er die Katechetik, die seinem schlichten Sinne mehr zusagte. In seine Fußtapfen trat J. J. Breithaupt (Exercitationes de studio theol., Hal. 1702), A. H. Francke *) und Joach. Lange (Institutiones de studio theol., Hal. 1723, und de genuina studii theol. praecipue thetici indole ac methodo, 1712). Eine vermittelnde Stellung zwischen dem Pietismus und dem durch die Wolfische Philosophie angeregten Schulformalismus nahm der durch Frömmigkeit und Gelehrsamkeit auszeichnete Joh. Franz Budde (Buddeus) ein (vgl. den Art.) mit seiner Isagoge historico-theologica ad theologiam universam singulasque ejus partes, Lips. 1727. Von einem änlichen milden und versönlichen Sinne war auch das fast gleichzeitig erschienene Buch des tübingischen Kanzlers Christian Matth. Pfaff durchdrungen (Introductio in historiam theol. litterariam, Tub. 1723, 3 voll., 4°). In beiden Werken tritt das Fachgerüste der einzelnen theologischen Disziplinen schon bestimmter auf, und zwar werden auch hier als Hauptfächer die exegetische, die historische, die dogmatische und die praktische Theologie genannt, und als Unterabteilungen erscheinen die polemische, thetische, patristische Theologie u. s. w. In der Anordnung der Fächer gehen jedoch beide auseinander, indem Budde die Dogmatik, Pfaff die Exegese voranstellt. Diesen beiden Werken reiht sich dann noch in der Mitte des 18. Jarh. das von Mosheim an: „kurze Anweisung, die Gottesgelahrtheit vernünftig zu erlernen"; von seinem Schwiegersone, Windheim, herausgegeben. (Helmst. 1756, 63).

Wie sich in der Encyklopädie zu allen Zeiten der theologische Geist des Zeitalters abgespiegelt hat, so gilt dies namentlich von den encyklopädischen und methodologischen Schriften J. J. Semlers **), welche die kritisch-auflockernde Tendenz nicht verleugneten, von der das ganze Leben des Mannes bewegt war. Zu einer ruhigen Übersicht des theologischen Wissens, wie sie gerade die Encyklopädie zu geben berufen ist, geschweige zu einer künstlerischen Gestaltung des Ganzen, konnte es eben bei Semler nirgends kommen, dagegen bleibt ihm das Verdienst, die freiere Forschung angeregt und den theologischen Blick erweitert zu haben.

Bisher war der Name „Encyklopädie" noch nicht als Fachname erschienen. Zuerst erscheint er (soviel uns bekannt ist) auf dem Titel zu dem Werke des reformirten Theologen S. Mursinna: Primae lineae Encyclopaediae theologicae,

*) 1. Definitio studii theologici. Definitio methodi studii theol. Institutio brevis de fine studii theol., Hal. 1708. 2. Idea studiosi theologiae oder Abbildung eines der Theologie Beflissenen, Halle 1717. 3. Methodus studii theol., Hal. 1723. 4. Timotheus, zum Fürbilde allen Studiosis Theologiae (vgl. Guericke, A. H. Francke, S. 290—92).

**) Versuch einer näheren Anleitung zu nützlichem Fleiße in der ganzen Gottesgelehrsamkeit, für angehende Studiosos Theol., Halle 1757. — Institutio brevior ad liberalem eruditionem theologicam, Hal. 1765, 2 Voll. — Institutio ad doctrinam christianam liberaliter discendam, Hal. 1774. — Versuch einer freien theologischen Lehrart, Halle 777.

Hal. Magd. 1764, ed. 2. 1794. — Alle diese Werke jedoch (das letztere mit inbegriffen) haben für unsere Zeit nur noch historisches Interesse, und zum teil mag dies auch noch gelten von den meisten später zu nennenden. Ein Buch hingegen, das wol noch immer nicht veraltet, dessen anregende Kraft noch immer nicht erschöpft ist, sind die im Jare 1780 erschienenen Briefe Herders über das Studium der Theologie (2. Aufl. 1785 in 4 Bdn. in den sämtl. Werken zur Rel. u. Theol., Bd. 10), an die sich noch einige andere kleinere methodische Schriften des Verfassers anschließen*). Damit war zugleich die neuere Periode der encyklopädischen Literatur eingeleitet. Die Anweisung zur Bildung angehender Theologen von J. A. Nösselt (1785, 91, herausg. v. Niemeyer 1818, 19, 3 Bde. 8°), sowie die Einleitung in die theologischen Wissenschaften von G. J. Planck (Leipz. 1794, 2 Bde.) tragen beide das Gepräge jener Übergangstheologie, die, unter dem Einflusse des Rationalismus, gleichwol das Geschichtlich-Positive des Christentums zu bewaren, aber mit der Denkweise der Zeit, so gut es ging, in Einklang zu bringen suchten. Es waren diese beiden Werke, denen sich später noch die von Bertholdt**), Francke***) Stäudlin†), Danz††) anschlossen, längere Zeit beliebte und von der studirenden Jugend mit Nutzen gebrauchte Lehrbücher.

Eine wirklich neue Periode in der Encyklopädik hatte unterdessen die kleine Schrift von Schleiermacher eingeleitet: Darstellung des theologischen Studiums zum Behufe einleitender Vorlesungen (Berlin 1811), die bei ihrem ersten Erscheinen weniger beachtet wurde, als sie es verdiente. Wenigstens konnte man den vor der zweiten Auflage des Schleiermacherschen Büchleins (1830) erschienenen Encyklopädieen wenig von dessen Einfluss anmerken, wenn sich auch bei Bertholdt, Francke und Danz Ansätze zu einer organischen Gliederung der theologischen Wissenschaften†††) zeigen. Gerade diese organische Gliederung aber war es, auf welche Schleiermacher mit Ausschluss alles stoffartigen sein einziges Augenmerk richtete. Schon hier finden wir die Grundzüge seiner ganzen Theologie, die anderwärts zu entwickeln ist. Nur soviel sei hier bemerkt, dass Schleiermacher die Theologie allervorderst als eine „positive Wissenschaft", d. h. als eine solche darstellt, „deren Teile zu einem Ganzen nur verbunden sind durch eine gemeinsame Beziehung auf eine bestimmte Glaubensweise, d. h. eine bestimmte Gestaltung des Gottesbewusstseins; die der christlichen also durch die Beziehung auf das Christentum". Ihm zerfällt die ganze Wissenschaft der Theologie in die drei Gebiete der philosophischen, historischen und praktischen Philosophie (Wurzel, Stamm und Krone), wobei aber wol zu merken ist, dass ihm die Dogmatik und Ethik nicht in die philosophische, sondern in die historische Theologie fallen, zu der er auch die Exegese rechnet; wärend ihm nur die Apologetik und Polemik die philosophische Theologie bilden. Am meisten tritt das organisirende Talent Schleiermachers in der „praktischen Theologie" auf, die ihm nicht wie den bisherigen Encyklopädikern ein Aggregat von einzelnen, empirisch gegebenen Disziplinen ist in der Form von Anleitungen zum Predigen, Katechisiren u. s. w., sondern ihm „erschöpft sich der Inhalt der praktischen Theologie in der Theorie des Kirchenregimentes und in der Theorie des Kirchendienstes". Unter dem ersteren versteht er die leitende Tätigkeit. die sich auf die Kirche als Ganzes, unter dem letzteren diejenige, die sich auf die einzelne Lokalgemeinde bezieht. Homiletik, Liturgik, Ka-

*) Über Anwendung dreier akademischer Lehrjare. Theophron. Gutachten über die Vorbereitung junger Geistl. — Auch die „Provinzialblätter" gehören zum teil hieher.

**) Theologische Wissenschaftskunde, Erl. 1821, 22, 2 Bde.

***) Theolog. Encyklopädie 1. Bd., Altona 1819.

†) Encyklopädie und Methodologie, Hannov. 1821.

††) Encyklopädie und Methodologie, Weimar 1832. — Über die Lehrbücher von Wachler, Thym, Tittmann u. a. vgl. Pelt. Enc. S. 87.

†††) Auf das Bedürfnis einer Umgestaltung der Encyklopädie wies unter andern auch Lücke hin in seiner akademischen Einleitungsrede über das Studium der Hermeneutik (1815), u. dessen Grundriss der neutest. Hermeneutik, Göttingen 1817, 8°.

techetik, Seelsorge werden unter dem „Kirchendienste“ abgehandelt, wärend die „Grundsätze des Kirchenregimentes“ eine in den bisherigen Encyklopädieen wenig beachtete besondere Disziplin bilden, die wider in die Grundsätze der „philosophischen Theologie“ zurückgreift.

Seit der 2. Auflage der Schleiermacherschen „Darstellung“ ist die theologische Encyklopädie in ein neues Stadium getreten. Auf Grundlage derselben, doch mit vorwiegend methodologischem Zwecke, und in wesentlichen Punkten, wie in der Facheinteilung selbst von Schleiermacher abgehend, ruht die 1833 erschienene Encyklopädie und Methodologie der theologischen Wissenschaften von Hagenbach (9. Aufl. 1874 mit Beihilfe von E. Schürer). Einen durchgängig spekulativen Charakter hat die im Jare 1831 unter dem Einflusse der Hegelschen Philosophie erschienene Encyklopädie der theologischen Wissenschaften von K. Rosenkranz (2. gänzlich umgearbeitete Aufl., Halle 1845). Auf den konfessionellen Standpunkt der lutherischen Kirche stellte sich die theologische Encyklopädie und Methodologie von G. C. A. Harleß, Nürnb. 1837, wärend die Anleitung zum Studium der christl. Theologie von Lobegott Lange, Jena 1841, sich ausgesprochenermaßen zu „den Grundsätzen des biblischen Rationalismus“ bekannte. Eine für ihre Zeit besonders tüchtige Arbeit, sowol durch Reichtum des geschichtlichen Materials als durch konstruktiven Geist ausgezeichnet, ist A. F. C. Pelts theologische Encyklopädie, als System, im Zusammenhang mit der Geschichte der theol. Wissenschaft und ihrer einzelnen Zweige, Hamb. 1843. Später erschienen D. E. L. Henke, Zur Einleitung in das theologische Studium, Grundriss für Vorlesungen, Marburg 1869. D. J. P. Lange, Grundriss der theol. Encyklopädie mit Einschluss der Methodologie, Heidelberg 1877. Besonders beachtenswert ist die Fassung von Hofmanns, der die Encyklopädie als abschließende theologische Disziplin vortrug; vgl. seinen Aufsatz: Gedanken über Theologie, in der Zeitschr. für Protest. u. Kirche, Bd. 46, S. 229 ff.; neu abgedruckt in: Hofmanns verschiedene Aufsätze S. 125 ff.; dazu seine Vorlesungen über Ethik, Nördlingen 1878. — Die Theologie ist ihm die Wissenschaft des Christentums. Das Christentum aber ist ein dem Christen erfarungsmäßig gewisser Tatbestand, der Tatbestand eines persönlichen Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen, des Verhältnisses der Liebe und Gegenliebe. So ist also Erkenntnis des Christentums die Aufgabe der Theologie, oder diese ist wissenschaftliche Selbsterkenntnis und Selbstaussage des Christen. Ein weiterer Rückgang als auf jene Erfarung ist für den Beginn der wissenschaftlichen Arbeit nicht nötig, ja nicht möglich. „Erst die Apologie mag dann beweisen, dass diese Tatsache, welche dem Christen aus Erfarung gewiss ist, Wirklichkeit sei. Aber die Apologie wird dies nicht tun außer in Gestalt der Widerlegung einer Leugnung der Wirklichkeit jener Tatsachen, und sie wird es nur tun können mit Beweisen, welche sie aus dieser Erfarungstatsache selbst hernimmt. Es giebt kein neutrales Gebiet, von welchem aus die Wirklichkeit der Tatsache bewiesen werden könnte, um die es sich hier handelt.“ — Der Ausgangspunkt der theologischen Wissenschaftslehre ist ein und derselbe mit dem Ausgangspunkt der systematischen Theologie, nämlich die Aussage des Tatbestandes des Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen, welcher das Christentum bildet und ausmacht. Dies ist vor allem auf seinen umfassendsten und allgemeinsten, einfachsten Ausdruck zu bringen, in welchem es jeder, der in Warheit ein Christ ist, wenn er sich des Individuellen seines Christenstandes zu diesem Zwecke erwehren kann, wider erkennt. Die Auseinanderlegung dessen, nur dessen, aber auch alles dessen, was in dieser allgemeinsten Aussage des Christentumes enthalten ist, ist die Aufgabe der systematischen Theologie. Nun ist aber der Christ geworden durch den Dienst der Kirche und ist Christ als Glied der Kirche. Das Christentum ist eine Sache der Gemeinschaft. Die Kirche aber beruft sich für ihre Selbstbezeugung auf die h. Schrift als die Urkunde der Entstehung jenes Verhältnisses zwischen Gott und der Menschheit, und sie prüft ihre jeweilige und örtliche Beschaffenheit an der h. Schrift, ob dieselbe auch dem, was dem Christentum wesentlich ist, entspreche. Da hat also der Theologe das Christentum in zweierlei Weise außer sich, und es ist in zweierlei Weise außer ihm Gegenstand des Er-

kennens, nämlich wie es in der Kirche daliegt und wie in der h. Schrift. Die hierauf gerichtete Erkenntnistätigkeit ist die der historischen Theologie im weiteren Sinne des Wortes. Das sind die beiden wissenschaftlichen Tätigkeiten. So v. Hofmann.

Den Protestanten französischer Zunge hat J. G. Kienlen die Grundzüge der deutschen Theologie nahegebracht in seiner Encyclopédie des sciences de la théologie chrétienne, Strasb. 1842, deutsch, Darmstadt 1845. Unter den Encyklopädieen holländischer Theologen ist die von Clarisse, Encyclopaediae theologicae epitome, Lugd. Bat. 1832, ed. 2. 1835; Hofstede de Groot et L. G. Pareau, Encyclopaedia Theologi christiani, Groningae ed. 3. 1851; Doedes, J., Encyclopaedie der christelijke theologie, Utrecht 1876, unter den schwedischen die an Schleiermacher sich anschließende von Reuterdahl (1837) zu nennen. Mehr einen asketischen als streng wissenschaftlichen Charakter hat das methodologische Lehrbuch des Engländers Bickersteth, the christian student, London 1832; für die Ungarn ist das Werk von Hagenbach übersetzt durch Jmre Révész, Pesth 1857.

In der katholischen Kirche (seit der Reformation) hat es auch nicht an encyklopädischer Tätigkeit gefehlt. So schrieb der italienische Jesuit Possevinus eine im Geiste moderner Scholastik gehaltene Bibliotheca selecta de ratione studiorum, Colon. 1607. Die 1716 erschienene Schrift des gelehrten L. Ellies du Pin, Méthode pour étudier la théologie wurde in mehrere Sprachen übersetzt. Einen mehr kritischen Zweck verfolgte Pierre François de Courayer in seinem Examen des défauts théologiques, où l'on indique les moyens de les réformer, Amst. 1744. Am fruchtbarsten zeigen sich nach Mitte des 18. Jarh's. auch hier die deutschen Theologen, welche ihre Berürung mit der deutschen prot. Theologie nicht verleugnen, wie Denina (1758), Gerbert (1764), Braun (1777), Brandmayer (1783), Rautenstrauch (1781) und vorzüglich Oberthür, der zuerst in lateinischer, dann in deutscher Sprache die theologische Encyklopädie für die Diener seiner Kirche bearbeitete *). Ihm folgten weiter Gmeiner und Leutwein (1786), Wiesner (1788), Sartori (1796), Dobmayer (1807), Thanner (1809), Michael Sailer („Beiträge zur Bildung der Geistl." 1819). — Wenn diese Werke der Behandlungsweise nach mehr parallel gehen mit den Schriften von Planck, Nösselt u. s. w. in der protestantischen, so wird dagegen auch in den katholischen Lehrbüchern der letzten Jarzehnte der Einfluss der neueren Philosophie und Theologie sichtbar. So bei J. S. Drey, Kurze Einl. in das Studium der Theologie mit Rücksicht auf den wissenschaftlichen Standpunkt und das katholische System (Tüb. 1819), H. Klee (Encyklopädie, Mainz 1832) und besonders bei F. A. Staudenmaier, „Encyklopädie der theol. WW. als System der gesammten Theologie" (Mainz 1834, 2. Ausg. 1840). Daran reihen sich noch A. Gengler, die Ideale der Wissenschaft oder die Encyklopädie der Theol. (Bamb. 1834); A. Buchner, Enc. u. Method., Sulzb. 1837; A. v. Sieger, de natura fidei et methodo theologiae ad ecclesiae catholicae Theologos, Monst. 1839. Auch die theologische Bibliothek von Herder, Freiburg i. Br., soll eine Encyklopädie enthalten.

Es ergibt sich aus dem Bisherigen von selbst, dass nach jeder Krise, welche die Kirche und mit ihr die Theologie zu bestehen hat, auch die Encyklopädie wider einer Umgestaltung bedarf. Sie ist der jedesmalige Ausdruck der Theologie einer Zeit, und sowenig als die theologische Wissenschaft bereits zum Abschluss gelangt ist, sowenig ist es die Encyklopädie. Vgl. Zyro, Versuch einer Revision der christl. theol. Encyklopädie in den Stud. und Kritiken, Jahrg. 1837, 3. Heft, 680 ff.; Pelt, Encyklopädie S. 8 ff., S. 47 ff.; Hagenbach, Encyklopädie (9. Aufl.) S. 95 ff. **Hagenbach † (G. Plitt).**

Endor, Hexe von, s. Saul.

---

*) Encyclopaedia et Methodologia, Vol. I, Solisb. 1786. — Deutsch. Ausg. 1828, II. Methodologie d. theol. WW. bes. der Dogmatik, ebenfalls 1828.

Engel (mit Ausschluss der Lehre von den bösen Geistern). 1) Die Anung, dass die unsichtbare Welt höhere, zur Gottheit in naher Beziehung stehende, aber zugleich das Erden-, besonders Menschenleben beeinflussende Wesen in sich enthalte, ist eine allgemein menschliche. Und zwar entsteht diese Annahme, wie alle dergleichen allgemeinmenschlichen Vorstellungen, nicht auf dem Wege des Nachdenkens und Spekulirens; vielmehr ruht sie ursprünglich auf der Erfarung, welche konstatirt, dass unbekannte höhere Mächte und Kräfte ins Weltleben eingreifen, dass der Natur- und Geschichtslauf gewissen Potenzen und Influenzen unterworfen ist, welche die Menschen, je nach ihrer Erkenntnisstufe, nicht unter die Kategorie der ihnen bekannten kosmischen Kausalitäten unterbringen können. Hiemit ist freilich auch zugegeben, dass das Maß und die Art und Weise, wie die Engelvorstellung auftritt, eine wechselnde sein muss, ja auch, dass mit der wachsenden Einsicht in die Bedeutung des Naturzusammenhanges eine große Anzal von älteren, mit der Engellehre sich verknüpfenden Vorstellungen verschwinden muss. Mag aber diese Naturerkenntnis auch noch so sehr zunehmen und die „Menschheit sich ganz aus dem Mittelalter herausarbeiten und sich des Prinzipes der modernen Welt in seinen verschiedenen Beziehungen bemächtigen“, dazu berechtigt auch der größte Fortschritt die Wissenschaft, wenn sie nüchtern die Grenze ihres Wissens eingesteht, nicht, zu erklären: „wenn die moderne Gottesidee und Weltvorstellung richtig sind, so kann es dergleichen Wesen überall nicht geben“ (Strauß, Dogmatik I, S. 674). Ein solcher Satz ist lediglich unbewiesenes Axiom, allerdings notwendiges Axiom des Atheismus und Materialismus, mehr aber nicht. Wir meinen sogar, gerade der moderne Fortschritt der Naturerkenntnis konstatire für den tiefer Denkenden noch weit mehr „Dinge zwischen Himmel und Erde, als eure Weisheit sich träumen läſst“, lasse noch weit mehr, als die alte naive Naturbetrachtung, ein geheimes Netz von die Welt durchziehenden Kräften und Zwecken anen, sodass, natürlich in vielen Beziehungen sehr modifizirt, etwas wie Engelvorstellung immer wider im Bewusstsein der nicht voreingenommenen Menschen sich bilden wird.

Bezeichnend ist, dass das moderne Heidentum, obgleich die Nichtigkeit solcher Ausdrücke behauptend, doch nicht umhin kann, die altheidnischen Redeweisen von „guten und bösen Genien“, Feen und Nixen, Nymphen und Göttern aller Art zu reproduziren. Freilich den Alten war's damit Ernst; eine Poesie, die nicht bloße d. h. leere Poesie war, zauberte ihnen ein unendlich belebtes Reich von höheren Geistern vor, welche tragisch oder komisch, segnend oder verderbend, oft fast nur heiter spielend mit den Menschenkindern ihre Macht zeigten und deren Huld die armen Erdenbewoner mit allerlei Bemühung, abergläubischem Wan und manchem Betrug preisgegeben, zu gewinnen suchten. Auch in ein förmliches System wurde da und dort die Vorstellung gebracht; wir schweigen von den eigentlich polytheistischen Konstruktionen, in welchen oft die Untergötter nicht viel anderes sind, als dienende Mächte, also unsern „Engeln“ änlich, und erinnern, namentlich auch wegen des Einflusses dieser Anschauung auf die später-jüdische, nur teils an ägyptisch-griechische, teils besonders an persische Vorstellungen. Zwei Reiche stehen sich gegenüber, das des Lichts und das der Finsternis; und der König des Lichts, Ormuzd, hat sieben hohe Geister, Amschaspands, um seinen Thron, durch welche das Licht, das Gute in die Welt ausströmt; unter ihnen stehen dann die sonstigen, unzäligen Lichtgenien, die Izeds. Wie die Poesie, so hat namentlich auch Malerei und Skulptur die Vorstellungen von solchen Wesen benützt, im ganzen aber, wie es nicht anders sein kann, weit unglücklicher, als jene. Nach einem bekannten Dichterwort ist nur das Endliche schön, d. h. für uns Menschen harmonisch darstellbar; so werden denn Bilder und plastische Darstellungen solcher höheren Wesen mehr oder weniger grotesk und unnatürlich, man denke nur an chaldäisch-persische, ägyptisch-griechische Sphinx u. dgl. Ist doch auch unserem Bedünken nach christlichen Malern die Reproduktion von Engeln mit ihren Flügeln u. s. f. noch keineswegs gelungen.

Dass nun mit jenen heidnischen Vorstellungen die biblische, namentlich alttestamentliche, sich berüre, kann nicht geleugnet werden. Es kehrt hier einfach das-

selbe Verhältnis wider, das in so vielen biblischen Anschauungen vorliegt: was die Menschen überhaupt suchen und anen, das ist in der Bibel, soweit es für uns auf Erden möglich ist, in seiner waren Gestalt gegeben; über vieles, gerade in Beziehung auf unsere Frage, über sehr vieles läßt die Bibel den Schleier unaufgedeckt; wo biblische Schriftsteller denselben zu heben versuchen, wo namentlich poetische und apokalyptische Licenz (so namentlich bei Ezechiel und in der Apokalypse) etwas, wie Ausmalung der Engelwelt gibt, da geschieht es so, daſs das Mysterium der Sache eher größer als kleiner wird, und wir gestehen auch offen, daſs, so sicher uns die Sache, welche so geschildert wird, feststeht, wir doch die Form, in der sie auftritt (vgl. namentlich die Gestalten der Cherubim, der ζῶα des Joh., s. u.), uns nicht völlig aneignen können. Ja wir gestehen auch, daſs für solche Formen die außerbiblischen, also z. B. chaldäisch-persischen und egyptischen Vorstellungen, sehr von Einfluſs gewesen sein mögen. Aber für die Sache selbst ist die biblische Anschauung — anders steht es mit der apokryphischen, wie z. B. die „sieben Engel, die vor dem Herrn stehen", Tobia 12, 15 sicher an die Amschaspands erinnern, wärend die „sieben Geister" der Apokalypse nur Auseinanderlegungen des einen Geistes Gottes sind, keinerlei geschöpfliche Wesen — eine auf sich selbst ruhende, von heidnischen Ingredienzien freie. So muſs vor allem die, immer neu widerholte Behauptung als unberechtigt abgewiesen werden, als ob der alttestamentliche Monotheismus aus einem Polytheismus, der schon im Plural Elohim sich zeige, herausgewachsen sei, ja den letzteren noch teilweise, namentlich in der Engellehre enthalte, vgl. Oehler, A. T. Theol. I, S. 134, 156 f., und die unten folgende Darlegung der biblischen Lehre. Damit verschwindet dann von selbst auch all das Verschwommene, poetisch Schillernde (teilweise allerdings auch das poetisch Reizende), was die heidnische, polytheistische Angelologie an sich hat; die biblische Engellehre ist, verglichen mit der heidnischen, äußerst nüchtern und einfach, zugleich durchaus in Einklang mit den sonstigen biblischen Grundanschauungen.

2) Suchen wir nun die Grundzüge der biblischen Engellehre selbst darzulegen, so muſs auch hier der Satz an die Spitze treten: dieselbe ist durchaus nicht Produkt menschlichen Reflektirens und Spekulirens, sondern der natürliche Nachhall der Erfarung. Nur handelt es sich für biblische Anschauung nicht um jene allgemein-menschliche Erfarung von unbestimmten, in unser Leben einwirkenden höheren Potenzen, die dann irgendwie in Engelgestalten sozusagen sich verdichtet hätten, sondern es handelt sich um geschichtliche Offenbarung Jehovahs durch Engel, um wirkliches, historisches Auftreten von Engeln. Mit vollem Recht betont Menken (Dämonologie S. 21) vor allem diese Tatsache der Angelophanieen. Man mag da und dort auch in prosaischen Darstellungen der Bibel, namentlich des A. Test.'s, manches auf Rechnung des poetischen Kolorits schreiben, das solche Stellen an sich haben können, und deswegen auch an Einzelnem dies oder jenes, in Prosa übersetzt, mit mehr oder weniger Recht modifiziren — das signifikanteste Beispiel dieser Art bleibt jedenfalls die Geschichte Bileams Num. 22, 22 ff. —; aber derjenigen Stellen, worin in nüchternster Prosa, im vollsten Ernst und mit dem klarsten Bewuſstsein des Schriftstellers, etwas historisches zu berichten, von Engelerscheinungen die Rede ist, ist eine so ungemeine Zal, daſs jeder zugeben muſs: die Bibel glaubt, wie an die Existenz, so an die wirklichen Erscheinungen jener Geistwesen. Doch legen wir die biblischen Anschauungen selbst dar, so müssen wir unbedingt zugeben, daſs in bezug auf die Angelologie ein Fortschritt, resp. mitten in der Einheit der Gesamtanschauung Unterschiede vorhanden sind. a) Im Alten Test. glauben wir die Anschauung des Mosaismus und der älteren Geschichtsbücher von der der alttest. Poesie und der Prophetie, namentlich der apokalyptischen Prophetie, unterscheiden zu müssen. Für das ganze Alte wie auch noch für das Neue Testament ist aber vor allem wol im Auge zu behalten, daſs eine einheitliche, zusammenfassende Bezeichnung aller der „höheren, geistigen Wesen", die wir gewönlich alle zusammen „Engel" nennen, nicht vorhanden ist. Nur ganz allmählich nach einander treten die verschiedenen, hieher gezälten Wesen auf und zwar zuerst

1) die Cherubim mit dem bloßen hauenden Schwert, die das Paradies bewachen, Gen. 3, 24; im Pentateuch erscheinen sie dann bekanntlich nur wider als Bildwerke über der Bundeslade, diese schirmend und verhüllend, zugleich anzeigend, dass hier Jehovahs Thron sei, Ex. 25, 18 ff., und änlich neben allerhand Zierrat an der Stiftshütte, Ex. 26, 1 u. s. f. Unter den verschiedenen Etymologieen des Wortes כְּרוּב scheint uns immer noch die Zusammennahme mit γρύψ am warscheinlichsten zu sein (vgl. Delitzsch zu Psalm. 18, 11; Riehm in dem betr. Artikel seines Wörterbuchs). In sämtlichen mosaischen Stellen aber müssen jedenfalls die Cherubim dieselben Wesen sein; die im Exodus auftretenden Bildwerke sind also Abbildungen der Gen. 3 erscheinenden Cherubim, wie ja sicher die über der Bundeslade schwebenden, änlich wie die letzteren, die heilig-schreckliche Gegenwart Jehovahs anzeigen. Müssen wir somit Gen. 3, 24 zu Grund legen, so kann gewiss eine bloße Auffassung der Cherube als rein symbolischer Gestalten nicht als dem Sinn des Erzälers entsprechend angesehen werden. Dieser hält sie jedenfalls für reell existirende Wesen, die er sich wol änlich wie beflügelte Menschengestalten vorstellt (vgl. Keil z. d. St., Oehler a. a. O. I, S. 405 u. s. w.); aber weitere Handhabe zur Beantwortung der Frage, was sie eigentlich seien, gibt uns der Pentateuch nicht, obgleich jedermann zugeben wird, dass die Annahme, die Cherube seien Wesen, änlich denen, die wir Engel nennen, noch am ehesten zu jener Stelle passt. 2) In Gen. 6 treten die vielbesprochenen בְּנֵי הָאֱלֹהִים auf, deren fleischliche Verbindung mit den Menschentöchtern jedenfalls mit dem Steigen des Sündenverderbens (v. 3) im engsten Zusammenhang steht. Niemals sonst treten im Pentateuch „Götter-“ oder „Gottessöne“ auf; allein die Analogie mit späteren alttestamentlichen Stellen (s. u.) und namentlich die uns mehr als warscheinliche Beziehung von 2 Petri 2, 4 und Judä 6 auf unsere Stelle macht es uns zum mindesten sehr warscheinlich, dass hier von Engeln die Rede ist. Da wir aber in diesem Artikel es mit den bösen Geistern nicht zu tun haben, so beschränken wir uns auf die Bemerkung, dass der Pentateuch selbst diese Zusammennahme der Gottessöne mit Engeln nicht vollzieht, sodann dass jedenfalls die Stelle den Charakter der Engel als selbstbewusster freier und menschenänlicher Wesen klar konstatiren würde. 3) Die eigentliche mosaische Engellehre tritt uns erst entgegen in dem „Engel des Herrn“ (von Gen. 16, 7 an) oder dem „Engel Gottes“ (von Gen. 21, 17 an; merkwürdig, dass die jehovistische und die elostische Bezeichnung je zuerst in einem, Hagar betreffenden, Bericht vorkommt). One uns auf die vielverhandelte Frage über das Wesen dieses Engels näher einzulassen (vgl. u. a. Oehler a. a. O. I, S. 196 ff.; Schulz, A. T. Theol. I, S. 335 ff.; Litteratur bei Oehler a. a. O., vgl. auch des Unterz. christl. Lehrsystem S. 154 ff.), erklären wir uns entschieden dafür, dass dieser Engel ein Engel wie ein anderer, aber ein speziell zum Zweck der israelitisch-theokratischen Offenbarung Jehovahs verwendeter Engel ist, keine „in die kreatürliche Sphäre eintretende Selbstdarstellung Jehovahs“ (Oehler S. 205) u. dgl.; namentlich das neue Testament scheint uns diese Ansicht unbedingt zu bestätigen (vgl. auch Cremer, N. T. Wörterbuch s. v. ἄγγελος). So brauchen wir auch den Pluralis מַלְאָכִים, die Engel, die von Gen. 19, 1 an im Pentateuch auftreten, gar nicht in der, uns nicht recht verständlich gewordenen Weise Oehlers (S. 207) zu deuten: „die Maleachim schließen sich an den Maleach an, gleichsam als schwächere Vervielfältigungen desselben“; das, dass der Engel des Herrn eine größere Rolle spielt, als die Engel, erklärt sich einfach aus dem Zweck der Offenbarung. Dass beide aber zusammengehören, eine Kategorie von Wesen bilden, liegt von Anfang an, s. Gen. 18, 1 ff., klar vor Augen, obgleich andererseits auch sehr einfach sich erklärt, dass der Engel, den Jehovah zum speziellen theokratischen Organ macht, sich auch wider, identifizirt mit Jehovah selbst, von den andern Engeln abhebt (so eben in jener Geschichte, vgl. Gen. 18, 33 mit 19, 1). Das Wesen der Maleachim aber betreffend, so ist deutlich, dass es Boten Jehovahs an die Menschen, selbst aber aus höherer, himmlischer Sphäre stammend, den Verkehr des Himmels mit der Erde, aber zunächst nur zu den theokratischen Zwecken Gottes vermittelnd (Jakobs Gesicht

Gen. 28, 12), sind. Insbesondere sind sie Diener und Begleiter Jehovahs, wo es sich um die eigentlichen Bundesakte Israel gegenüber handelt; hiebei ist der Engel des Herrn der eigentlich tätige, die Engel, die Gen. 32, 1. 2 auch schon als „Heer" מַחֲנֵה אֱלֹהִים bezeichnet sind, mehr nur begleitende Personen, so namentlich in der Gesetzgebung, vgl. Deut. 33, 2, wo sie רִבְבֹת קֹדֶשׁ heißen. Aus den prophetae priores sei, in Weitersürung dessen, was vom „Heer der Engel" gesagt wurde, an den שַׂר צְבָא יהוה Jos. 5, 14 erinnert, dessen Heer wir 2 Kön. 6, 16. 17 in der Elisa schützenden Macht erkennen. Aber weitere Andeutungen über den Engelorganismus gibt uns der Pentateuch nicht; und auch zu irgend welcher Kombination dieses Engelheers mit dem „Heer des Himmels", den Gestirnen, wie sie auch noch Delitzsch (Artikel „Engel" in Riehms Wörterbuch S. 379 ff.) in 5 Mose 17, 3 mit Unrecht angedeutet findet, gibt er keine Berechtigung. Immerhin muſs man sagen, daſs der Pentateuch schon fast alle Züge in dem sonstigen biblischen Gemälde der Engel andeutet; nur kennt er bloß erscheinende, dem irdischen, besonders theokratischen Offenbarungsgebiet angehörende Engel; von ihrem Wesen und Tun, abgesehen von dieser Offenbarung, redet er niemals, nicht einmal vom Loben und Preisen Gottes im Himmel durch die Engel.

Die letztberürte Seite im Wesen und Geschäft der Engel ist hauptsächlich in den poetischen Büchern des A. T. nebst einigen prophetischen Stellen ausgefürt. Bezeichnend aber ist, daſs, wo dies geschieht, in der Regel nicht der Name Maleachim (doch vgl. z. B. Psalm 103, 20), sondern der dem Pentateuch außer Gen. 6 fremde Name בְּנֵי הָאֱלֹהִים (Hiob 1, 6; 2, 1; 38, 7; Dan. 3, 25) oder בְּנֵי אֵלִים (Psalm 29, 1; 89, 7) gebraucht wird. One Zweifel ist dieser Ausdruck nicht „Göttersöne", sondern „Gottessöne" zu übersetzen (vgl. Gesenius-Rödiger, hebr. Gramm. § 108, 3; Oehler a. a. O. I, S. 205 mit Anm. 2) und soll die „nähere Gemeinschaft, in welcher sie mit Gott stehen" (Oehler), besser gesagt, ihre Naturverwandtschaft mit Gott als gottänliche Geistwesen bezeichnen. Sie sind somit dadurch mehr ihrer Natur, als Maleachim mehr ihrem Geschäft nach benannt. Als solche Gottessöne bilden sie zusammen die Gemeinde der Heiligen, קְהַל קְדֹשִׁים (Ps. 89, 6—8) oder סוֹד קְדֹשִׁים, die den Herrn verherrlichen. In einigen Stellen der genannten, wie anderer späterer Bücher, sind nun allerdings diese Gottessöne mit den Gestirnen in Parallelismus gestellt, so sicher Job. 38, 7. Allein es scheint uns dies ganz nur der poetischen Licenz zuzuschreiben zu sein, und keine einzige Stelle, auch nicht die von Delitzsch a. a. O. genannten, 1 Kön. 22, 19; Neh. 9, 6; Jos. 40, 26; Richt. 5, 20, scheinen uns die so beliebte Annahme zu rechtfertigen, daſs die Engel und Gestirne zusammen das Heer des Himmels in dem Sinne ausmachen, als ob sie irgendwie naturverwandt mit einander wären. Daſs aber die Gottessöne wirklich nach alttestamentlicher Anschauung dasselbe sind, wie die Maleachim, geht aus Dan. 3, 25, vgl. mit v. 28, unwidersprechlich hervor, obgleich sonst beide Namen für dieselben Wesen nie beieinander stehen. Aus dieser oberen heiligen Gemeinde heben sich nun zweierlei Gestalten absonderlich hervor, one daſs sie aber dem Namen nach ausdrücklich unter die „Gottessöne" befaſst wären, nämlich einmal, aber nur in einer einzigen prophet. Stelle, Jes. 6 die Seraphim, sodann in verschiedenen Psalmstellen und bei Ezechiel wider die Cherubim. Dagegen in andere Kategorie, sozusagen nicht zu den „Gottessönen" sondern zu den Maleachim, also lediglich in die Offenbarungssphäre gehörend, erscheinen bei Daniel die „Fürsten", die sogenannten Völkerengel. Die שְׂרָפִים, deren Etymologie immer noch nicht gehörig aufgeklärt ist — vgl. Oehler a. a. O. S. 141 — sind, obgleich sie nicht Engel heißen, nach der ganzen Schilderung Engel; in ihrem Geschäft der Anbetung und Lobpreisung Gottes berüren sie sich mit den „Gottessönen", in ihrer Tätigkeit gegenüber dem Propheten mit den Maleachim, wie diese namentlich bei Sacharja 1, 9 ff.; 3, 7 u. s. w. (vgl. auch den angelus interpres. Hiob 33, 23 und Gabriel bei Daniel) den Verkehr Gottes mit

dem Propheten vermitteln. Aber auch mit den Cherubim berüren sie sich, nicht bloß durch die Rolle, welche bei beiden die Flügel spielen, sondern — wenigstens in Apok. 4, 8 sind beide entschieden zusammengenommen — teilweise auch durch ihre Stellung und ihr Geschäft am Throne Gottes. Gerade wegen dieser Verwandtschaft mit den Cherubim, für welche doch sicher die Tierwelt ganz wesentliche Stücke ihrer Schilderung geliefert hat, scheint uns auch die Zusammennahme ihres Namens mit der Schlangen- oder Drachenart, שָׂרָף, nicht zu den Unmöglichkeiten zu gehören; denn das, dass Jesaja sie allerdings keineswegs nur im geringsten schlangenänlich denkt, beweist doch (vgl. Cherub und *γρύψ*) nichts gegen ursprüngliche, dem alten Testament selbst fremd gewordene derartige Vorstellung. Andererseits berechtigt die eine Stelle Apok. 4 und vollends das, sonst ganz über die Seraphim schweigende Alte Testament nicht, wenigstens nicht sicher dazu, sie nur für eine Art oder Modifikation der Cherube zu fassen (Hävernick, Theol. d. A. T. S. 95), obgleich dies möglich und an sich das einfachste wäre. — Was aber die Cherubim betrifft, so erscheinen sie Psalm 18, 11 — im Parallelismus mit dem Wind — als der Wagen, auf dem der im Gewitter erscheinende Jehovah einherfärt. Und auch 1 Sam. 4, 4; 2 Sam. 6, 2; Jes. 37, 16, namentlich aber Psalm 99, 1; 80, 2 wird das Thronen Gottes über den Cherubim im Zusammenhang mit besonderer Machts- und Gerichtsoffenbarung betont. Aber mit alledem ist man nicht berechtigt, unter den Cheruben an diesen Stellen etwas anderes als im Pentateuch zu denken; auch in diesen Stellen sind sie engelartige Wesen; weil sie sozusagen die Thronhalter, die Nächsten am Thron sind, erscheinen sie, wenn Gott poetisch als in Bewegung befindlich gemalt wird, als Wagen Gottes. Der schon betonte Parallelismus mit dem Wind in Ps. 18, 11 lässt onedies, wenn man an Psalm 104, 3. 4 denkt, die Engel-Vorstellung nicht verkennen. Sollten denn nun nicht auch Ezechiels חַיּוֹת Kap. 1 (*ζῶα* apoc. 4 etc.), die er selbst in Kap. 10 mit den Cherubim identifizirt, sich auf dieselbe Grundanschauung zurückfüren lassen? Dass die Ausmalung dieser Lebewesen mit ihren 4 Gesichtern: Mensch, Löwe, Adler, Ochse (für den שׁוֹר steht 10, 14 one weiteres כְּרוּב) Sache prophetischdichterischer Phantasie ist, die uns keinerlei Schranke für die wirkliche Vorstellung dieser Wesen auflegt, sondern nur — übrigens gewiss zugleich von sonstigen orientalischen Gebilden mit hervorgerufen — besagen will, alle mögliche geschöpfliche Vollkommenheit wone ihnen ein, das wird doch nicht geleugnet werden können. So treten wir nunmehr entschieden der Ansicht bei, dass die Cherubim, wie die ihnen verwandten Seraphim Engel sind, das Wort „Engel“ als Kollektivname der „höheren Geistwesen“ verstanden; anders ausgedrückt: die Cherube und die Seraphe treten koordinirt als eine zweite (resp. dritte) Klasse höherer Geistwesen neben die Maleachim und Gottessöne. One dass wir uns über ihr Wesen eine nähere Vorstellung bilden können, one dass wir auch wagen, alle Andeutungen der Schrift über das Wesen der von ihr so benannten Engel auf jene überzutragen, glauben wir uns doch gegen alle Annahme, wornach sie der Art und sozusagen der Rangklasse der Wesen nach etwas ganz anderes als die Engel wären (etwa gar eine himmlische Art von Thieren) verwaren zu müssen. Ihr, der Cherubim und Seraphim, Spezifikum aber ist, dass ihr ganzes Sein und Leben in der Aufgabe der unmittelbaren Ausprägung und preisenden Darstellung der Herrlichkeit Gottes aufgeht, nicht der Vermittlung seiner Offenbarung an Menschen gewidmet ist, sie sind der transscendenten, nicht der transseunten Seite des göttlichen Lebens zugekehrt, auch da, wo sie (wie die Cherubim meistens) die Herrlichkeit des erscheinenden Gottes, aber eben als eine für die Menschen furchtbar erhabene darstellen. Aber auch was wir so über Seraphim und Cherubim gewonnen haben, gibt über einen Organismus, eine Stufenleiter in der Gemeinde der Heiligen keinen weiteren Anhalt. Dass beide eine „höhere“ Art Engel seien, d. h. solche, welche wider niederstehenden vorgesetzt wären, welche im Himmelsheer sozusagen eine Charge bekleideten, ist mit nichts angedeutet. Nur insofern könnte man sie „höhere“ nennen, als sie in unmittelbarster Nähe Gottes

und seines Thrones sind und als solche Gott am nächsten stehende auch, z. B. Apok. 5, 11 von „den Engeln“, dem gewönlichen Engelsheer unterschieden werden. Unter den letzteren selbst aber, den Offenbarungs- und Weltregimentsdienern Gottes, treffen wir im Buch Daniel eine höhere Kategorie, die שָׂרִים: an der Spitze Israels steht Michael, „euer Fürst“ (10, 13. 21; 12, 1); er, dem Apok. 12, 7 eine Anzal Engel beigegeben und untergeordnet sind, ist offenbar der frühere מַלְאַךְ יהוה (welcher gerade deswegen nicht der präexistente Logos sein kann, der vielmehr Dan. 7, 13 (?); 8, 15 ff.; Kap. 10; 12, 7 anders auftritt). Diesem Geisterfürsten Israels steht gegenüber ein „Fürst Persiens“ (10, 13. 20), und daneben erscheint ein „Fürst Griechenlands“ (10, 20). Mit Namen genannt wird, außer Michael, nur noch Gabriel (8, 16; 9, 21), der Angelus interpres des Propheten. Nach Analogie dieser Namen haben dann die Apokryphen (Raphael im Buch Tobia) und die Rabbiner noch weitere erdichtet. Neben diesen „Fürsten“, welche bei Daniel selbst nie direkt Engel heißen, erscheinen dann auch gewönliche מַלְאָכִים bei Daniel, z. B. 3, 25. 28; 6, 23; so daſs man den Eindruck hat, der Name „Engel“ bleibt nur dem gewönlichen Heer der oberen Geister, wärend diejenigen, die eine sonderliche Aufgabe haben, auch mit sonderlichen Bezeichnungen sich von den übrigen abheben. Daſs aber jene Danielschen „Fürsten“ für den Verfasser des Buches wirklich existirende höhere Wesen sind, denen hauptsächlich die Vertretung, resp. Bekämpfung der Interessen des Reiches Gottes auf Erden zugeteilt ist, keinerlei, dem A. T. onedies fremde abstrakte Vorstellungen, wie „Volksgeister“, „Reichsgenien“ u. s. w., ist uns zweifellos. Ob aber die damit angedeutete Stufenfolge unter den Engeln (vgl. den שַׂר bei Josua, s. o.) sich nur bezieht auf die Tätigkeit derselben innerhalb der irdischen Offenbarung, sozusagen ein ordo eben ad hoc wäre oder ob auch an sich im Engelsheer solche „Fürsten“ von den gewönlichen Engeln sich abheben, darüber gibt das Buch Daniel allein keine volle Auskunft. — Daſs die gesamte alttestamentliche Anschauung von den Engeln vom Alten Testament selbst ausdrücklich in ein einheitliches System zusammengefaſst wäre, kann man nicht sagen, aber bloße disjecta membra gibt es auch nicht; Schritt für Schritt klarer, tiefer und umfassender erscheint in demselben ein Organismus von dienenden Geist-Mächten des Reiches Gottes, dessen eine, obere, himmlische Seite uns die Gottessöne, die Seraphim, die Cherubim, den Herrn umgebend, anbetend, preisend, dessen andere, dem Offenbarungs- und zwar spezifisch theokratischen Offenbarungsgebiet zugekehrte Seite uns zuerst den einen „Engel Jehovahs“, bei Daniel Michael genannt, dann eine ganze Menge von „Boten“ zeigt, die Befehle des Herrn auf Erden ausfürend. In den Kampf des Reiches Gottes mit gegenüberstehenden Mächten, wie er von Engeln gefürt wird, lassen nur einzelne Stellen des A. T.'s anend hineinsehen, und auch Stellen, wie die Danielschen, sodann Jos. 5, 14; 2 reg. 6, 16. 17; 19, 35 u. ä. halten sich ganz frei von der, namentlich in den Apokryphen (besonders 2 Makk. 3, 25; 10, 29; 11, 8 ff.) beliebten Art, diese Mächte des Reiches Gottes ganz irdisch in die Kämpfe und Kriege hineinzuziehen. Kurz Engel-Glauben hat das A. T. durchaus, Engel-Aberglauben nicht.

b) Auch im Neuen Testament spielen die Engel eine bedeutendere Rolle, als man von gewisser Seite aus zugibt. In den Evangelien allein erscheinen sie, die Parallelstellen nicht gerechnet, in etwa 42 Stellen (bei Johannes, die unechte Stelle 5, 4 nicht eingerechnet, nur 3 Mal), in den acta 21 Mal, in den paulinischen Briefen nur 15 Mal, dagegen im Hebräerbrief allein 13 Mal, am häufigsten aber in der Apokalypse. Bezeichnend ist, daſs — außer der Apok. — immer das Kollektivum „Engel“ erscheint; denn auch der Singular *ἄγγελος κυρίου*, selbst wo der Name Gabriel (Luk. 1, 28 ganz anders als bei Daniel) dazutritt, bedeutet eben „einen Engel“, keinen spezifisch von den andern verschiedenen. Ein sicherer Beweis für unser Recht, auch im Alten Testament das Engelheer im wesentlichen als eine Kategorie von Geschöpfen zu fassen. In dieser Einheit treten Unterschiede von „höher“ und „nieder“ nur andeutungsweise

in den bekannten paulinischen Stellen Röm. 8, 38; Eph. 3, 10; 6, 12; Kol. 1, 16 (ἀρχαὶ, θρόνοι, ἐξουσίαι) und vielleicht 1 Thess. 4, 16; Jud. 9 (ἀρχάγγελος) auf, one dass aber über eine hierarchia coelestis hieraus das geringste sich gewinnen ließe. Am ehesten lassen sich die θρόνοι mit den alttestamentl. Seraphim und Cherubim, welche im N. T., außer Apok., ganz fehlen (Hebr. 9, 5 gehört nicht hieher), vergleichen. Nur die Apokalypse adoptirt teils den Danielschen Michael (12, 7), teils namentlich die, von ihr mit den Seraphim zusammen in Eins verarbeiteten Ezechielschen ζῶα (Kap. 4 u. s. w.) und läßt letztere als eine, von dem großen Engelheer sich unterscheidende Art himmlischer Geistwesen, die aber, wie Engel, Gott loben, erscheinen. Die reelle Existenz all dieser Wesen ist für das N. T. zweifellos; sadducäischer Unglaube ist's, der sie leugnet (Akt. 23, 8). Auch ihre Persönlichkeit, Selbstbewusstsein, Freiheit u. s. w. setzt das N. T. als selbstverständlich voraus; man denke nur unter vielen Stellen z. B. an Mark. 13, 32: „von dem Tag weiß niemand, auch die Engel im Himmel nicht, auch der Son nicht" u. s. w., die Willensfreiheit betreffend hauptsächlich an die uns hier nicht weiter berürende Stelle 2 Petr. 2, 4; Jud. 6. Bei aller Erhabenheit aber sind die Engel bloße Geschöpfe und weisen daher Anbetung (auch schon die προςκύνησις), als ihnen nicht gebürend, zurück (Apok. 19, 10; 22, 8), und für Paulus ist die θρησκεία τῶν ἀγγέλων (dieser Gen. ist sicher Gen. obj.), wie sie leider faktisch die katholische Kirche statuirt hat (conc. trid. sess. 25; cat. rom. 3, 2, 8 u. 10), ein sehr schlimmer Irrweg, Kol. 2, 18. — Das **Geschäft** der Engel wird bekanntlich Hebr. 1, 14 durch πνεύματα λειτουργικὰ εἰς διακονίαν ἀποστελλόμενα διὰ τοὺς μέλλοντας κληρονομεῖν σωτηρίαν bezeichnet. Nicht absolut sicher, aber doch warscheinlich (namentlich nach dem Sprachgebrauch des Hebräerbriefes, cf. 8, 6; 9, 21; 10, 11) ist uns, dass hier auf das **Doppelte** hingewiesen ist, was die Engel zu tun haben: im oberen Heiligtum vollziehen sie, die Gottessöne, die λειτουργία der Anbetung u. s. w. (λειτουργοὶ θεοῦ 1, 7 = מְשָׁרְתֵי יי), in der Offenbarungssphäre sind sie die „Boten" Gottes, zum Heil der Reichsglieder arbeitend. Wie die erstere Seite namentlich in der Apokalypse weiter ausgemalt wird, ist bekannt, daneben darf auch an Stellen, wie 1 Tim. 3, 16 erinnert werden; die andere Seite betreffend, sei nur konstatirt, dass auch hier, wie durchaus im N. T. übereinstimmend mit dem A. T., der Dienst dieser Boten sich auf **die spezifische Offenbarung, auf das spezifische Reich Gottes und dessen Glieder beschränkt**. Die Stellen, wo sie im Leben Christi erscheinen, wo sie beim jüngsten Gericht u. s. w. fungirend auftreten u. dgl., sind zu bekannt, als dass es nötig wäre, sie anzufüren. Die Glieder des Reiches, die Kinder Gottes schützen sie allerdings in allen Beziehungen, auch für ihr irdisch-leibliches Leben (vgl. Matth. 4, 6; Akt. 12, 7 ff. u. s. w.), es kommt ihnen also auch eine physische höhere Macht zu; allein **nirgends** (auch Hebr. 1, 3; Psalm 104, 4 nicht; Joh. 5, 4 ist unecht) erscheinen sie im Dienst der providentia universalis **an sich**, als kosmische Potenzen u. dgl. Die letztere Vorstellung kann nach der Bibel nur als Möglichkeit, nicht als Gewissheit zugegeben werden. Auch die Annahme von sog. speziellen **Schutzengeln** der Einzelnen, die allerdings die alexandrinischen Juden sehr gepflegt haben, ist durch Stellen wie Matth. 18, 10 (wo freilich selbst Exegeten, wie Meyer, diese Frage nach Schutzengeln bejahen) nicht erwiesen. Sicher beweist unsere ganze Darlegung unseren, an die Spitze gestellten Satz, dass die biblische Engellehre außerordentlich nüchtern, man möchte sagen: vorsichtig und zurückhaltend ist.

3) Suchen wir, soweit es der uns gestattete Raum erlaubt, die gegebene Darstellung kurz in den Hauptpunkten zusammenzufassen, so wird vor allem gewiss zuzugeben sein, dass die Angelologie zwar nicht mit Menken (Dämonologie S. 14) zu den Hauptlehren der Schrift zu rechnen ist, wol aber, dass sie die ihr vielfach gewordene stiefmütterliche Behandlung nicht verdient. Sie ist ein integrirender Teil **der Lehre vom Reiche Gottes**, dessen Organismus von Kräften und Mächten, dessen Beamten- und Dienerheer eben die Engel sind. Mit vollem Recht hat unter den neueren Theologen Martensen (Dogmatik § 69) die

Engellehre auf die Grundbegriffe von Kräften und Geistern aufgebaut, und kann die hiezu diametral entgegengesetzte, da und dort wider beliebt werdende Swedenborgsche Ansicht, als ob die Engel verklärte Menschen wären, nur für ganz unbiblisch gehalten werden. Dass diese höheren Wesen Geister, also auch selbstbewusst und uns, den irdischen Geistern, verwandt sind, geht aus der biblischen Darstellung hervor; alles weitere Spekuliren, sei es mit Martensen über einen Unterschied von unpersönlichen und persönlichen Engeln, sei es mit Hamberger über sublimirte Leiblichkeit und Verwandtschaft mit den Gestirnen u. dgl., kann man auf sich beruhen lassen, biblische Nüchternheit statuirt hierüber einfach ein non liquet. Auch die Erscheinungen der Engel in der Offenbarungsgeschichte, wobei offenbar für sie die Annahme eines Menschenleibes vorausgesetzt ist, lässt einen sicheren Schluss auf ihr Verhältnis zur Leiblichkeit überhaupt nicht zu, obgleich man andererseits Schleiermachers bekanntes Dekret „es seien jedenfalls Offenbarungen ihres Daseins nicht mehr zu erwarten" (Dogmatik § 43) ebenfalls sehr auf sich beruhen lassen kann. Nicht-erscheinen ist aber keinesfalls so viel als Nicht-wirken; dass die Engel von Anfang bis heute wirksam in der Offenbarung Gottes sind, sagt die Bibel klar. Die Frage aber, ob überhaupt für alle Offenbarung Gottes, also ob die ganze göttliche providentia durch die Engel als ihre Mittelskräfte und Diener vor sich gehe, oder ob nur je und je die Engel hierin eine Rolle spielen, scheint uns am ehesten noch dahin zu beantworten zu sein, dass wol die ganze Providenz, weil und soweit sie das Reich Gottes und seine Glieder zum Zweck hat (Hebr. 1, 14), durch Engel vor sich geht, dass aber jedenfalls Erscheinungen der Engel sich auf die Entscheidungspunkte der Reichsgeschichte beschränken. Insofern, wol aber auch nur insofern es sich um das Reich Gottes handelt, beherrschen sie auch (als Völkerengel) die Völkergeschichte, insonderheit die Stellung der für das Reich Gottes freundlichen und feindlichen Potenzen. Mit alledem sind sie für uns Gegenstände heiliger Scheu, niemals aber Gegenstände der Verehrung und Anbetung.

Litteratur, namentlich für die biblische Lehre: Oehler, Schulz, Hävernick alttest. Theol.; Delitzsch und Riehm in des letzteren Wörterbuch; für das Neue Testament, wo leider die neutest. Theologieen den locus fast ganz ignoriren, vgl. Cremers Wörterbuch s. v. ἄγγελος. Die systematischen Werke brauchen nicht angefürt zu werden. Von Monographieen kenne ich nur O. Casmanni, Angelographia seu commentationum dissertationumque physicarum prodromus problematicus de angelis, Frankfurt 1598, ein gelehrtes, aber abstruses Buch. Mir nicht zugänglich war Ode, Commentarius de angelis 1739. **Robert Kübel.**

Engelbrecht, Hans, Son eines Schneiders in Braunschweig, wo er 1599 geboren wurde, und seine Mutter im ersten Lebensjare verlor. Er wurde kümmerlich auferzogen, und von zarter Kindheit an mit großer Traurigkeit heimgesucht, sodass er oft nicht wusste, was er tat, und in einer Art von Geistesabwesenheit herumlief und manche Nächte in Kellern oder unter freiem Himmel zubrachte. Nachdem er eine zeitlang seinem Vater bei seinem Handwerk geholfen, wurde er Lehrling bei einem Tuchmacher; allein seine Traurigkeit konnte er nicht überwinden; er geriet bisweilen in solche Angst, dass er mehrere Male nahe daran war, ein Selbstmörder zu werden; nur wie durch ein Wunder wurde er vor dieser Sünde bewart. Umsonst suchte er Trost in der Kirche, die er fleißig besuchte; wenig kümmerte ihn der Spott seiner Mitgesellen. In diesen geistlichen Anfechtungen erreichte er das 22. Lebensjar. Damals (1623) steigerten sich dieselben, wärend dem er einst in der Kirche war, in solchem Maße, dass er, nach Hause gekommen, mehrere Tage nichts aß und trank und im Bette verbrachte. Er erlitt heftige Stiche im Herzen und sein Klagegeschrei war so stark, dass die Nachbarn auf die Kniee sanken und für das Ende seiner Leiden beteten. Sein Leib wurde zuletzt so starr, dass ihn die Umstehenden nebst dem herbeigeeilten Geistlichen für tot hielten. Es kam ihm vor, als ob sein Leib hinweggetragen würde. Er glaubte, mit seiner Seele auf einen Augenblick aus dem Leibe gekommen und vor die Hölle, sodann auch vor den Himmel gekommen zu sein, und

hier vom Herrn den Befehl erhalten zu haben, den Leuten zu sagen, daſs diejenigen, welche selig werden wollten, an Jesum glauben sollten; worauf er, zur Besinnung zurückgebracht, den zalreichen Besuchern geistlichen Zuspruch erteilte und besonders hielt er den Predigern die Gebrechen des geistlichen Standes vor. Der Zulauf zu ihm wurde so groß, daſs ihm durch polizeiliche Verordnung gesteuert werden muſste. Da äußerten einige den Wunsch, ihn in geschlossener Versammlung zu hören; es hieß unter dem Volke: es sei doch wunderbar, daſs Engelbrecht, der Gottes Wort nicht gelernt habe, davon besser zu reden wisse als die Prediger. Es kam dahin, daſs diese ihm verboten, von den gehabten Offenbarungen zu reden; denn es waren noch mehrere zu jener ersten hinzugekommen. Als er sich dessen weigerte, wurde er vertrieben, und trieb sich nun in verschiedenen Städten herum. Wärend einige Prediger ihm vorteilhafte Zeugnisse ausstellten, so z. B. der holsteinische Prediger Paul Egard *), nahmen andere großen Anstoß an seinen Offenbarungen und an seinem ganzen Treiben; er hatte, wie zu erwarten steht, überall Anfechtungen zu leiden. Am längsten verweilte er in Hamburg, wo er sogar in das Zuchthaus kam. Die letzten Jare seines Lebens verbrachte er in seiner Vaterstadt in völliger Zurückgezogenheit. Er starb 1644. Seine Schriften, bezüglich auf seine Offenbarungen und die Behandlung, die er erfaren muſste, zuerst zum teil einzeln gedruckt, sind 1697 in einer Gesamtausgabe und zwar in holländischer Sprache herausgekommen; sein Gedicht von den drei Ständen wurde 1680 ins Französische übersetzt. Hauptquelle über ihn ist Rehtmeyers (Stadtpredigers in Braunschweig) braunschw. Kirchenhistorie, 4. Thl., S. 417. Darnach ist der Artikel v. Roße bei Ersch und Gruber bearbeitet, wobei wir noch G. Arnolds Kirchen- und Ketzerhistorie, Thl. III, Kap. XXII, § 2—10 benützt haben. Leben und Beruf Hans Engelbrechts, Hannover 1768; Beste, H. Engelbrecht in d. Ztschr. für hist. Theol. 1844, H. 1. **Herzog.**

Engelhardt, Johann Georg Veit, wurde am 12. November 1791 zu Neustadt an der Aisch geboren. Sein Vater war der gewesene Bürgermeister des Orts und Seilermeister, seine Mutter eine geborene Kandel. In den Schulen seiner Vaterstadt, darauf in Bayreuth herangebildet, bezog er bereits im 16. Lebensjare die Universität Erlangen. Nach dreijärigen Studien daselbst wurde er Hauslehrer in der Familie der Freifrau von Schertel und Burtembach und darauf des Barons Eichthal zu Augsburg. Im J. 1817 wurde er in Erlangen Diakonus an der Altstädter Kirche, zugleich Professor am Gymnasium. Im J. 1820 habilitirte er sich als Docent an der Universität, wärend er sich zugleich die theologische Doktorwürde erwarb; im J. 1821 wurde er außerordentlicher, im J. 1822 ordentlicher Professor der Theologie und verblieb in dieser Stellung bis zu seinem Tode. In den Jaren 1826 und 1827 machte er wissenschaftliche Reisen nach England, Frankreich, Schweden und schloſs Freundschaft mit bedeutenden Männern jener Länder. Mehrere Jare hindurch bekleidete er die Stelle eines Universitätspredigers und fünfmal wurde er durch das Vertrauen seiner Amtsgenossen zum Rektor gewält. In den Jaren 1845 bis 1848 vertrat er auf eine ehrenhafte Weise unter schweren Verhältnissen die Universität als ihr Abgeordneter in der Ständekammer. Schon früher hatte die königliche Huld durch Verleihung des Titels eines Kirchenrates und des Ordens vom heil. Michael seinen Verdiensten die vollste Anerkennung gewärt, und die Stadt Erlangen ehrte sie später durch Verleihung des Ehrenbürgerrechts. Er war seit 1835 verheiratet und wurde Vater von drei Kindern. Er war ein freundlicher und friedliebender Mann; sein Umgang war nicht nur sehr angenehm, sondern auch durch seine mannigfaltige Bildung und durch sein mitteilendes Wesen anregend. Am 13. Sep-

*) Dieser bezeugte: „ob er wol soll Visionen oder Gesichter haben, so weiset und füret er doch nicht zu denselben, sondern zu Gottes Worte, dadurch er sie erkläret und ausleget. — Er maßet ihm kein Gutes an, achtet sich gering und unwürdig aller Gaben Gottes, — er redet fein von Christi Person, Amt, Geist und geistlichem Kampf und Streit, Tötung des alten Menschen, suchet und begehret mit großem Eifer des Menschen Seligkeit und leget Christum zum Grunde des Lebens u. s. w.“

tember 1855 wurde er schnell durch ein Schleimfieber hinweggerafft. Sein Kollege Thomasius hielt ihm die Leichenrede mit gebürender Hervorhebung seiner reichen Begabung, seiner Verdienste um die Universität und theologische Wissenschaft und der Vorzüge seines Charakters.

Über seine akademische Wirksamkeit äußert sich Thomasius auf folgende Weise: „der Glanzpunkt derselben fällt in ihre Anfänge. Es gab wenige akademische Lehrer, denen die akademische Jugend mit so großer Liebe und Anhänglichkeit zuströmte. Seine Vorträge über Kirchen- und Dogmengeschichte gehörten weitaus zu den besuchtesten, seine Vorträge über Reformationsgeschichte, ausgezeichnet durch reiche Mitteilungen aus den Schriften Luthers, die damals der Gegenwart fast unbekannt waren, zu den anregendsten und lebendigsten. In dem homiletischen Seminare, welches er eine zeitlang leitete, sah man neben Theologen selbst Juristen und Mediziner, um an den feinen Urteilen und Bemerkungen des geistreichen Mannes sich zu erfreuen. Zwar teilte sich diese Anhänglichkeit der akademischen Jugend allmählich zwischen ihm und anderen jüngeren Docenten, immer aber blieb sein Name eine Zierde der Universität und seine Wirksamkeit galt neben den öffentlichen Vorlesungen insbesondere dem von ihm gestifteten kirchenhistorischen Seminare, wo er sich mit der treuesten und liebevollsten Hingabe denen widmete, die durch den erfarenen und grundgelehrten Leiter in das Studium der Patristik sich tiefer einfüren lassen wollten. Ich weiß, wie viele sich gerade ihm deshalb zu innigstem und bleibendem Danke verpflichtet fülen".

Was seine schriftstellerische Tätigkeit betrifft, so hatte Engelhardt anfangs die Absicht, vorzugsweise die Geschichte der mystischen Theologie zu erforschen und darzustellen. Deshalb beschäftigte er sich auf das sorgfältigste einerseits mit Plotin, von dem er auch eine neue Ausgabe mit Hilfe von Münchener Codices herzustellen gedachte, andererseits mit den Schriften des Dionysius Areopagita. Die Früchte dieser Studien, welche teils in den weiter unten angefürten Schriften niedergelegt sind, teils im Manuskript auf der Erlanger Bibliothek aufbewart werden, sollten die Vorarbeiten für eine künftige Geschichte der Mystik bilden. Auch späterhin ist Engelhardt immer wider zu diesem Vorhaben zurückgekehrt (wie seine Bearbeitung des Richard von St. Viktor es beweist), ist jedoch nie zu dessen Verwirklichung gekommen. Nach seinen Erstlingsversuchen warf er sich ganz auf das Studium der Kirchenväter, insbesondere des Irenäus und Tertullian. Ersteren hat er vollständig übersetzt, das Manuskript davon ist noch vorhanden. Er hat auch eine Abhandlung über die dabei benutzten Quellen in der Niednerschen Zeitschrift geliefert. Den Tertullian behandelte er vorzugsweise im kirchenhistorischen Seminar, und zwar auf sehr anregende und fruchtbare Weise. Auch hat er einige Programme über Tertullians Christologie verfasst. Er arbeitete aber auch die gesamte Patristik und allmählich eine große Masse von Quellen für die Kirchengeschichte durch. Außerdem beschäftigte er sich mit manchen anderen Zweigen des theologischen Wissens, sowie mit Weltgeschichte, die er früh im Gymnasium gelehrt hatte, mit fremden Sprachen, deren er 16 sich angeeignet hatte, mit der schönen Litteratur, mit Poesie und Kunst; denn möglichst umfassende Gelehrsamkeit, möglichst universelle Bildung war sein Ziel und Ideal; dieses Streben tat der Gründlichkeit seiner historischen Forschungen keinen Eintrag. Unter den gelehrten Kennern der Kirchen- und Dogmengeschichte wird sein Name in der ersten Reihe genannt. Wenige seiner Vorgänger haben ihn darin übertroffen, nach Neanders, Gieselers und Niedners Tode kaum einer. So anregend Engelhardt im persönlichen Verkehre war und so treffend er schreiben konnte, so fehlte ihm doch die Gabe einer lebendigen und durchsichtigen Behandlung des gelehrten Stoffes, es fehlte die Durchdringung des Stoffes durch das Denken, und das hing wol zusammen mit der zu objektiven Stellung, die er selbst zu dem Gegenstande einnahm und mit dem Bestreben möglichst unparteiischer Darstellung.

„Sein christlicher Standpunkt" — sagt Thomasius — „war der einer aufrichtigen, persönlichen Frömmigkeit, sein theologischer Standpunkt der einer einfachen, aber festen Überzeugung von den Grundtatsachen der göttlichen Offenbarung. Obwol sein Auftreten in jene Zeit fiel, die in der Negation sich bewegte,

so hat er doch niemals den destruktiven Tendenzen gehuldigt. — Mit einer gewissen heiteren Ruhe sah er auf die Stürme der Zeit, auf die Bewegungen des großen theologischen Kampfes. An dem Siege der Warheit zweifelte er nie; dies nannte er seinen Hoffnungsglauben". — Darum ließ er sich auch durch die konfessionelle Spannung in Bayern und anderwärts nicht beunruhigen.

Schließlich fügen wir das Verzeichnis seiner Schriften bei: Dissertatio de Dionysio plotinizante, Erl. 1820; Plotins Enneaden, übersetzt und mit Anmerkungen, I. Abth., Erl. 1820; De origine scriptorum Areopagiticorum, Erl. 1823; Die angeblichen Schriften des Areopagiten Dionysius, übersetzt und mit Abhandlungen begleitet, 2 Thle., Erl. 1823; Leitfaden zu Vorlesungen über Patristik, Erl. 1823; Kirchengeschichtliche Abhandlungen, Erl. 1832; Geijers Urgeschichte von Schweden, übersetzt, Sulzbach 1826; Handbuch der Kirchengeschichte, 4 Bde., Erl. 1833. 34; Dogmengeschichte, 2 Bde., Neustadt a. d. Aisch 1839; Richard von St. Viktor und Joh. Ruysbroek, Erl. 1838; Auslegung des spekulativen Theils des Evangeliums Johannis durch einen deutschen mystischen Theologen des 14. Jahrhunderts, aus einer deutschen Handschrift der königl. Centralbibliothek in München, herausgegeben von J. G. V. Engelhardt, Neustadt a. A. 1839; Die Universität Erlangen vom J. 1743—1843; Eine zalreiche Reihe von Programmen sowol homiletischen als kirchen- und dogmen-historischen Inhalts, insbesondere observationum ad historiam ecclesiasticam pertinentium trias, 1835; Tertulliani de carne Christi doctrina, 3 particulae, 1844, und Tertulliani de vitio originis doctrina, 2 particulae; außerdem viele sehr wertvolle Abhandlungen in Niedners Zeitschrift für die kirchenhistorische Theologie.

Als Quellen haben wir benützt die bereits angefürte Rede am Grabe des Herrn J. G. V. Engelhardt u. s. w., gehalten am 16. Sept. 1855 von D. Thomasius, zu Erlangen gleich darauf im Druck erschienen, und ungedruckte Mitteilungen von demselben. **Herzog.**

England, kirchlich-statistisch. Der Census vom März 1851 wird für lange Zeit die wichtigste Grundlage für die kirchliche Statistik bilden, nicht bloß sofern er den Stand der Dinge in der Mitte des 19. Jarhunderts genau darlegt, sondern auch mancherlei Aufschlüsse bietet, wie sie seitdem nicht mehr haben gewonnen werden können. Denn wie es der erste religiöse Census war, so ist es auch der einzige geblieben. Es hat sich nämlich eine so entschiedene Abneigung gegen eine Widerholung desselben geltend gemacht, dass bei dem folgenden Census völlig Umgang von kirchlicher Statistik genommen wurde. Allerdings war auch bei jenem Census das Resultat nicht ganz befriedigend. Denn wärend in den Censustafeln die Zal der gottesdienstlichen Gebäude und der Kirchenbesuche möglichst sicher verzeichnet ist, fehlt es an bestimmten Angaben über die Zal der Mitglieder der verschiedenen Bekenntnisse. Das sonst gewönliche Verfaren, die Einzelnen um ihr Bekenntnis zu fragen, wurde nicht eingeschlagen, da es zu inquisitorisch erschien und überdies nicht die Zal der wirklichen Mitglieder herausgestellt hätte. Diese läßt sich aber aus der Zal der Kirchenbesuche berechnen. Nimmt man nämlich an (was hier nicht weiter begründet werden kann), dass die Hälfte derer, die Nachmittags, und ein Drittel derer, die Abends die Kirchen besuchten, zuvor dem Gottesdienst nicht anwonten, so ergibt sich aus der Hinzuzälung jener Hälfte und jenes Drittels zu den Besuchern des Frühgottesdienstes die mutmaßliche Zal der einzelnen Kirchgänger und damit annähernd die Zal der wirklichen Mitglieder und Anhänger der verschiedenen Kirchen und Sekten *). Mit diesen Berechnungen sind ferner andere zerstreute Angaben über die Zal der Kommunikanten u. s. w. zu vergleichen.

Die Gesamtbevölkerung der britischen Inseln belief sich im März 1851 auf 27,557,313 Seelen, wovon auf England und Wales 17,927,609, die kleineren englischen Inseln 143,126, Schottland 2,870,784 und Irland 6,615,794 kamen.

*) Nach einer anderen Annahme ist die Zal der einzelnen Kirchgänger = 2/3 aller Kirchenbesuche. Diese Berechnung ist bei den wichtigeren Kirchen in Klammern beigefügt.

Es ist übrigens hier nur von dem eigentlichen England zu handeln, und die Statistik von Irland und Schottland unter die betreffenden Artikel zu verweisen.

Kirchliche Statistik von England und Wales im März 1851.

Namen der Kirchen und Sekten	Kirchen u. a. Versammlungsorte	Kirchensitze	Kirchgänger	
Alle Kirchen und Sekten	34,467	10,212,563	7,261,032	(7,264,044)
I. Statskirche	14,077	5,317,915	3,773,474	(3,528,368)
II. Andere Kirchen u. Sekten	20,390	4,894,648	3,487,558	(3,735,676)
1) Methodisten	11,944	2,444,966	1,565,705	(1,817,404)
A. Wesleyaner	11,007	2,194,298	1,384,980	(1,611,568)
a. Ursprüngliche Gemeinschaft	6,579	1,447,580	907,313	(1,029,686)
b. Neue Gemeinschaft	297	96,964	61,319	
c. Primitive Methodisten	2,871	414,430	266,555	
d. Bibelchristen	482	66,832	38,612	
e. Wesl. Methodist.-Association	419	98,813	56,430	
f. Independente Methodisten	20	2,263	1,659	
g. Wesl. Reformer	339	67,814	53,494	
B. Calvinist. Methodisten	937	250,678	180,725	(205,836)
a. Welsche Methodisten	828	211,951	151,046	
b. Huntingdonsche Gemeinschaft	109	38,727	29,679	
2) Independenten od. Kongregationalisten	3,244	1,063,136	793,142	(809,372)
3) Baptisten	2,789	752,343	587,978	(620,126)
a. Generalbaptisten (arminian.)	93	20,539	12,323	
b. " Neue Gemeinschaft	182	52,604	40,027	
c. Partikularbaptisten (calvin.)	1,947	582,953	471,283	(493,834)
d. Siebententagsbaptisten	2	390	52	
e. Schottische Baptisten	15	2,547	1,246	
f. Unbestimmt	550	93,310	63,047	
4) Schottische Presbyterianer	160	86,692	60,131	
a. Schottische Statskirche	18	13,789	8,712	
b. Unirte presbyterische Kirche	66	31,351	23,207	
c. Presbyter. Kirche in Engl.	76	41,552	28,212	
5) Unitarier	229	68,554	37,156	
6) Mährische Brüder	32	9,305	7,364	
7) Freunde (Quäker)	371	91,599	18,172	
8) Plymouth Brüder	132	18,529	10,414	
9) Sandemanianer	6	956	587	
10) Swedenborgianer	50	12,107	7,082	
11) Irvingianer	32	7,437	4,908	
12) Kleinere Sekten	539	104,481	63,572	
13) Katholiken	570	186,111	305,393	(155,752)
14) Mormonen	222	30,783	18,800	
15) Ausländische Kirchen	16	4,557	2,612	
a. Deutsche α. Lutheraner	5	2,406	1,184	
β. Reformirte	1	200	140	
γ. Katholiken	1	300	567	

Namen der Kirchen und Sekten	Kirchen u. a. Versammlungsorte	Kirchensitze	Kirchgänger
b. Schwedische luth. Kirche	1	200	100
c. Niederländische ref. Kirche	1	350	70
d. Französische Protestanten	3	560	291
e. Italienische Reformer	1	150	20
f. Griechische Kirche	3		240
		291	
Juden	53	8,438	4,150

Das Verhältnis der Statskirchlichen und Freikirchlichen ist nach dieser Tafel, wenn man die Kirchensitze vergleicht (wobei für die Statskirche 21,673 überflüssige Sitze abzurechnen sind) wie 51,9 zu 48,1 und ebenso nach der beiderseitigen Zal der Kirchgänger wie 52 zu 48. Von diesen 48 Prozent kommen auf die Methodisten 21, die Independenten 11, die Baptisten 8, die Katholiken 4 und auf alle anderen nur 4. Die englisch-bischöflichen Kirchgänger machen 21 Prozent, alle anderen 19,5, zusammen 40,5 Proz. der ganzen Bevölkerung aus. Da aber nach einer ziemlich sicheren Berechnung 58 Proz. der Bevölkerung zu gleicher Zeit den Gottesdienst besuchen können, so ergibt sich ein Rest von 17,5 Proz. Unkirchlichen. In dem bisherigen ist nun die Zal derer, welche die Statskirche und die anderen Kirchen regelmäßig besuchen, gegeben. Jene betragen etwas über, diese nicht viel weniger als 3½ Millionen. Dabei sind aber die Kinder, und die durch Krankheit, Alter oder notwendige Geschäfte Abgehaltenen, welche 42 Prozent der Bevölkerung ausmachen, noch nicht in Rechnung gebracht. Werden diese mitgerechnet, so ergibt sich folgendes Verhältnis:

		fähig	unfähig	zus.	
Zum Kirchenbesuch		58 Proz.,	42 Proz.,	100 Proz.	= 17,927,609
Kirchgänger	1) Statskirchl.	21 "	15,2 "	36,2 "	= fast 6½ Mill.
"	2) Freikirchl.	19,4 "	14,1 "	33,5 "	= 6
Unkirchliche		17,5 "	12,7 "	30,2 "	= fast 5½ "

Die Unkirchlichen müssen insofern als zur Statskirche im weiteren Sinn gehörig angesehen werden, als sie einen Anspruch auf die kirchlichen Verrichtungen derselben haben und überhaupt die Statskirche sich so weit erstreckt, als die freien Kirchen ihr Raum lassen. Darnach würden zur Statskirche beinahe 12 Millionen, d. h. fast zwei Drittel der Bevölkerung von England und Wales gehören.

Die schnelle Zunahme der Freikirchen in der ersten Häfte dieses Jarhunderts zeigt die folgende Tafel:

Perioden	Bevölkerung	Statskirche		Wesleyaner		Independenten u. wenige Presbyt.		Baptisten	
		Kirchen	Sitze	Kapellen	Sitze	Kapellen	Sitze	Kapellen	Sitze
1801	8,892,536	11,379	4,289,883	825	165,000	914	299,792	652	176,692
1811	10,164,256	11.444	4,314,388	1,485	296,000	1,140	373,920	858	232,518
1821	12,000,236	11,558	4,357,360	2,748	549,600	1,478	484,784	1,170	317,070
1831	13,896,797	11,883	4,481,891	4,622	924,400	1,999	655.672	1,613	437.123
1841	15,914,148	12,668	4,775,836	7,819	1,563,800	2,606	854,768	2,174	589,154
1851	17,927,609	14,077	5,317,915	11,007	2,194,298	3,244	1,067,760	2,789	752,343

Dasselbe in Prozenten der Bevölkerung und der Kirchensitze

Perioden	Bevölk.	Statsk.	Wesl.	Indep.	Bapt.
1801—1811	$14,_{3}$	$0,_{6}$	$80,_{0}$	$24,_{7}$	$31,_{5}$
1811—1821	$18,_{0}$	$1,_{0}$	$85,_{0}$	$29,_{2}$	$36,_{4}$
1821—1831	$15,_{8}$	$2,_{9}$	$68,_{2}$	$35,_{2}$	$37,_{7}$
1831—1841	$14,_{5}$	$6,_{6}$	$69,_{2}$	$30,_{4}$	$34,_{7}$
1841—1851	$12,_{6}$	$11,_{3}$	$40,_{3}$	$24,_{9}$	$27,_{9}$

Obwol aber die Freikirchen so rasch zunahmen und die Statskirche 1841 bis 1851 fast gleichen Schritt hielt mit dem Wachstum der Bevölkerung, so war doch weit nicht genug für die kirchlichen Bedürfnisse gesorgt. Die folgende Tafel zeigt die Prozente, für welche Kirchensitze vorhanden waren, und zwar:

	In der Statsk.	and. Kirchen	Wesl.	Indep.	Bapt.	Alle zus.
1801	$48,_{2}$	$8,_{8}$	$1,_{8}$	$3,_{4}$	2	57
1851	$29,_{6}$	$27,_{4}$	$12,_{3}$	$5,_{9}$	$4,_{2}$	47

Am größten war der Mangel in den großen Städten, namentlich London, wo es nicht weniger als 28 Pfarreien gab, in denen von allen Kirchen und Sekten nicht für 30 Proz. der Bevölkerung gesorgt war.

Was das Verhältnis der Statskirche zu den Freikirchen in den verschiedenen Teilen des Landes betrifft, so überwogen die letzteren in den größeren Städten (mit mehr als 10,000 E.), wie die folgende Aufzälung der Kirchensitze zeigt:

	Bevölk. 1851	Statsk.	Alle and. K.	Wesley.	Independ.	Bapt.	Kathol.	Summe
Stadtdistr.	9,229,120	1,995,729	2,131,515	896,372	454,729	318,013	118,196	4,127,244
Landdistr.	8,698,489	3,322,186	2,766,613	1,297,926	613,031	434,330	67,915	6,088,799
Summe	17,927,609	5,317,915	4,898,128	2,194,298	1,067,760	752,343	186,111	10,216,043

Oder dasselbe in Prozenten der Bevölkerung

	Statsk.	Alle and. K.	Wesley.	Independ.	Bapt.	Kathol.	Summe
Stadtdistr.	$21,_{6}$	$23,_{1}$	$9,_{7}$	$4,_{9}$	$3,_{5}$	$1,_{3}$	$44,_{7}$
Landdistr.	$38,_{2}$	$31,_{8}$	$14,_{9}$	$7,_{0}$	$5,_{0}$	$0,_{8}$	$70,_{0}$
Durchschnitt	$29,_{7}$	$27,_{3}$	$12,_{2}$	$6,_{0}$	$4,_{2}$	$1,_{0}$	$57,_{0}$

Die Statskirche hatte das Übergewicht in der südlichen Hälfte von England, mit Ausnahme von Bedfordshire, Monmouthshire und Cornwall. Im Norden war sie schwächer als die Freikirchen. In Wales gehörte ihr nicht ein Drittel der Bevölkerung zu. Die Wesleyaner fanden sich vorwiegend in den Grafschaften Cornwall, York, Derby, Durham und Nottingham; die Independenten in Wales, Essex, Dorset, Monmouth und Suffolk; die Baptisten in Monmouth, Südwales, Huntingdon, Bedford, Northampton, Leicester und Buckingham.

Ebenso verschieden war auch der Kirchenbesuch, fleißiger auf dem Lande und bei den Freikirchlichen, als in der Stadt und bei den Statskirchlichen, wie die folgenden Tafeln zeigen, welche den Kirchenbesuch im März 1851 angeben:

	Morgens	Mittags	Abends	Summe	In Proz. der Bevölk. Mo.	Mi.	Ab.
Stadtdistr.	2,202,943	970,140	1,517,246	4,690,329	$23,_{9}$	$10,_{5}$	$15,_{3}$
Landdistr.	2,444,539	2,213,995	1,547,203	6,205.737	$28,_{9}$	$25,_{5}$	$17,_{8}$
Summe	4,647,482	3,184,135	3,064,449	10,896,071	$26,_{4}$	$18,_{3}$	$16,_{5}$

	Morgens	Mittags	Abends	Summe
Statsk.	2,541,244	1,890,764	860,543	5,292,551
Wesleyan.	707,921	645,895	1,063,537	2,417,353
Independ.	524,612	232,285	457,162	1,214,059
Bapt.	360,806	224,268	345,116	930,190
Kathol.	252,783	53,967	76,880	383,630

Nachdem ein Rückblick auf die kirchlichen Verhältnisse im Jare 1851 getan worden, sollen nun die bedeutenderen Kirchengemeinschaften im einzelnen betrachtet und deren Statistik bis auf die Gegenwart (1877) herab fortgesetzt werden, was bei der Statskirche jedoch viel schwieriger ist, als bei den Dissentern.

Kirchlicher Stand von England und Wales im Jare 1877.

I. Die Statskirche (The Established Church of England) *). England und Wales ist eingeteilt in 2 Provinzen: Canterbury und York, wovon jene den weitaus größeren Teil: die südlichen, östlichen und mittleren Grafschaften samt Wales umfasst, diese die nördlichen Grafschaften. Das genaue Verhältnis der Provinzen zu einander und der Kirche zu den Dissentern, wie es im J. 1851 war, zeigt folgende Tafel:

	Bevölkerung	Bistümer	Kirchen u. Versammlungsorte der		Summe	Kirchensitze		Summe
			Statsk.	Diss.		d. Statsk.	Dissent.	
England u. Wales	18,070,735	28	14,152	20,569	34,721	5,350,844	4,903,637	10,254,481
Prov. Cant.	12,785,048	21	11,626	15,231	26,857	4,153,896	3,435,694	7,589,590
„ York	5,285,687	7	2,526	5,338	7,864	1,196,948	1,467,943	2,664,891

Nach den Kirchensitzen berechnet, war das Verhältnis der Statskirche zu den Dissentern in der Provinz Canterbury wie 54:46, in York wie 44 : 56. Dies Verhältnis hat sich seitdem wenig geändert. Die Dissenter haben noch jetzt in der nördlichen Provinz das entschiedene Übergewicht.

Die Provinz Canterbury zält jetzt 23 Bistümer (da in neuester Zeit [1877] 2 neue Sprengel, St. Albans und Truro, gebildet worden sind), nämlich: Canterbury, London, Winchester, Bangor, Bath-Wells, Chichester, Ely, Exeter, Gloucester-Bristol, Hereford, Lichfield, Lincoln, Llandaff, Norwich, Oxford, Peterborough, Rochester, St. Albans, St. Asaph, St. David, Salisbury, Truro, Worcester.

Die Provinz York hat, wie früher, 7 Bistümer: York, Durham, Carlisle, Chester, Manchester, Ripon, Sodor-Man.

In beiden Provinzen zusammen gibt es etwa 13,000 Pfründen, deren Besetzung zum größten teil (c. 54%), in Händen von Privatleuten ist. Die Krone hat das Patronat bei 10%, die Bischöfe bei 15%, die Universitäten bei 6%, die Kathedral- und übrige Geistlichkeit bei 14%.

Die Zal der Kirchensitze ist 5,750,000 (400,000 mehr als im J. 1851).

Die Zal der Geistlichen beläuft sich auf etwa 23,000, wovon aber ein Teil mit Unterricht in Schulen und Familien beschäftigt ist, und fast ein Drittel auf die Hilfsgeistlichen (curates) kommt.

Das kirchliche Einkommen beträgt etwa *L* 8,000,000, wovon auf die Bischöfe und Kathedralgeistlichen über *L* 600,000 entfallen. Das järliche fixe Einkommen der Bischöfe (one die Pachtprämien) ist meist *L* 4—5000; die 2 Erzbischöfe haben je *L* 15,000 und *L* 10,000. Die Ecclesiastical Commission und der Bishop-of-London-fund (eine sehr ansehnliche järliche Sammlung) ermöglichen die Aufbesserung alter und Gründung neuer Pfarreien und Kirchen.

Für die Vorbildung gibt es, außer den Universitäten Oxford, Cambridge, Kings College in London und Durham, theologische Seminarien in Birkenhead, Chichester, Cuddesdon, Highbury, Leeds, Lichfield, Lincoln, Gloucester und Salisbury und für den Missionsdienst in Islington und Canterbury.

Die Zal der der Statskirche angehörigen ist schwer zu bestimmen. Den sichersten Anhaltspunkt bieten noch die 1851 angestellten Berechnungen (s. o.). Die Gesamtbevölkerung von England und Wales belief sich 1877 auf 24,547,309, die

*) S. das nähere u. d. Art. Anglikanische K.

Zal der Kirchensitze in den Statskirchen auf 5,750,000, was, unter der Annahme, dass 58% der Bevölkerung den Gottesdienst gleichzeitig besuchen können, für etwa 10 Mill., nach der Erfarung aber, dass (1851) nur 40% in den Kirchen sich fanden, für etwa 14 Mill. genügen würde. Die auch auf anderen Wegen gewonnene Annahme wird daher ziemlich richtig sein, dass sich 12 oder 12½ Mill. (d. h. die Hälfte der Bevölkerung) zur Statskirche halten, denn bei viel geringerer Zal wäre kein Anlass gewesen, die Kirchensitze um 400,000 zu vermehren, d. h. um bedeutende Kosten etwa 150 neue Kirchen zu bauen. In weiterem Sinne werden alle zur Statskirche gerechnet, die sich nicht als Dissenter erklären.

Die früher einen Teil der Statskirche bildende irische Kirche ist 1871 losgetrennt worden und hat sich als selbständige Kirche konstituirt. Sie steht unter zwei Erzbischöfen (von Armagh und Dublin) und ist in 12 Sprengel eingeteilt mit 1233 Pfarreien, 1473 Geistlichen und 727,760 Kirchenmitgliedern. — Die Vertretung der Kirche (Representative Church body) besteht aus den 12 Prälaten, 36 gewälten Mitgliedern (Geistlichen und Laien) und 14 cooptirten. Die Generalsynode besteht aus dem Bischofshaus und dem Abgeordnetenhaus (208 Geistlichen und 416 Laien).

Die ebenfalls von der englischen Kirche unabhängige schottische Episkopalkirche, zu der viele der vermöglichsten und einflussreichsten Leute Schottlands gehören, hat 7 Bistümer, 215 Geistliche und 212 Kirchen.

In den Kolonieen gibt es 57 Bischöfe mit etwa 2800 Geistlichen, ferner in andern Ländern 9 Missionsbischöfe mit 104 Geistlichen.

II. Die Methodisten *). 1) Die eigentlichen (wesleyanischen) Methodisten. a) Die ursprüngliche Gemeinschaft (Wesleyan Methodist Connexion) wurde 1739 von John Wesley gestiftet. Die Grundlage des Methodismus bilden die Klassen, aus etwa 12 Mitgliedern bestehend, die wöchentlich unter einem Klassenfürer (leader) zusammentreten. Mehrere Klassen bilden eine Gemeinde, die einen oder mehrere Lokalprediger (Laien) hat. Etwa 15 Gemeinden durchschnittlich machen einen Bezirk (circuit) aus, für welchen 1 bis 4 Geistliche (itinerant preachers) meist auf 3 Jare angestellt werden, von denen einer der Superintendent des Bezirks ist. Sie predigen abwechselnd in den Bezirkskapellen und verwalten die Sakramente, und zwar nach der englischen Liturgie, die überhaupt in den größeren Kapellen gebraucht wird. Eine Revision derselben jedoch ist eben im Werk. Mehrere Bezirke (2—20 je nach der Örtlichkeit) bilden einen Distrikt, in welchem unter Vorsitz des Distriktspräsidenten regelmäßige Versammlungen gehalten werden und von wo aus an die höchste Behörde berichtet wird. Dies ist die „Konferenz", welche aus 100 Geistlichen besteht und aus der Mitte der Geistlichen sich selbst ergänzt. An der järlichen Versammlung der Konferenz können auch die anderen Geistlichen teilnehmen und mitstimmen. Alle Beschlüsse aber müssen, um in Kraft zu treten, von der Konferenz bestätigt werden. Alle Gesetzgebung und Verwaltung, sowie die Wal des jährlichen Präsidenten und aller Beamten ist in den Händen der „Hundert", welche für die zalreichen Geschäftszweige ständige Ausschüsse niedersetzen, in welche zum teil Laien gewält werden. Aber diese unumschränkte Gewalt der Konferenz hat schon bald nach Wesleys Tod zu Spaltungen gefürt. So bildete sich 1797 die „Neue Methodisten-Gemeinschaft", welche die Laienvertretung einfürte, 1810 die „Primitive Methodisten-Gemeinschaft", die außerdem, dass sie auf die ursprüngliche Einfalt in Lehre und Leben Gewicht legte, auch Laienabgeordnete (2 auf einen Prediger) in ihre Konferenz aufnahm. Noch weiter in dieser Richtung gingen die „Bibelchristen" (oder Bryanites) 1815. Andere Secessionen folgten: die „Independenten Wesleyaner", die „Wesleyanischen protestantischen Methodisten" (1828), die „Wesleyanische Methodisten-Association" (1835). Eine besonders gefärliche Bewegung war die der „Wesleyanischen Reformer" (s. 1849), deren große Mehrzal mit den zwei zuletzt genannten Secessionen die „Vereinigten methodistischen Freikirchen" (1857) bildete, wärend der Rest als „Wesleyanische Reform-Union" sich

*) S. näheres d. A. Methodismus.

konstituirte. Endlich hielt es auch die Hauptgemeinschaft für geraten, eine wenn auch beschränkte Laienvertretung zuzulassen. Die Konferenz 1877 beschloss die Einfürung einer Delegatenkonferenz von je 240 Geistlichen und Laien zur Beratung von allen finanziellen Angelegenheiten, Schulwesen und Heidenmission.

Keine andere Denomination ist in so rascher Zunahme begriffen, wie die Methodisten. Die Zal der Mitglieder der Hauptgesellschaft in Großbritannien betrug 1854: 264,168, 1877: 382,289, die Zal der Mitglieder aller Gemeinschaften (mit Einschluss der auswärtigen, unter den englischen Konferenzen stehenden) damals 570,419, jetzt 863,440. Dabei ist zu bedenken, dass seitdem die canadischen und ostamerikanischen Konferenzen, die 1857 über 50,000 Mitglieder zälten, sich selbständig konstituirt haben. Die obigen Zalen geben nur die vollen Mitglieder oder Kommunikanten, die nur etwa $^1/_4$ oder $^1/_5$ aller unter methodistischem Einfluss stehenden Personen bezeichnen. Die Sonntagsschüler belaufen sich für Großbritannien auf über 1 Million. Nach den Censusangaben von 1851 lässt sich berechnen, dass sich die Kirchenbesucher zu den kommunizirenden Mitgliedern etwa wie 4:1 verhielten. So erscheint die Annahme nicht unwarscheinlich, dass in Großbritannien etwa 3 Millionen zu den Methodisten gehören.

Die Hauptgesellschaft hat für die Heranbildung der Geistlichen (Itinerant preachers) 3 Seminarien in Richmond, Didsbury und Headingley (mit 190 Studirenden), eines in Belfast für Irland (jedoch hat etwa $^1/_3$ der in den letzten 10 Jaren 1867—1877 ordinirten keinen Seminarkurs durchgemacht), 2 Seminarien für Lehrer (Westminster) und Lehrerinnen (Battersea) mit 236 Zöglingen, 2 Schulen (Kingswood und Woodhouse-grove-School) für die Erziehung der Söne von Geistlichen, 872 Tagschulen mit 175,933 Kindern (diese von der Regierung inspizirt und unterstützt), 6,095 Sonntagsschulen mit 742,419 Kindern, ferner verschiedene Anstalten, Heimische Mission, Pensions- und Unterstützungsfonds u. s. w., eine ausgedehnte Heidenmission, Mäßigkeitsvereine u. s. w.

Die Beiträge für verschiedene Zwecke beliefen sich 1877 auf etwa *L* 600,000 (wobei die laufenden Ausgaben für Besoldung der Geistlichen, Erhaltung der Kirchen u. s. w. nicht gerechnet sind; die Lokalprediger sind unbesoldet), nämlich Heidenmission *L* 146,234, Heimische Mission *L* 36,379, Kirchenbau *L* 277,862, Erziehung der Kinder der Geistlichen *L* 22,026, theol. Seminarien *L* 14,409, Schulwesen c. *L* 84,000 u. s. w. — Bei den andern Gemeinschaften gingen viel kleinere Summen ein, bei den Ver. Meth.-Freik. gegen *L* 20,000 für alle Missionen, bei der Neuen Gem. *L* 8,000, bei den Primitiven *L* 53,000 für Kirchenbau. Diese Gemeinschaften haben auch je ein theol. Seminar.

Die auswärtigen Missionen zälen etwa 425 Stationen, wovon auf Europa 60 kommen, davon 23 auf Deutschland (meist Württemberg) mit 2358 Mitgliedern, 29 auf Italien mit 1213 Mitgliedern. Die Hauptmissionstätigkeit wendet sich Süd- und Westafrika (29,900 Mitgliedern) und Westindien (43,920 Mitgl.) zu.

2) Die calvinistischen Methodisten, die Whitfield folgten, sind fast alle Independenten geworden. Auch die zur „Gemeinschaft der Lady Huntingdon" gehörigen haben mehr und mehr independentische Grundsätze angenommen und sind an Zal unbedeutend. — Das theologische Seminar in Cheshunt ist auch andern Calvinisten zugänglich.

Die welschen Methodisten bilden, obwol schon 1736 methodistische Vereine in Wales gegründet wurden, erst seit 1810 eine besondere Gemeinschaft — eine Mischung von Presbyterianismus und Methodismus. Sie haben die Klassen beibehalten, sind aber sonst presbyterianisch. Jede Grafschaft bildet einen Bezirk, dessen Prediger und Klassenfürer monatliche Sitzungen und vierteljärliche Versammlungen halten. Die Prediger werden von „Privatvereinen" gewält und angestellt, nachdem sie von jenen Versammlungen geprüft worden sind. Eigentümlich ist, dass auch Erwachsene die Sonntagsschulen besuchen. Die Mitglieder belaufen sich auf 112,000, welche über *L* 167,000 für verschiedene religiöse Zwecke beitrugen. 3 theol. Seminarien bestehen in Bala, Bangor und Trevecca.

Statistik 1877 (Methodisten).

	Distr.	Bezirke (circuits)	Kirchen- und Predigtorte	Mitglieder	auf Probe	Geistliche im Amt	Geistliche auf Probe	Emerit.	Zus.	Lokalpred.	Sonntagsschulen	Lehrer	Schüler
A) Wesleyan. Methodisten:													
1) Ursprüngliche Gem.													
a) Britische Konferenz			circa										
Großbritannien	34	685	6,500 *	382,289	28,063	1,400	223	243	1,866	14,176	6,095	115,666	742,419
Irland	9	110		20,148	591	138	27	25	190				
Auswärt. Miss.		425		81,658	10,075	279	150	11	440				
Zus.				484,095	38,729	1,817	400	279	2,496				
b) Franz. Konf.		42		1,905	77	25	5	7	37				
c) Australasiat. Konf.				52,692	8,186	311	53	27	391				
Zus.				538,692	46,992	2,153	458	313	29,24				
2) Primitive Meth.-Gem.		613	6,368	181,081					1,120	15,402			347,961
3) Verein. Meth.-Freikirchen Großbritanniens			1,387	72,388	6,984				352	3,299	1,215	25,499	176,385
Ausw. Miss.			152	7,593					53	202	90	706	6,979
4) Neue Meth.-Gem.			447	24,163	2,927				159	1,134			73,387
5) Bibelchristen		181	1,100	32,277	595				293	1,820		9,953	52,268
6) Wesl. Reform-Union			222	7,246	409				18	503			
				324,748									
B) Calvinistische Methodisten:										Diakonen			
1) Welsche Methodisten			1,240	112,471					841	3,829		21,459	158,139
2) Lady Huntingdon-Gem.			37										

* one andere Versammlungslokale.

III. Die Independenten oder Kongregationalisten. Schon zur Zeit der Königin Elisabeth waren independentische Grundsätze, namentlich durch Rob. Brown, verbreitet. Geheime Versammlungen wurden gehalten, auch 1592 eine Kirche in London gegründet. Aber die blutigen Verfolgungen trieben die meisten Anhänger nach den Niederlanden, wo Robinson, der als der eigentliche Begründer des Independentismus gilt, eine Gemeinde in Leyden bildete. Nach England zurückgekehrt, gründete einer der Exulanten, Jakob, eine Gemeinde in London 1616. Wärend des Langen Parlamentes nahmen die Independenten stark zu und kamen unter Cromwell zu großem Ansehen. Durch die Toleranzakte erhielten sie gesetzliche Duldung und von da an immer mehr Freiheiten und genießen jetzt fast völlige Gleichberechtigung mit den Statskirchlichen.

Ganz eins hinsichtlich der Lehre mit der calvinistischen Richtung in der Statskirche, unterscheiden sie sich um so völliger in der Verfassung. Ihr Hauptgrundsatz ist gänzliche Unabhängigkeit jeder einzelnen Gemeinde sowol vom Stat als von jedweder kirchlichen Behörde. Die „Kirche“ oder „Gemeinde“ ist ihnen eine Gemeinschaft warhaft Gläubiger, die ihren Hirten selbst wält und zur Predigt des Wortes und Verwaltung der Sakramente bevollmächtigt. Ordination im Sinne der Episkopalkirche wird verworfen, aber feierliche Einfürung in das Amt ist Sitte. Spezielle Vorbereitung für das geistliche Amt ist das Gewönliche, aber nicht notwendig. Die äußeren Angelegenheiten der Gemeinde werden durch von der Gemeinde gewälte Diakonen verwaltet, die auch über die Amtsfürung des Pastors zu wachen haben.

Bei aller Festhaltung der Unabhängigkeit haben doch die einzelnen Gemeinden und Geistlichen schon in früher Zeit das Bedürfnis eines engeren Zusammenschlusses behufs brüderlicher Gemeinschaft und Beratung gemeinsamer Angelegenheiten gefült. Es hat sich so schon 1727 ein Verein, der in und um London wonenden Prediger gebildet (zu welchem 1877 239 aus 376 der Gesamtzal der Londoner Geistlichen gehörten), ebenso Associationen in den einzelnen Grafschaften zum teil schon am Ende des letzten Jarhunderts, wobei außer den Geistlichen auch Gemeindeglieder vertreten sind. Der wichtigste und umfassendste Verein ist aber die Congregational Union of England and Wales, gestiftet 1831, neu regulirt 1871. Die Union besteht aus Abgeordneten aller zu einer Association gehörenden und järlich wenigstens 10 Schillinge kontribuirenden Gemeinden, sodass auf 50 Mitglieder je ein Abgeordneter kommt, jedoch nie mehr als 4 für eine Gemeinde; ferner aus Abgeordneten von Erziehungsanstalten und Gesellschaften. Die Pastoren, auch die emeritirten, sind ex officio Mitglieder. Diese alle haben Sitz und Stimme bei den Generalversammlungen, die järlich im Mai in London, im Herbst in einer Provinzialstadt gehalten werden, außerdem bei den geschäftlichen Versammlungen zur Wal des Ausschusses, des Schatzmeisters, Sekretärs u. s. w., Rechnungsabhör u. a. Der Ausschuss besteht aus 72 Mitgliedern, zu gleichen Teilen aus Geistlichen und Laien, und zwar so, dass die Londoner Abgeordneten die Hälfte ausmachen. Außerordentliche Mitglieder der Union mit Stimmrecht in den Generalversammlungen sind Gemeindeglieder, die järlich 5 Schilling zur Unionskasse beitragen, und beurlaubte Missionare und Kolonialgeistliche. Der Ausschuss selbst kann stehende Subkomités einsetzen zur Besorgung finanzieller und anderer Angelegenheiten.

Der Zweck der Union ist, unter Warung völliger Selbständigkeit der Gemeinden die evang. Religion aufrechtzuhalten und auszubreiten, schriftmäßiges Leben und brüderlichen Verkehr unter den Gemeinden zu fördern, mit allen kongregationalistischen Gemeinden in der Welt zu korrespondiren und statistische Notizen zu sammeln, vollkommene religiöse Gleichheit aller britischen Untertanen und Förderung ihrer sittlichen und socialen Stellung anzubanen.

Änliche „Unionen“ und Associationen finden sich auch in Schottland und Irland.

Statistisches. Im Jare 1812 gab es in England und Wales etwa 1024 Kirchen und Kapellen, im J. 1838 1840; im Censusjare 1851: 3244 mit 1,076,760 Kirchensitzen und etwa 800,000 Kirchenbesuchern. Die neuesten Angaben für England

allein zeigen für's Jar 1877 2012 Kirchen oder Gemeinden, 271 Zweigkirchen, 802 Predigtstationen, 192 Evangelistenstationen, 41 Kirchen * mit Laienpastoren, 210 durch nicht-ansäßige Prediger versehene Kapellen* 189 nicht besetzte Kirchen. In Wales waren es 743 welsche und 111 englische Gemeinden, 98 Predigtstationen und 115 unbesetzte Kirchen. — Die folgende Zusammenstellung zeigt die Verbreitung des Kongregationalismus nebst der Zal der Geistlichen und Seminarien.

	Kirchen	Pred.-Stat.	Nicht besetzte Kirchen	Geistliche		Zus.	Seminarien			Associat.
				im Amt	one Amt		Zal	Studenten	Prof.	
England	2283	994	189				10	316	33	41
" "	251*									
Wales	854	98	115				3	122	8	17
	3388	1092	304	1953	558	2511	13	438	41	58
Schottland	107		14	89	33	122	1	13	3	8
Irland	28		3	23	2	25				1
Kanalinseln	17			8		8				
Kolonieen	244	103	24	255	56	311	4	46	13	10
	3784	1195	345	2328	649	2977	18	497	57	77

Zu den kongregationalistischen Geistlichen können auch die Missionare der Londoner Missionsgesellschaft, 145 an der Zal, gerechnet werden, da diese Mission hauptsächlich von Intependenten unterstützt wird.

Sichere Angaben über die Zal der Gemeindeglieder fehlen ganz. Man schätzt die Gesamtzal im ganzen britischen Reich auf etwa 360,000 und die, welche sich irgendwie independentischen Gemeinden anschließen dazu gerechnet, alles in allem 1,200,000.

Die wichtigsten kongregationalistischen Gesellschaften und Stiftungen sind: a) die heimische Mission s. 1819 (Home Missionary Society) mit etwa 200 Stationen und zur größeren Hälfte geistlichen Missionaren und vielen freiwilligen Laienpredigern, 268 Sonntagsschulen und 19,000 Schülern, 481 Kirchen und Kapellen, 6800 Kommunikanten: Einkommen über *L* 4,000; b) die irische ev. Mission (1819); 18 Agenten, 23 Stationen, Einkommen *L* 2,800; c) die Kolonial-Mission (1836) zur Gründung oder Unterstützung kongreg. Kirchen unter europäischen Ansiedlern in den Kolonieen, Einkommen *L* 2,500. — Ferner die obengenannten theologischen Seminarien (namentlich New College in London, Lancashire Coll., Bala Coll., Brecon Coll.), das Schullehrerseminar in Homerton-London (das neuerdings vom Stat unterstützt wird), eine Volksschule für die fast freie Erziehung der Söne der Geistlichen (s. 1811), eine andere für Erziehung der Töchter derselben; sodann verschiedene Kirchenbaufonds, Pensions- und Witwenfonds. Für diese und änliche Zwecke wurden 1877 verausgabt über *L* 50,000, für die Londoner Missionsges. *L* 117,000.

IV. Die Baptisten. Wärend widertäuferische Grundsätze gleich zu Anfang der Reformation auftraten, so wurde doch erst 1608 die erste Baptistengemeinde in London gegründet. Die Baptisten teilten die Verfolgungen, nachherige Duldung und endlich die volle Freiheit mit den Independenten. In der Verfassung und Lehre stimmen die meisten mit jenen völlig überein, mit Ausnahme der Taufe, die sie nur an „Widergeborenen“ und mit völligem Untertauchen vollziehen. Beide Gemeinschaften treten auch nicht selten in engste Verbindung und bilden unirte Kirchen (Union Chapels). Schon frühe traten Spaltungen ein, vgl. d. Art. Baptisten Bd. 2, 89). Die schottischen Baptisten (s. 1765), die



nur wenige Kapellen in England haben, unterscheiden sich von der Hauptgemeinschaft nur durch Festhalten an apostolischen Gebräuchen, wie Liebesmale, Fußwaschung. Wie die Independenten sind die Baptisten in Associationen gruppirt und gehören meist der Baptisten-Union (geg. 1832) an, die 1873 neu konstituirt, im Unterschied von den Independenten ein Schiedsgericht hat. Außerdem hat sie Ausschüsse für Finanzsachen, Statistik, Pensionen u. s. w.

Auch die Baptisten haben seit 1723 einen Verein für die in und um London wonenden Prediger (Baptist Ministers Board), zu dem die meisten Geistlichen gehören. Von den 7 theologischen Seminarien sind besonders Spurgeon's Pastors College und Regents Park College zu nennen. — Die Baptisten haben eine eigene Bibelgesellschaft und Traktatgesellschaft, heimische und auswärtige Missionen.

Statistisches. 1801 gab es 652 Kirchen im ganzen, 1839 in England und Wales 1520 calvinistische und 280 andere. Im J. 1851 war die Zal auf je 1574 und 373 gestiegen. Die neuesten Angaben (1877) sind:

	Kirchen (Gemeinden)	Kapellen	Kirchensitze	Mitglieder	Geistliche	Evangelisten	Sonntagsschüler
England	1,954	2,663	734,303	195,199	1,385	3,070	301,119
Wales	547	615	179,482	64,183	344	232	61,263
Zus.	2,501	3,278	913,785	259,382	1,729	3,302	362,382
Schottland	90	91	22,402	9,096	75	52	6,527
Irland	29	39	7,228	1,358	21	27	1,411
	2,620	3,408	943,415	269,836	1,825	3,381	370,320

Man kann etwa eine Million als zu den Baptisten gehörig ansehen.

Die Baptistenmissionsgesellschaft hatte 1877 ein Einkommen von fast *L* 40,000; 86 Missionare auf 430 Stationen, 29,496 Mitglieder, 15,000 Schüler. Die Baptisten-Union in Deutschland, Schweden u. s. w. zälte etwa 34,000 Mitglieder, wovon auf Deutschland fast 15,000, auf Schweden über 11,000 kommen. — Im ganzen wurde für Mission und die verschiedenen Zwecke etwa *L* 140,000 gesammelt.

Die Generalbaptisten haben 174 Kapellen und etwa 40,000 Mitglieder. Ihre Mission ist klein — 6 Missionare und fast 900 Heidenchristen.

Noch ist zu erwänen der 1732 für Baptisten, Independenten und Presbyterianer gestiftete Verein der „Dissentirenden Abgeordneten“ zum Schutz ihrer bürgerlichen Rechte. Auch ist zu erinnern, dass die bisher genannten Kirchengemeinschaften bei Gesellschaften wie der brit. Bibelges., Traktatges., Stadtmission u. s. w. sich beteiligen.

Von den kleineren Kirchengemeinschaften ist vor allem die „Presbyterianische Kirche in England“ zu nennen, mit der sich die „Vereinigte Presbyterianische Kirche“ neuerdings vereinigt hat. Sie hat 10 Presbyterien mit 267 Gemeinden und 49,000 Mitgliedern, und 15 Missionaren im Auslande. Sie besitzt ein tüchtiges theologisches Seminar in London. 1851 waren es nur 142 Gemeinden mit etwas über 70,000 Kirchenbesuchern.

Um beiläufig ein Wort über die presbyterianischen Kirchen in Schottland und Irland zu sagen, so hatte (1877) die schottische Statskirche 16 Synoden, 84 Presbyterien, 1390 Kirchen oder mit Hinzunahme der Predigt- und Missionsstationen 1493 (253 mehr als zur Zeit der Secession 1843) und 1587 Geistliche. Für heimische und Heidenmission wurden 1876—77 *L* 384,768 beigetragen. Etwa die Hälfte der Bevölkerung Schottlands (die 1877 3,560,715 Seelen betrug) gehört zu ihr. Die Freikirche hatte 16 Synoden mit 73 Presbyterien, 991 Gemeinden und etwa 30 Predigtstationen und 1026 Geistliche. Für die verschiedenen

kirchlichen Zwecke wurden *L* 565,195 aufgebracht. Die vereinigte presbyt. Kirche zälte 27 Presbyterien, 526 Kirchen, 564 Geistliche, etwa 172,170 Mitglieder in Schottland, England und Irland, die *L* 400,000 für ihre Zwecke beisteuerten. Sie hat viele Missionare in West- und Ost-Indien und Afrika. Die presbyterianische Kirche in Irland hatte 1871 37 Presbyterien mit 558 Gemeinden, 636 Geistlichen, etwa 110,000 Kommunikanten (die Missionen eingerechnet) ein theologisches Seminar in Belfast. Im ganzen gab es etwa 500,000 Presbyterianer (meist im Nordosten).

Die Unitarier hatten 1877 352 Kapellen (1851: 229), 80 Missionsstationen, 355 Prediger. Die kathol.-apost. Kirche (Irvingianer) 19 Kirchen (1851: 23); die Mährischen Brüder 40 Kirchen und Stationen mit 5673 Mitgliedern; die Swedenborger 64 Gesellschaften mit 4675 Gliedern (1851: 50 u. 7000 Kirchgänger). Die Gesellschaft der Freunde (Quäker) 327 Versammlungsorte und etwa 14,500 Mitglieder (weniger als früher).

Außerdem gibt es noch etwa 100 Sekten, die sich teils von den größeren Kirchengemeinschaften losgerissen, teils frei gebildet haben und alle nur erdenkbare und undenkbare Richtungen vertreten, wie die Free Episcopal church (one Bischöfe), Spiritualists, Glory Band, Peculiar People, The Advents, Recreative Religionists u. s. w. Die Mormonen haben noch etwa 80 Kirchen (1851: 222).

Die römisch-katholische Kirche. Seit der Katholiken-Emancipationsakte von 1829 hat sich diese Kirche rasch über England ausgebreitet. 1850 wurde die römische Hierarchie eingefürt und England und Wales in 13 Diözesen unter einem Erzbischof von Westminster eingeteilt (Westminster, Beverley, Birmingham, Clifton, Hexham-Newcastle, Liverpool, Newport-Menevia, Northampton, Nottingham, Plymouth, Salford, Shrewsbury, Southwark). Es gab 1877 1095 Kirchen und Kapellen mit 1892 Priestern (wovon fast ein Drittel Ordensbrüder). Änlich ist Schottland in neuester Zeit in Bistümer eingeteilt worden. Es gibt etwa 100 Klöster, meist Frauenklöster, die großenteils mit Erziehung und verschiedenen Werken der Barmherzigkeit beschäftigt sind. Außer der katholischen Universität in Kensington (eröffnet 1875) bestehen in England 22 höhere Anstalten und 28 mittlere für Knaben, und etwa 80 Klosterschulen verschiedener Art für Mädchen. (Auch in Schottland sind einige wenige). Die Zal der Katholiken mag in England über $1^1/_2$ Millionen, in Schottland c. 230,000 betragen, in Irland etwas über 4 Millionen — im ganzen etwa 6 Millionen.

In den britischen Kolonien sind 7 Erzbischöfe, 35 Bischöfe, 33 apostol. Vikare und 7 apost. Präfekten.

Die Zal der Juden beträgt 40—50,000.

Die ausländischen Kirchen (s. o.) haben sich um einige vermehrt. So ist die alte dänische Kirche wider hergestellt worden und eine norwegisch-schwedische Matrosenkirche ins Leben getreten. Deutsche evangel. Kirchen gibt es jetzt in und um London 8 (außerdem 6 in anderen Städten), ferner einige methodistische, unter der wesley. Konferenz; katholische 2.

Was schließlich einige der größeren kirchl. und relig. Gesellschaften im J. 1877 betrifft, so hat die London City Mission 450 Missionare; das Einkommen war 1877 *L* 45,000. Die kirchl. Missionsgesellschaft (Church missionary Society) hatte 1877 171 europäische Missionare und zälte 113,500 Christen in den Heidenländern. Sie hatte ein Einkommen von *L* 195,000, wärend das der Propagation Society (die 536 Geistliche und 800 Laienhelfer in den Kolonien und unter den Heiden hat, sich auf *L* 137,000 belief. Die brit. ausländ. Bibelgesellschaft nahm *L* 206,978 (einschließlich des Verkauferlöses), die Traktatgesellschaft *L* 38,000 ein. Eine genaue Zusammenstellung der Beiträge für die englischen Missionen im Ausland für das Jar 1875 ergibt folgendes: Gesellschaften der Statskirche *L* 413,183, aller Nonkonformisten *L* 322,214, der schottischen Gesellschaften *L* 131,932, der irischen Presbyterianer *L* 11,529, zusammen *L* 878,858, wobei die beträchtlichen Beihilfen der Bibel- und Traktatgesellschaften nicht gerechnet sind.

C. Schoell.

Englische Bibelübersetzung. Die angelsächsische Litteratur ist ziemlich reich an Paraphrasen und Übersetzungen einzelner Teile der Bibel. Den ersten Versuch letzterer Art machte Beda, der nach dem Bericht seines Schülers Cuthberht die Übersetzung des Evangeliums Johannis auf dem Totenbette vollendete, welche aber verloren ist. Ihr folgten mehrere Interlinearglossen, eine zum Psalter aus dem 8. Jarhundert (ed. Thorpe), eine zu den 4 Evangelien in dem mit schöner scotischer Schrift geschriebenen „Durhambook“ (nur Mſ. Brit. Mus. Nro. D. IV), eine andere Evangelienglosse („Rushworthglosse“ Bodl. Libr. D. 24, N. 3964), beide aus dem 9. Jarhundert und gleich der ersten im northumbrischen Dialekt geschrieben. Auch König Älfred soll eine Übersetzung der Psalmen angefangen haben. Den Heptateuch nebst Stücken aus anderen historischen Büchern und Hiob übersetzte der gelehrte Mönch Älfric im 10. Jarhundert, Vieles jedoch gab er nur dem Hauptinhalt nach. Interglossirt ist ferner der Evangeliencodex Nr. 140, Corp. Chr. Camb. aus dem 11. Jarh., der öfter von der Vulgata abweicht und vielleicht die Abschrift eines älteren ist, endlich die Evangelien Jun. I, Bodl. Libr.

Aus der Zeit des Überganges der sächsischen Sprache in die spätere englische sind wider mehrere Paraphrasen, wie das Ormulum und metrische Psalmen vorhanden, aber nur wenig Prosaisches, eine Übersetzung der Psalmen von Richard Rolle, Mönch in Hampole († 1349), der Evangelien Marci und Lucä und der paulinischen Briefe Nr. 32, Corp. Chr. Camb.) und der evangelischen Perikopen (Mſ. Harl. 5085).

John Wiclif (geb. 1324, † 1384) ist der erste gewesen, der den unendlichen Wert der heil. Schrift nicht bloß als alleiniger Glaubensquelle, sondern auch in ihrer Bedeutung für das Volk erkannte. Er übersetzte mit Benützung der damals vorhandenen Hilfsmittel aus der Vulgata möglichst wörtlich, daher der Sinn oft dunkel, das Sprachidiom hie und da verletzt ist. Dabei aber beflifs er sich doch in der Sprache des Volkes zu reden. Dafs ihm dies nicht in geringem Maße gelungen, zeigt die schnelle Verbreitung seiner Bibel. Das Neue Testament ist 1731 und 1810 herausgegeben worden.

Die Reformation rief eine neue Übersetzung hervor. Wärend aber eine solche in Deutschland das Werk eines Mannes und weniger Jare war, bedurfte es in England der Arbeit vieler und eines Zeitraumes von fast 90 Jaren, bis eine Übersetzung zu Stande kam, die allgemeine Anerkennung fand.

William Tyndal hat das Verdienst, mit der Übersetzung der Bibel aus dem Grundtexte den Anfang gemacht zu haben. Er war warscheinlich 1477 in Gloucestershire geboren, studirte in Oxford, wo eben das griechische Testament des Erasmus herausgegeben worden war, das er hier und später in Cambridge mit Bilney und Frith eifrig las. Nachher in dem Hause des Sir John Walsh in Gloucestershire als Kaplan und Lehrer angestellt, begann er die Übersetzung des Neuen Testaments. Hier jedoch nicht mehr sicher, begab er sich nach London, wo er bei Alderman Monmouth gastliche Aufnahme fand, von da nach Hamburg und Köln. Doch erst in Wittenberg war er sicher und gab hier 1526 sein Neues Testament heraus. Trotzdem, dafs es in England verboten, von Sir Thomas More heftig angegriffen und öffentlich verbrannt wurde, fand es weite Verbreitung. In vier Jaren waren schon fünf Auflagen vergriffen. Tyndal, nach Hamburg zurückgekehrt, übersetzte mit Coverdale den Pentateuch. Derselbe, geb. 1488, wurde in Cambridge mit Erasmus Testament bekannt und durch Bilney für die reformatorischen Grundsätze gewonnen und verließ deshalb seine Heimat. Tyndal vertauschte bald Hamburg mit Antwerpen, wo er mit Hilfe seines Freundes Frith sein Werk in der Verborgenheit eifrig fortsetzte. Doch hier endlich gelang es seinen Feinden, ihn auszufinden. Er wurde in Vilvoord bei Brüssel in's Gefängnis geworfen und starb nach zwei Jaren den Märtyrertod am 6. Okt. 1536. Tyndals Übersetzung zeichnet sich durch Treue und Klarheit aus. Sie ist die Grundlage aller künftigen geworden, die eigentlich nur Revisionen derselben sind.

Coverdale vollendete 1535 die Übersetzung des Alten Testamentes, wobei er fünf Übersetzungen (namentlich die deutschen) neben der Vulgata (auch den Ur-

text?) gebrauchte. Diese Bibel wurde in England zugelassen. Bald (1537) erschien ebenfalls mit königlicher Erlaubnis „Matthews Bibel", warscheinlich von Rogers, Tyndals Freund, mit Vorrede und Noten herausgegeben. Sie enthält mit geringen Änderungen Tyndals Übersetzung und das Fehlende aus Coverdales. Dieser gab 1538 eine verbesserte Übersetzung des Neuen Testamentes mit beigedruckter Vulgata heraus, an die sich jene nur zu sehr anschließt, ebenso Paraphrasen einiger Psalmen mit Melodieen, was der erste Versuch dieser Art war. Matthews Bibel fand viel Anklang beim Volke, wurde aber wegen ihrer Vorreden und Noten von der Geistlichkeit verdächtigt, welche eine neue Übersetzung verlangte. Auf Cromwels Anregung veranstaltete Coverdale eine revidirte Ausgabe one Noten zu Paris und vollendete sie in London 1539. Sie wurde die „Große Bibel", auch Cranmers Bibel genannt, weil dieser der zweiten verbesserten Ausgabe derselben 1540 eine Vorrede beigab. Die Papistischgesinnten waren aber nicht zufrieden. Sie wollten eine sich eng an die Vulgata anschließende Bibel. Die Konvokation faßte 1542 einen dahin zielenden Beschluſs, der aber nicht zur Ausfürung kam, da überdies die Erlaubnis, die Bibel zu lesen, bedeutend eingeschränkt wurde.

Unter Edward VI. galt die „Große Bibel" als autorisirte Übersetzung, doch wurden auch andere neben ihr gebraucht. Marias Thronbesteigung trieb die Reformirten nach dem Kontinent. In Genf erschien 1557 eine Übersetzung des Neuen Testamentes (vielleicht von der Hand des englischen Predigers Wittingham), in welcher zuerst die nicht im Text befindlichen Wörter mit Sperrschrift gedruckt und die Verseinteilung Stephens griechischem Testament entlehnt wurden. Die Übersetzung, die sich hauptsächlich an Cranmers Bibel anschließt, ist vielfach ganz neu und mit praktischen Anmerkungen im calvinistischen Geiste begleitet. Die „Genfer Bibel", in welche das eben genannte Testament revidirt aufgenommen wurde, gaben Coverdale, Wittingham, Gilby und andere 1560 ebendaselbst heraus. Auch die Übersetzung des Alten Testamentes hat mehr Anspruch auf Ursprünglichkeit, als alle seit Coverdales Bibel und ist ebenfalls mit Noten versehen. Diese Bibel wurde bei dem Volke sehr beliebt und erwarb sich selbst Parkers Anerkennung, obgleich er wegen ihres calvinistischen Ursprunges ihr nicht günstig sein konnte. Er veranstaltete eine neue Revision der „Großen Bibel", die er in etwa 14 Stücke geteilt gelehrten Theologen, meist Bischöfen, zur Durchsicht schickte, die ihre Initialen den von ihnen bearbeiteten Teilen beisetzten. Die Redaktion übernahm Parker selbst und gab das Werk, Bischofsbibel genannt, 1568 mit Vorreden und Noten heraus. Sie schließt sich genau an die Große Bibel an, doch wird hie und da die Genfer benützt und die Zusätze aus der Vulgata weggelassen. Die Bearbeiter waren Davies, Bischof von St. Davids, Sandys, nachher Erzbischof von York, Horne, Bischof von Winchester, Bentham, Bischof von Coventry, Grindal, später Erzbischof von Canterbury, Parkhurst, Bischof von Norwich, Cox, Bischof von Ely und einige andere Theologen. Die Bibel wurde in den Kirchen gelesen, fand aber nie Eingang beim Volk. Es hatte sich bis dahin der Kampf der katholisirenden und der strengreformirten Partei auch auf die Bibelübersetzung erstreckt. Eine Vereinigung kam erst durch die letzte Revision zu Stande. Ehe diese unternommen wurde, übersetzten die papistischen Flüchtlinge William Allen, nachher Erzbischof von Mecheln u. a., zu Rheims 1578 das Neue Testament. Die ganze Bibel auf Grund der 1592 revidirten Vulgata erschien zu Douay 1610.

Den Anstoß zu einer neuen Revision der protestantischen Bibel gab Dr. Reynolds, Vorstand des Corpus Christi Colleg. in Oxford, und Fürer der puritanischen Partei, auf der Konferenz zu Hamptoncourt 1604. Der König ernannte dazu eine Kommission von 54, die in sechs Gruppen geteilt, je einen Teil der Schrift zu revidiren hatte, und zwar so, daſs jedes Mitglied einer Gruppe für sich die Arbeit vornahm, worauf die ganze Gruppe beriet und das Resultat den anderen mitteilte, schwierige Punkte aber, sowie die letzte Revision der Generalkonferenz, aus den Präsidenten der Gruppen und 3—4 Professoren der Theologie unter dem Vorsitz des Vizekanzlers bestehend, zur letzten Entscheidung zu-

stellte. Das Verzeichnis der Revisoren, deren es übrigens nicht 54, sondern 47 waren, ist aufbewart, sowie dasjenige der von ihnen bearbeiteten Stücke.

Die 1. Gruppe mit 10 Mitgliedern tagte in Westminster. Ihr waren zugewiesen Genesis — 2 Könige. Präsident derselben war Dr. Launcelot Andrews, Dechant von Westminster, ein bedeutender Linguist, Mitarbeiter der gelehrte Spanier Dr. de Savaria, früher Professor in Leyden, Bedwell, Lehrer des berühmten Orientalisten Pocock u. a.

Die 2. Gruppe, 8 Mitglieder, in Cambridge, Chronik — Hohelied. Präsident Professor Lively, dazu gehörte der in rabbinischer Litteratur bewanderte Dr. Chaderton.

Die 3. Gruppe, 7 Mitglieder, in Oxford. — Propheten. Präsident war der Professor des Hebräischen Dr. Harding, Mitglieder Dr. Reynolds, Dr. Smith, der nachher die Vorrede schrieb u. a.

Die 4. Gruppe, 8 Mitglieder, in Oxford — Evangelien und Apostelgeschichte. Präsident Prof. Revel, andere Mitglieder Abbot, später Erzbischof, Saville u. s. w.

Die 5. Gruppe, 7 Mitglieder, in Westminster — Römerbrief — Offenbarung Joh.; Barlowe u. s. w.

Die 6. Gruppe, 7 Mitglieder, in Cambridge. — Apokryphen; Dr. Duport, J. Bois, Downes u. s. w.

Der König gab genaue Instruktionen für die Revision. Die Bischofsbibel sollte zu Grund gelegt und nur wo der Grundtext es verlange, geändert, die biblischen Namen und kirchliche Terminologie, mehrdeutige Wörter in der gewönlichen, bei den Kirchenvätern gebrauchten Bedeutung, endlich die bisherige Kapiteleinteilung möglichst beibehalten, Randglossen nur zur Erklärung der unvermeidlichen hebräischen und griechischen Wörter zugelassen, übrigens Parallelen am Rande beigegeben werden. Die Arbeit wurde warscheinlich 1604—1607 vollendet, die Bibel aber nebst Zueignung an König Jakob und Vorrede erst 1611 herausgegeben und autorisirt. Sie fand im allgemeinen recht gute Aufnahme, doch wurden die anderen Übersetzungen nur allmählich verdrängt und im allgemeinen Gebetbuch blieben die Episteln und Evangelien aus der Bischofsbibel bis 1661, die Psalmen aus Cranmers Bibel bis heute stehen. Eine genaue Revision dieser Bibel, in welcher mehrere sehr zweckmäßige Verbesserungen in Übersetzung, Summarien und Parallelen gemacht wurden, nahm Dr. Blayney 1769 vor. Über den Wert dieser Übersetzung ist fast nur eine Stimme. Allerdings fehlt es nicht an Stellen, die dunkel oder unrichtig übersetzt sind, das Ganze aber zeichnet sich durch treues Widergeben des Grundtextes, durch Klarheit, Schönheit und Würde der Sprache aus.

Eine neue Revision wurde im Mai 1870 von der Konvokation von Canterbury fast einstimmig beschlossen und ein Ausschuss aus Mitgliedern des Ober- und Unterhauses derselben gewält und zwar in zwei Abteilungen („companies“) je für die Revision des Alten und des Neuen Testamentes: für das A. T. die Bischöfe von St. Davids (Thirwall, † 1875), Llandaff (Ollivant), Ely (Browne, jetzt Bischof von Winchester), Lincoln (Wordsworth, der ablehnte), Bath (Lord Hervey) und vom Unterhaus: Archidiakonus Rose, Selwyn, Kay und Jebb (abgelehnt); für das N. T. die Bischöfe von Winchester (Wilberforce, † 1873), Glocester (Ellicott), Salisbury (Moberly), die Dekane Alford († 1871) und Stanley und Kan. Blakesley. — Bei der Wal der Mitarbeiter sollte die vollkommenste Unparteilichkeit herrschen. So wurden denn als solche die tüchtigsten Theologen aus der Statskirche und allen Denominationen gewält, für das A. T.: Chenery, Prof. arab. Oxford, Pusey (lehnte ab), Payne-Smith, Kanonikus v. Christ. Ch. Oxf.; Gotch, Prof. Dublin; Kanonikus Cook; Wright u. Perowne, Proff. in Cambridge; Plumtre, Prof. Kings College London; Davies, Prof. Bapt. Coll. Lond.; Davidson, Prof. Free Church Hall. Edinb.; Alexander, Past. Congreg. Ch. Edinb.; Dr. Wright, Brit. Mus. u. a. Für das N. T. wurden gewält: Trench, Erzbischof von Dublin; Vaughan, Master of the Temple; Kennedy, Lightfoot, Westcott, Proff. Cambr.; Scott, Prof. Oxf. (†), Eadie, Prof. United Presbyt. Coll. Glas-

gow (†), Vance Smith, Prof. Engl. Presb. Coll. York; Maulton, Prof. Wesleyan Coll. Richmond, auch Dr. Newman (lehnte ab) u. a.; später traten (A. T.) Birrell, Prof. Orient. St. Andrews, (N. T.) Wordsworth, Bisch. St. Andrews; Brown, Prof. Aberdeen; Palmer, Prof. Oxf. u. a. hinzu. Der Vorsitzende der A. T.'s Kompany ist Bischof Browne, der N. T.'s Kompany Bischof Ellicott. Die Verhandlungen dieser Revisionsgesellschaft sind nicht öffentlich, auch die bisherigen Resultate nicht bekannt gemacht. Die Arbeit geht mit größter Sorgfalt und langsam voran. Um der neuen Revision auch in Amerika und bei allen Englischredenden Eingang zu verschaffen, ist in Amerika, hauptsächlich durch Vermittlung des Prof. Schaff in New-York eine Revisionsgesellschaft ins Leben getreten, die sich mit der englischen in Verbindung setzt. Wärend es noch viele Jare anstehen wird, bis dieses große Werk vollendet ist, hat inzwischen die Londoner Traktatgesellschaft eine revidirte Bibel publizirt (1877), welche die wichtigsten Änderungen in Klammern dem bisherigen Text beifügt und beim N. T. auch die neuesten Rezensionen des Grundtextes berücksichtigt hat. Unter Beibehaltung der alten Kapitel- und Verseinteilung ist der Text nach zusammengehörigen Abschnitten, die poetischen Bücher nach Strophen eingeteilt. Das A. T. hatte Prof. Gotch von Dublin (Mitglied der großen Revisionsgesellschaft), das N. T. Dr. Jakob, früher Rektor der Christs Hospitalschule in Hand. (S. Bagsters Hexapla; Lewis History of Translations.) **C. Schoell.**

Enkratiten, s. Gnosis.

Ennodius, Magnus Felix, Bischof von Ticinum (Pavia), geboren 473 zu Arles oder zu Mailand, im Schoße einer armen aber vornehmen gallischen Familie, fand nach dem frühzeitigen Tode seiner beiden Eltern Aufnahme bei seiner Tante in Mailand und durch sie Gelegenheit zum ersten Unterrichte. Als seine Woltäterin 489 gestorben, nahm sich eine reiche Familie seiner an und verschaffte ihm eine reiche Heirat. Berauscht von seinem weltlichen Glücke, wurde er von einer Krankheit befallen, die ihn auf andere Gesinnungen brachte. Von den Ärzten aufgegeben, flehte er den heil. Viktor um seine Fürbitte an und gelobte im Falle der Genesung ein gottseliges Leben zu füren. Nach seiner Genesung trat er in den geistlichen Stand, seine Gattin wurde Nonne. Er begleitete als Diakon den Bischof Epiphanius von Pavia auf seiner burgundischen Mission 494, verteidigte in einer eigenen Schrift 502 den rechtmäßigen Papst Symmachus gegen seinen Gegenpapst Laurentius. Er war der erste, der den Bischof von Rom (in seinen Briefen an ihn) als papa anredete; er war überhaupt sehr bemüht, die päpstliche Suprematie zur Anerkennung zu bringen. Nachdem er 510 oder 511 an der Stelle des verstorbenen Maximus zum Bischof von Pavia gewält worden, unternahm er, im Auftrage des Papstes Hormisdas, zwei Missionen nach Konstantinopel an den Kaiser Anastasius (515 und 517) behufs der Vereinigung der sich mehr und mehr trennenden Kirchen; beide waren one allen Erfolg; das zweite Mal wurde er sogar nebst seinem Begleiter, Bischof Peregrinus, auf einem schwachen Farzeuge, von Soldaten begleitet, aus dem Lande geschafft. Er starb 521. Von ihm sind folgende schriftstellerischen Erzeugnisse aufbehalten worden: 1) mehrere Poesieen aus der Zeit seines gottentfremdeten Lebens, ein epithalamium Maximi und einige Epigramme; 2) eine Lobrede auf König Theodorich, ihm selbst gegenwärtig 507 oder 508 in Mailand oder Ravenna vorgetragen, im schwülstigen, die meisten Panegyriken noch überbietenden Stile geschrieben; 3) Briefe, in 9 Bücher abgeteilt, meistens Privatangelegenheiten gewidmet, höchst selten Dingen von warhaft historischem Interesse gewidmet. Aus diesen Briefen (L. II, ep. 19) lernen wir ihn als Semipelagianer kennen, denn mit großer Entschiedenheit verwirft er die von Augustin oft vorgetragene Ansicht, dass der Mensch seit dem Falle nur zum Bösen Freiheit habe; in demselben Zusammenhange bezieht er die Worte des Apostels: wollen habe ich wol, aber vollbringen kann ich nicht, ebenfalls von Augustin abweichend, nicht auf die Widergebornen. Wenn er überdies lehrt, dass es auf unsere Wal ankomme, die uns angebotene göttliche Gnade anzunehmen, so setzt dies seine semipelagianische Richtung außer Zweifel, wie dies auch Dupin, Schröckh, Wiggers erkannt haben,

Sirmond ist dagegen; 4) libellus adv. eos, qui contra Symmachum scribere praesumserunt, oft kurzweg libellus apolog. pro Synode IV Romana, von Joh. v. Trittenheim de fide catholica ad Symm. papam genannt; eine Abhandlung, auf der fünften römischen Synode 503 vorgelesen und gebilligt, bestimmt den Papst Symm. zu rechtfertigen gegen die Angriffe der Schismatiker; 5) Lebensbeschreibungen des Epiphanius, Bischof von Pavia, des lirinensischen Mönches Antonius, in schwülstigem Stil und legendenartig; 6) Eucharisticon de vita, wichtig für die Kenntnis des Lebens des Ennodius bis zu seiner Bekehrung, der Titel ist von Sirmond vorgesetzt; — außerdem 7) Paraenesis didascalica, zur Belehrung in der Tugend an zwei junge Leute gerichtet; 8) praeceptum, Ermanung an die Diözesangeistlichkeit; 9) petitorium, betreffend die Freilassung eines Sklaven; 10) dictiones, XXVIII Deklamationen über allerlei Gegenstände, welchen M. u. Durand Coll. Monum. V. f. 61 einiges beigefügt. Die erste Ausgabe der Schriften des Ennodius erschien Basel 1569; weit besser ist die von Schott, Tournay 1610, die beste die von Sirmond, Paris 1611, — auch in des letzten gesammelten Werken, Paris 1696, Venedig 1728. Vgl. über Ennodius histoire litteraire de la France III, 9639; Fabricii Bibl. lat. II, p. 100; Dupin, Nouvelle bibliothèque des auteurs eccles. V, p. 12; Schröckh, Kirchengesch. 17, 204; Wiggers, Augustinismus und Pelagianismus II, 356; Bähr, Gesch. d. röm. Lit., Suppl.-Bd., II. Abth., 1837, S. 406; Ebert, Gesch. d. christl. lat. Lit., 1874, S. 413 ff. **Herzog.**

Enthaltsamkeit im weitesten Sinne wäre die Tugend überhaupt von ihrer negativen Seite, also die freie aus dem Glauben und der Liebe zu Gott stammende Verzichtleistung auf alles, was seinem heiligen Willen und dem göttlichen Ebenbilde in uns zuwider ist, 1 Mos. 39, 9; Tob. 4, 6; weshalb der Sündenfall der ersten Menschen gar wol auf den Mangel an Enthaltsamkeit zurückgefürt werden kann. Die Enthaltsamkeit im allgemeinen, die ἐγκράτεια, wird empfohlen Tit. 1, 8; 2 Petr. 1, 6; Gal. 5, 22. Dem Christen wird die Enthaltsamkeit auch als Heiligungsmittel befohlen 1 Kor. 10, 23; 7, 5; 1 Petr. 4, 8. Für gewönlich wird sie auf die gänzliche Verzichtleistung oder Vermeidung des Übermaßes von leiblichen Genüssen, als Enthaltsamkeit im engeren Sinne, bezogen und geht dann auf die drei, dem Menschen mit dem Thiere gemeinsamen Triebe, auf den Narungstrieb, den Geschlechtstrieb und den Hang nach Ruhe. 1 Petr. 2, 11.

Klassisch für die Entwickelung der christlichen Anschauung über die Enthaltsamkeit ist besonders Pauli Wort 1 Kor. 9, 24 fg. geworden. Denn übte einerseits vom Volk des A. T. her dessen Askese, besonders das Nasiräat (s. d. Art.) ihren Einfluss auf sie, so wurde andererseits durch das Bild und den Ausdruck bei Paulus der Einfluss des sogenannten philosophischen Lebens mit seiner Enthaltung von gewissen Arten der Narung, Kleidung rc. auf das christliche Leben begünstigt. — Schon im Hirten des Hermas (III, 9, 11) finden sich dann Spuren von Versuchen zu geschlechtlicher Enthaltung unter den schwierigsten Verhältnissen. Auch in den apostolischen Konstitutionen begegnen wir solchen, welche den allgemeinen christlichen Beruf, sich in Zucht und Übung zu nehmen, in ganz absonderlicher Weise ausüben und deshalb einer höheren kirchlichen Würde teilhaftig sind. Die Enkratiten (s. Gnosis) erscheinen im Gegensatz zu den Psychikern bald unter dieser, bald unter jener Form in der Kirche und traten, wenn die von ihnen geforderte Enthaltung, z. B. selbst des Weines beim Abendmal, von ihr verworfen wurde, oft auch im Gegensatz zu ihr auf. So zieht sich die Abstinenz als die negative Seite der Askese und Bußzucht durch die ganze Kirche des Mittelalters hin und drückt ihr vielfach ihr eigentümliches Gepräge auf.

So wenig nun zu verkennen ist, dass sich darin teilweise die weltverleugnende Kraft des Christentums bewärt, und so richtig es bleibt, dass die Askese der Enthaltung im ganzen weit unverfänglicher ist, als die der sogenannten positiven Selbstentsinnlichung durch Geißeln rc., so verkehrt wird doch auch jene, wenn sie als absonderliches, gutes Werk gelten, sich für einen Gott geleisteten Dienst ausgeben, sich als eine höhere Art von Christentum über das gewönliche erheben will und kleinlich, hochmütig, unduldsam wird oder sich zu jener Scho-

nungslosigkeit gegen den sinnlichen Organismus steigert, welche schon Paulus rügt Kol. 2, 23. Denn je gesunder dieser Organismus, desto leichter wird die möglichst vollständige Pflichterfüllung. Daher muss er wie vor Überreizung so auch vor Abstumpfung bewart werden, die überdies häufig wider in jene umschlägt. Wenn ebendeshalb die Enthaltung im einzelnen Fall zu üben oder aufzugeben ist, je nachdem sie zu solcher Pflichterfüllung geschickt macht oder nicht, so bleibt ihre allgemeine Bedeutung immer die, dass sie die Herrschaft des Fleisches über den Geist verhütet, die da eintritt, wo der Gedanke an einen leiblichen Genuss und das Verlangen nach ihm die Seele erfüllt und unabweislich zur Befriedigung treibt. Will so der Leib zum Tyrannen der Seele werden, oder ist er es geworden, so ist, ganz abgesehen von allem anderen, Enthaltsamkeit zu üben, bis jene Herrschaft gebrochen und die Gefar derselben beseitigt ist. Und so liegen teils in der Individualität, besonders insofern sie durch das Temperament bedingt ist, teils in den Zeitverhältnissen (1 Kor. 7, 26), teils in der besonderen Berufsart (1 Kor. 9, 1 fg.) für den Christen die Aufforderungen, sich für die eine oder die andere Art der Enthaltung von an sich erlaubten sinnlichen Genüssen zu entscheiden; wozu dann noch die rechte Rücksicht auf andere kommt. Denn würde durch das Gegenteil schwachen Gemütern ein Ärgernis gegeben, so verzichtet er um der Liebe willen eher auf einen solchen Genuss, als dass er ihnen zum Anstoß gereicht (Röm. 14), fült sich dann aber freilich auch wol zum Streben nach Berichtigung des Vorurteils veranlasst, 1 Kor. 6, 12; 10, 23.

Sind nun im obigen die Hauptgesichtspunkte zur Beurteilung der Enthaltsamkeits-Theorie und -Praxis in den beiden Hauptzweigen der katholischen Kirche, namentlich ihres Fastens (s. d. Art.) angedeutet, so läst sich nach ihnen auch das würdigen, was die neuere Zeit die Enthaltsamkeitssache κατ᾽ ἐξοχὴν genannt hat: die völlige Enthaltung oder doch die größtmögliche Mäßigung rücksichtlich des Genusses entweder aller sogen. Spirituosen oder doch des Branntweins.

Die Enthaltsamkeits- und Mäßigkeits-Vereine der Neuzeit füren den Kampf gegen den Alkohol, der vor c. 1000 Jaren bei den Arabern aufgekommen, in Europa vor 600 Jaren zuerst als Medizin gebraucht wurde, danach im 30järigen Kriege ein Getränk der Vornehmen war und namentlich seit dem 7järigen Kriege als Genussmittel in den unteren Ständen des Volkes eine immer steigende und geradezu erschreckende Verbreitung gefunden hat. Im deutschen Zollgebiete wurde Branntwein erzeugt im Jare 1872: 3,442,270 Hektoliter, 1873: 3,797,819 Hektoliter, 1874: 4,108,389 Hekt. Die 8886 Branntweinbrennereien Preußens verarbeiten in 4 Jaren eine ganze Kartoffelernte und in 12 Jaren eine ganze Roggenernte des Landes. Sie zalten 1870 dafür über 13 Millionen Taler Branntweinsteuer. (Fliegende Blätter aus dem Rauhen Hause 1876, S. 314.) Dass diese zunehmende Produktion, wenngleich der Alkohol auch zu industriellen Zwecken dient, eine Zunahme der Trunksucht befördert, ja bedingt, ist außer Zweifel. Ebenso zweifellos ist der Zusammenhang zwischen dem Wachsen des Branntweingenusses und der Zunahme der Verbrechen, des Wansinnes und der Selbstmorde. In Berlin sind 1874 allein 19000 Personen, darunter 8231 Frauen wegen Trunksucht, verbunden mit gesetzwidrigen Handlungen, bestraft worden. (Flieg. Bl. a. a. O.) Nach vor einigen Jaren geschehener statistischer Aufnahme in den Gefängnissen Rheinlands und Westfalens war c. $^3/_4$ aller Sträflinge wegen Vergehen verurteilt, die sie im Trunke begangen hatten. Man rechnet, dass in Deutschland järlich etwa 10,000 Menschen am Säuferwansinn sterben. Aus den Berichten der Irrenanstalten ergibt sich ein unverhältnismäßig großes Kontingent von Säufern unter den Wansinnigen. So wurde aus einer Anstalt in Rußland bei 86%, in Nord-Amerika bei 25%, in Paris bei 17—29%, in England bei 20%, in deutschen Anstalten bei 14—28% die Trunksucht als Ursache des Wansinnes angegeben und zwar bei den letzteren noch mit Ausschluss des Delirium potatorum, des eigentlichen Säuferwansinnes. (Vgl. Dr. W. Nasse, „Wie können die deutschen Irrenärzte zur Beseitigung des Schadens, den der Alkohol-Missbrauch in unserem Volke anrichtet, mitwirken?" Vortrag in der

Sitzung des Vereins der deutschen Irrenärzte zu Hamburg 1875. Ausfürlichere vorzüglich ältere Angaben über Branntweingenuss und seine Folgen siehe bei v. Oettingen, Die Moralstatistik, 2. Aufl. 1874, S. 642 fg. Ferner vgl. Stursberg, Die Bekämpfung der Völlerei insbesondere auf dem Wege der Gesetzgebung 1877.)

Dass solchen Erscheinungen gegenüber der Kampf der Enthaltsamkeitsvereine troß ihrer anfangs mit Recht getadelten unevangelischen Kampfesweise (Abforderung von Gelübden) und vorkommenden Einseitigkeiten (Verwerfung alles und jedes Genusses von Spirituosen als Sünde) doch ein berechtigter und hochnötiger ist, wird kein Freund des Volkes leugnen können. Die Reaktion gegen das Branntweintrinken fing zuerst in Nord-Amerika an, wo 1813 zuerst in Boston ein Verein mit dem sog. Mäßigkeitsprinzip gegründet wurde. Im Jare 1826 stellte eine neue Vereinigung in Boston den Grundsatz völliger Enthaltsamkeit auf. Im Jare 1832 verbot der Kriegsminister allen Branntwein beim Militär und 1835 gingen 4000 Brennereien ein und 8000 Krämer und Wirte verzichteten freiwillig auf den Handel mit Branntwein. Die Zal der Vereine wuchs in diesem Jare dort auf 8000. Diese großen Erfolge veranlassten den preußischen König Friedr. Wilhelm III., über die Grundsätze, Mittel und Resultate der amerikanischen Vereine Erkundigung einziehen zu lassen und den von der Bostoner Gesellschaft als Agent herübergesandten Geistlichen Robert Baird im Herbst 1835 in seinen Bestrebungen zu unterstützen. Durch Anregung der Regierung entstanden in Preußen vielfach Vereine seit 1838. Hervorragend war die Wirksamkeit dieser Vereine in Prov. Preußen (Dr. Wald), in Berlin (Dr. Kranichfeld), in Schlesien (P. Vetter), in der Rhein-Provinz (P. Thümmel), in Hannover (P. Böttcher). Vorzüglich in Schlesien nahm die Enthaltsamkeitssache einen ganz besonderen Aufschwung. Im ganzen bestanden im Jare 1845 in Deutschland 872 Vereine mit dem unzweideutigen Grundsatz der Entsagung von Branntwein. Diejenigen Vereine, die sich nur zu dem Grundsatz der Mäßigung bekannten, sind entweder zerfallen, weil das Maß sich schwer bestimmen ließ oder haben mit der Zeit den Grundsatz der Enthaltsamkeit angenommen.

Die Stürme des Jares 1848 haben diese Vereine fast alle verweht. Erst in neuester Zeit macht sich infolge der nach den letzten Kriegen wider sehr überhandnehmenden Trunksucht ein erneuter Aufschwung der Enthaltsamkeitssache bemerkbar. Aus Amerika berichtet man über große Erfolge der dortigen Temperenz-Bewegung, woran sich vorzüglich Frauen beteiligen („Kreuzzug der Frauen wider die Trunksucht"). In Schweden ist infolge des Branntweingesetzes vom 21. Mai 1861 der Branntweinverbrauch nach 2 Jaren um 23% herabgegangen. In Frankreich hat die Nationalversammlung im Jare 1873 ein Gesetz gegen die Völlerei beraten und angenommen, wodurch die Trunksucht für strafbar erklärt wird. Auch in England wie in Amerika unterstützt die Gesetzgebung den Kampf gegen die Trunksucht. In Deutschland wird die Enthaltsamkeitssache neben den spezifischen Enthaltsamkeitsvereinen von den verschiedenen Vereinen der seit 1848 emporgeblühten inneren Mission aufgenommen, die Kenntnis der schrecklichen Folgen der Trunksucht durch die Presse derselben verbreitet und auf Konferenzen und Kongressen die Gründung von Asylen zur Heilung von Trunkenbolden, wie man deren in Nord-Amerika schon c. 10 zält, sowie vorzüglich eine entsprechende Richtung oder Änderung unserer Gesetzgebung befürwortet, um die Konzessionirung von Schänken zu erschweren und die Trunkenheit in Strafsachen nicht mehr als Milderungsgrund gelten zu lassen. Die ganze Bewegung trägt in Deutschland jetzt einen besonnenen und evangelisch-gesunderen Charakter als vor 30 Jaren und es ist ihr zum Heile unseres Volkes allseitige Aufnahme und Beteiligung zu wünschen.

Vgl. 1) Über „Enthaltsamkeit im Allgemeinen": Basilius, Homilien über die Worte πρόσεχε σεαυτῷ κ. τ. λ. Augustinus, De continentia; Schleiermacher, Christl. Sitte 143 f.; Rothe, Ethik III, 128 f.; Vilmar, Theol. Moral II, 231 f.; Wuttke, Christl. Sittenlehre II, 286.

2) Über die „Enthaltsamkeitssache" im engern Sinne außer den oben angefür-

ten Schriften: Zschokke, Die Branntweinpest, Aarau 1837; Wichern, Fliegende Blätter aus dem Rauhen Hause, seit 1844; J. H. Böttcher, Mäßigkeitshandbuch; E. Lehmann, Werke der Liebe, 2. Aufl., Lpz. 1878, 2. Vortrag; H. Thümmel, Enthaltsamkeitsbuch, Barmen 1874; Blätter für das Armenwesen, herausgeg. von der Centralleitung des Woltätigkeitsvereins in Württemberg, seit 1847; Centralblatt für Enthaltsamkeitsvereine, herausgeg. von Sup. Dr. Wald, Königsberg.

(E. Schwarz†) E. Lehmann.

Enthusiasmus = schwärmerische Begeisterung, vom griechischen ἔνθεος, von einem Gotte erfüllt. Nach dieser Wortbedeutung, die das Hingegebensein an einen der vielen Götter des heidnischen Olymp — worunter allerdings zunächst an den Gott der Weissagung und Mantik, Apollon — bezeichnet, ist der Enthusiasmus zu allererst zu unterscheiden von dem, was auf christlichem Boden, im Gebiete der Offenbarungsreligion die Begeisterung genannt wird, das Hingenommensein, das Erfülltsein von dem heiligen, göttlichen Geiste, wie es in der Geschichte des Pfingstfestes ganz besonders prägnant sich darstellt, aber jeder Prophetie als Inspiration (s. d. Art.) zu Grunde liegt, in welchem Sinne es auf das religiöse Gebiet beschränkt und nicht bloß eine bildliche, figürliche Redensart, wie die aus der heidnischen Anschauung herübergenommene Begeisterung, sondern eine wirkliche Einwonung und Einwirkung Gottes ist. Aber auch so gibt es Berürungspunkte in der Bestimmung beider Begriffe und die Begeisterung als solche ist als sittliche Macht anzuerkennen und nicht hoch genug zu stellen. Denn zu ihrem Begriffe gehört 1) die Aufhebung der Schranken der Selbstsucht, die in egoistischem Interesse nur sich und ihrem nächsten, engsten Kreise lebt, an der Scholle ihrer eigenen Welt kleben bleibt, ein Aufgeschlossensein des Herzens, des Gemütes, eine Anregung und Steigerung der höheren Gefülswelt, ein Sichhingeben mit Leib und Seele. Und zwar ist es natürlicherweise 2) ein Sichhingeben an eine höhere Macht, das Sicherheben über das Materielle und Sinnlichhandgreifliche. Begeisterung setzt eine wirksame und treibende Idee voraus, freilich nicht in der abstrakten Form des reinen, philosophischen Gedankens, sondern in einer konkreten Gestaltung, also etwas Ideales, das aber doch irgendwie eine dem allgemein menschlichen Bewusstsein zugängliche Seite und Gestaltung hat, also entweder in einer Person verkörpert, oder in irgend einem Sinnbilde zur Veranschaulichung gebracht ist. Dieses Ideale kann dann sämtlichen Gebieten des geistigen Lebens angehören: es gibt einen Enthusiasmus der Kunst, des Vaterlandes, der Freiheit, des Patriotismus, des Kosmopolitismus, der Sklavenemanzipation, der Mäßigkeits- und Enthaltsamkeitssache, des Kommunismus und Socialismus u. dgl.; aber er wird sich an eine bestimmte, sichtbar herausgetretene Gestaltung knüpfen, besonders an einzelne Personen, wie es Göthe-, Schiller-, Mozart-, Beethoven-, Zukunftsmusik- u. s. w. Enthusiasten gibt, oder sich um eine bestimmte Fane, Losung, Kokarde scharen, wie der weiße Helmbusch Heinrichs IV. begeisternd wirkte, wie in Sebastopol die vom kaiserlichen Hause geschenkten Heiligenbilder den Enthusiasmus des Heeres entzündeten, wie Trikolore und Marseillaise nicht an sich, sondern wegen des darin versinnbildlichten idealen Gedankens als begeisternde Mächte in die Weltgeschichte eingegriffen haben. Denn — und dies ist ein weiterer charakteristischer Punkt — 3) eine solche Idee „zündet“ nicht in einem Kopfe bloß, sondern zugleich in vielen, welche, sei's durch Gemeinsamkeit der Bildungsstufe oder der geistigen Bestrebungen unter sich verwandt sind: die Begeisterung, auf dem Gebiete der Religion nicht bloß, sondern auch auf dem der Kunst und Politik, wirkt von einem gegebenen Punkte aus gemeinschaftbildend; wie die Funken unter der Asche durch den Luftzug gemeinsam belebt werden und dann zu einem Feuer zusammenstreben, so hat jede Begeisterung als solche etwas von den *διαμεριζόμεναι γλῶσσαι, ὡσεὶ πυρὸς* Apostelg. 2, 3; die Geistesfunken werden elektrisch in vielen zugleich geweckt und entzünden ein gemeinsames Feuer der Begeisterung. So ist also die Begeisterung anzuerkennen als eine große, ethische, sittliche Macht, die gerade in wichtigen Epochen der Weltgeschichte, in Krisen des Völkerlebens wunderwirkend eingegriffen hat, wie in der Zeit der Kreuzzüge, beim Mädchen von Orleans, im Refor-

mationszeitalter, in den Befreiungskriegen, im neuesten deutsch-französischen Kriege, wo ein Mund ursprünglich die Idee verkündet, eine Person den Gedanken in sich verkörpert, der als schlummernder Funke in einem Zeitalter, einem Geschlechte gelegen, in dem eben darum alle ihres Herzens Geheimnis erkennen, das sie aus der Ruhe des gewönlichen, alltäglichen Lebens aufstört und zu allen Opfern willig macht. Ein Zeitalter der Begeisterung ist immer eine große Zeit, und wenn Hegel sagt, dass nur das Pathos weltgeschichtlich bedeutende Persönlichkeiten schaffe und in der Weltgeschichte auf Erfolge zu rechnen habe, so ist in diesem griechischen Worte dasselbe verborgen, was wir in anderer Weise, auch aus dem Griechischen borgend, mit Enthusiasmus, oder mit unserer „Begeisterung“ bezeichnen. — Allerdings aber ist, genauer betrachtet, noch ein Unterschied zwischen Begeisterung und Enthusiasmus: denselben haben wir oben mit dem Zusatze „schwärmerisch“ im Auge gehabt und wir können das Schwärmerische ganz nach der Ordnung der bisher angegebenen Momente verfolgen: 1) als Hingegeben — Hingenommensein, als das „Pathos“ der Leidenschaft ist der Enthusiasmus allezeit geneigt, alle Schranken der inneren und äußeren Möglichkeit zu überspringen und für nichts zu achten, sich über alles nur allzu leicht und schnell hinwegzusetzen, was zeitliche und örtliche Bedingungen in den Weg stellen möchten, er will die Geschichte und seine Zeit forciren, was oft auf Zeiten gelingt, aber in der Weltgeschichte keine Gewissheit dauernden Bestandes verbürgt; er zieht den Handstreich der regelmäßigen Belagerung vor und will im Sturm nehmen. Eben darum ist er 2) einseitig: es fehlt an der klaren Überschau wie der zu ergreifenden Mittel, so auch an der Übersicht über den leitenden Gedanken. Der Enthusiasmus lebt in der Welt der Gefüle, und das Gefül, das gerade dich beseelt, soll nicht bloß Gefül, sondern Gesetz in allen sein; so hat der Enthusiasmus seine fanatische Seite. Endlich 3) wie es ihm in seinem Gefülsleben und Gefülsweben an Klarheit der Einsicht in die bewegende Idee und die treibenden Mittel fehlt, so fehlt es an der nachhaltigen Willensstärke: der Enthusiasmus ist flüchtig, er ist „élan“, hat im einzelnen etwas dilettantisches, in einem Zeitalter etwas sprunghaftes. Wo ein Sturm oder ein par Stürme nicht zum Ziele füren, da lässt er die Flügel hängen; er will die Geschichte forciren, aber wo Granitmauern entgegenstehen, begnügt er sich mit unmächtigen Pfeilen. Wie die Idee elektrisch gezündet hat, so geht die Zeit auch vorüber, in welcher ihre Zündkraft von Geltung ist; wie die Menschen sich um die Fane und Kokarde geschart, so steht sie auch wider einsam und verlassen da. Das Gleichnis vom Strohfeuer gilt recht eigentlich vom Enthusiasmus und gerade in diesem Punkte ist die mild erwärmende, klar erleuchtende, stetig nachhaltende Kraft der göttlichen Begeisterung in ihrer stillen Macht der in der Welt gepriesenen Begeisterung überlegen. Nicht bloß in Jerusalem ist auf den Enthusiasmus des „Gelobt sei der da kommt im Namen des Herrn“ die Abkülung und auf diese der Fanatismus für das gerade Gegenteil des „Kreuzige, kreuzige ihn“ gefolgt. Doch ist, um das Wesen des Enthusiasmus als solches näher zu würdigen, noch auf Unterschiede in demselben näher zu achten. Man unterscheidet mit Recht einen waren und natürlichen vom gemachten, künstlichen Enthusiasmus: der erste erweist sich als war in seinem Grunde, wie in seinen Wirkungen. Ihm liegt eine wirkliche, gehaltreiche Idee zu Grunde, welche in sich ihre Berechtigung und in dieser, wenn auch nicht für den Augenblick eine Zukunft hat, eine Idee, die durch ihre innere Bedeutung ein Anrecht hat an Herz und Gemüt und die eben darum zuerst wirklich eine Persönlichkeit in ihren Dienst gefangen genommen hat; gemacht dagegen wird der Enthusiasmus und künstlich erzeugt, wenn er unter die Menschen geworfen wird von einem Centrum aus, das von ihm selbst in keiner Weise ergriffen ist, das entweder in schnöder Selbstsucht der Welt eine Idee als Spielzeug hinwirft, um sie für die eigennützigen Zwecke zu gebrauchen, oder selbst einer wirklichen lebensvollen Idee nicht zugänglich ist. Je warer aber der Enthusiasmus, desto nachhaltiger ist er; je holer und gemachter, desto flüchtiger, nichtssagender und kindischer stellt er sich dar. Denn dann gilt auch hier und hier ganz besonders das napoleonische Wort: du sublime

au ridicule il n'y a qu'un seul pas. (Vgl. den Enthusiasmus des Rheinliedes 1840.) Dies streift schon an die andere Unterscheidung, welche gemacht werden muss zwischen reinem und unreinem Enthusiasmus, und zwar bezieht sich diese Unterscheidung auf Grund, Mittel und Ziel des Enthusiasmus in gleicher Weise. Unrein ist derselbe in seinem Grunde, wenn das Treibende, sei's in dem ursprünglich Mitteilenden, sei's in den Empfangenden, Aufnehmenden und Weiterverbreitenden keine sittliche Macht ist, sondern ein Erzeugnis sei's der Selbstsucht, die an keine Idee glaubt und einen idealen Wert gar nicht kennt, sei's der Laune und Eitelkeit, die irgend etwas neues, was es auch sein möge, auf die Ban bringen will; so kann die Idee an sich ganz wol berechtigt sein, objektiv, aber subjektiv ist sie keine herrschende Macht, wie, um statt vieler ein Beispiel zu nennen, dies bei der Entstehung des Deutschkatholizismus der Fall war, bei welchem noch das Weitere zu erkennen ist, dass die Idee eine positive sein muss, keine Negation, die nur die vereinigt, die etwas bestimmtes nicht wollen, one sich in dem, was sie wollen, eins zu wissen, wie die Protestanten auf dem Reichstage in Speier 1529 nicht bloß negativ protestirt haben. Unrein in seinen Mitteln ist der Enthusiasmus dann, wenn er an die innere Macht seiner Idee keinen Glauben hat und darum durch äußere, fremde Mittel nachzuhelfen sucht, wie ein solches z. B. Apostelg. 2, 13 (sie sind voll süßen Weines) bezeichnet und das Ideale in der Bewegung des Jares 1848 trübend und verunreinigend, als Begeisterungsmittel im schlimmsten Sinne des Wortes, gehandhabt worden ist. Unrein in seinem Ziele ist der Enthusiasmus, wenn er nicht das Wol der Menschheit, nicht einmal des in seinen Dienst gezogenen und durch seine Flamme angefachten Teiles derselben sucht, sondern diese nur als Mittel für seine Zwecke missbraucht, wie namentlich die Religion zu verschiedenen Zeiten, im Dienste sei's der Hierarchie, sei's der Cäsareopapie, sei's der Sektirerei, ist geschändet worden. Dem reinen Enthusiasmus dagegen geht das Ich in der Sache auf, er gibt sich zum Opfer für die Welt; sein Zeichen ist, wenn auch nicht immer die Gottheit, doch die Menschheit! „Einer für Alle!" **Carl Beck.**

Eon, s. Eudo de Stella.

Epaon. Die katholische Kirche des westgotischen Reiches hatte sich im Jare 506 zu Agde mit Erlaubnis des Königs Alarich und in großer Devotion gegen ihn unter Vorsitz des Cäsarius von Arles eine Konstitution und ein Disziplinargesetzbuch gegeben. Chlodwig hatte nach dem Siege über die Westgoten im Jare 511 den Zusammentritt der Bischöfe seines Reiches in Orleans und die Feststellung einer kirchlichen Ordnung nach einem vorgelegten Entwurfe befohlen. Auch die burgundische Kirche bedurfte einer strengen Zucht und sehnte sich nach einer eigenen Gesetzgebung. Aber in den letzten Jaren des erzürnten Königs Gundobald war keine Gelegenheit dazu und man hoffte auf nicht geringe Förderung durch den Nachfolger Siegmund. Dennoch gingen die Bischöfe Avitus von Vienne und Viventiolus von Lyon ganz selbständig zu Werke. Sie schrieben im Juni 517 die Versammlung auf den Anfang Septembers desselben Jares nach der Parochie Epaon, über deren Lage am Ende gehandelt werden wird, aus. Dem Rufe ihrer Metropoliten gaben 21 Bischöfe durch eigenes Erscheinen, ein Bischof durch Sendung von Vertretern Gehör. Ihre Sitze zeigen, wie weit sich das burgundische Reich auch nach der von Chlodwig erlittenen Niederlage Gundobalds noch erstreckte. Die versammelten 24 Bischöfe kamen schnell zum Schlusse ihrer Beratungen und unterzeichneten schon am 14. Sept. 517 die „unter göttlicher Inspiration" daraus hervorgegangene Denkschrift. Die Vorrede gibt kurz an, dass die Versammelten in den folgenden einzeln aufgezälten Dekreten ausdrücklich erklärt und festgesetzt hätten, was sie über alte Regeln und über neue zweifelhafte Fälle beschlossen. Sie haben 40 Kanones aufgestellt, welche das Verhalten der Bischöfe, Geistlichen und Mönche, geistlichen und weltlichen Behörden und Privatpersonen und den Ketzern gegenüber in geistlichen und weltlichen Dingen, den Besitzstand der Kirche, einige Stücke der Disziplin und die von den Vornehmen geforderte Devotion gegen die Bischöfe betreffen. Zu beachten sind besonders die Bestimmungen gegen die Ketzer, d. h. die arianischen Burgunder, K. 15, 16,

29, 33. Bei strenger Andung ist den katholischen Klerikern verboten, mit denen der Ketzer zu Tische zu sitzen. Mit den Juden soll aber auch kein Laie speisen, wenn er nicht die Ehre einbüßen will, Tischgenosse eines katholischen Geistlichen sein zu dürfen. Verlangt ein Ketzer auf dem Todbette Aufnahme in die Kirche, so darf der Priester ihm das Sakrament reichen. In gesundem Zustande muss er sich an den Bischof wenden. Denen, die zur Ketzerei abgefallen sind, ist die Rückkehr nur nach langer und schwerer Buße möglich. Die Kirchen der Ketzer erklären die Bischöfe für den Gegenstand ihres äußersten Hasses, halten die Reinigung derselben für unmöglich und sehen davon ab, sie zu heiligem Dienste zu verwenden. Der 30. Kanon verbot die Ehen zwischen Verwandten, auch die mit der Schwester der verstorbenen Frau. Damit verdammten die Bischöfe die Ehe eines angesehenen Hofbeamten Stephanus mit seiner Schwägerin Palladia, gegen welche Ehe schon Bischof Apollinaris von Valence mit dem Kirchenbanne eingeschritten war. Sigmund hatte diese Künheit zu rächen im Sinne und das Konzil, welches eilig zu Ende gebracht worden war, fülte sich nicht mehr sicher. Es ging auseinander, aber elf von den versammelten Bischöfen begaben sich nach Lyon und traten unter Vorsitz des Viventiolus zur Beratung zusammen. Da verpflichteten und bestärkten sie sich in der feierlichsten Weise zur Aufrechthaltung des betreffenden Kirchengesetzes, aber sie milderten auch die Strafe des Stephanus und der Palladia. Vielleicht verdankten sie es dieser Nachgiebigkeit, dass Siegmund Geduld mit ihnen hatte, und ihnen ihr feindseliges Bündnis verzieh, bis er nach der Hinrichtung seines unschuldigen Sones Siegreich sich in Agaunum ganz in ihre Arme warf, zur Unterdrückung des Arianismus die Hand bot und den Avitus in allen Dingen gewären ließ. — Die Freiheit der burgundischen Kirche ging freilich mit der Einverleibung des burgundischen Reiches in das fränkische zu Grunde und die Resultate der gesetzgebenden Versammlung von Epaon haben nicht lange als Codex der burgundischen Kirche Kraft gehabt. Es sind aber viele Kanones als Ergänzungen der Beschlüsse von Agde, welche sich einer besonderen Beachtung erfreuten, in Südfrankreich zur Wirksamkeit gekommen. Das Konzil von Agde (506) hatte nämlich unter Leitung des Cäsarius nur 47 Kanones aufgestellt, später hat man aber, um ein vollständigeres Disziplinargesetzbuch zu erhalten, 24 Kanones anderen Ursprunges dazu gesetzt. Davon sind 13 dem Konzil von Epaon entnommen und später immer als Agathenses angefürt worden, so dass man endlich zu der Meinung kommen konnte, die meisten Kanones von Epaon seien ursprünglich von Cäsarius verfasst. — Zum Schlusse kommen wir zu der Frage, welcher Ort unter dem Namen Epaon zu verstehen sei. Diese Frage zu lösen, haben seit mehreren Jarhunderten Viele versucht und da der fragliche Name sicher nicht mehr für irgend einen Ort im Gebrauche ist und in der Geschichte nicht weiter vorkommt, so sind natürlich viele verschiedene Vermutungen gemacht worden und zur entscheidenden Wal unter den vorgeschlagenen Lokalitäten fehlt es an zwingenden Gründen. Es steht aber zunächst fest, dass die Versammlung im burgundischen Reiche gehalten worden ist, weil sie eine von den burgundischen Metropoliten ausgeschriebene Versammlung der diesen untergeordneten Bischöfe zur Feststellung von Gesetzen für die katholische Kirche des burgundischen Reiches war. Leider liegt nichts vor, woraus wir mit Sicherheit schließen könnten, in welchem der beiden Metropolitansprengel die burgundischen Bischöfe zusammengekommen sind. Aber weil Avitus präsidirte, wird es wol sein Sprengel gewesen sein. Da der Ort omnium fatigatione perpensa zur Versammlung bequem gewesen sein soll und da wir von keiner vorangegangenen Anstrengung der Bischöfe irgend eine Nachricht haben, so müssen die angefürten Worte so verstanden werden, dass die Wal Epaonas keinem der Bischöfe eine ungebürlich weite Reise zumute. Das fürt uns in die Mitte zwischen den von einander am weitesten entfernten Bischofsitzen, also in die Mitte des Reiches und da finden wir uns widerum in der Umgebung der beiden Metropolen. Der jetzt nicht mehr vorkommende Name Epaona hat also einem kleinen, aber mit einer Pfarrkirche versehenen, von Vienne und Lyon nicht weit entfernten, ungefär zwischen beiden liegenden, eher unter jener als unter dieser Metropole stehenden

Orte angehört. Mit dem jetzt gefundenen sicheren Resultate würde es sich vereinigen lassen, wenn wir auf den sehr oft, zuerst von Claudius Castellanus bei Pagi zum Jare 509 gemachten Vorschlag eingingen, unter Epaon die kleine savoyische Stadt Yenne im Bistume Bellay gelegen, zu verstehen, was freilich von den Römern Etanna genannt wurde. Über Etanna, als den einzigen Übergang über die Rhone fürte die große römische Straße von Vienne nach Nyon, und über Yenne ist noch länger als tausend Jare der einzige Weg nach Chambery gegangen. Es ist also wol möglich, dass Avitus und Viventiolus im Jare 517 ihre Bischöfe nach dem nahen und für die nordöstlichen Bischöfe und wegen des Flusses für alle andere auch bequem gelegenen Yenne im Sprengel von Vienne beschieden haben. Aber Chorier empfiehlt (hist. générale de Dauphiné p. 583—586) das zwischen Vienne und Lyon fast mitten inne liegende und zu Vienne gehörige Kirchdorf Ponas. Die Mémoires de Trevoux (Fevr. 1715 u. Nov. 1737) machen auf alte Urkunden aufmerksam, in denen Epaona sive Tortilianum als ein unter der Aufsicht des Erzbischofs von Vienne und seines Domstiftes stehender, ganz nahe bei Vienne gelegener Ort genannt wird. Briguet sprach sich 1741 für einen verschütteten Ort am Berge Grammont beim Einflusse der Rhone in den Genfersee, später Claret für Epanessex bei St. Moritz aus. Das billigt auch Gelpke in seiner Kirchengeschichte der Schweiz, Th. I, S. 125—132. Vergl. Mansi, Collectio Conciliorum T. VIII, 319—342, 347—372, 555—574. Labbe, Dissertatio philosophica de Concilio Epaunensi. **Albrecht Vogel.**

Eparchie (*ἐπαρχία*) ist zunächst eine politische Bezeichnung und heißt Provinz, besteht aus einzelnen Ortschaften und bildet ihrerseits eine Unterabteilung der Diözese (*διοίκησις*). S. darüber im einzelnen die dem Anfange des 5. Jarhunderts (zwischen 400—404) angehörige Notitia dignitatum et administrationum utriusque imperii (ed. Boecking. Bonn. 1839 sq.). Für die Bildung der kirchlichen Organisation sind diese Einteilungen entscheidend geworden, indem Vorsteher der einzelnen Ortschaften Bischöfe, die der Eparchieen in der Hauptstadt derselben (*μητρόπολις*) Metropoliten, die der Diözese Patriarchen wurden; ein Sprachgebrauch, der schon deutlich aus dem Konzil von Nicäa 325 erhellt, wo es z. B. im can. 4 heißt: *τὸ δὲ κῦρος τῶν γινομένων δίδοσθαι καθ' ἑκάστην ἐπαρχίαν τῷ μητροπολίτῃ*, nach der Übersetzung des Dionysius in c. 1, dist. LXIV: Potestas sane vel confirmatio pertinebit per singulas provincias ad metropolitanum episcopum. Daher erklärt auch Macarius von Ancyra (bei Suicer, Thesaurus ecclesiasticus s. h. v. I, 1159): *ἐπαρχία λέγεται ἡ ἑκάστης μητροπόλεως ἐνορία.* Dieser Sprachgebrauch hat sich in der späteren griechischen und russischen Kirche geändert, also dass Eparchie den bischöflichen Sprengel bezeichnet.

(H. F. Jacobson †) Mejer.

Ephod, אֵפוֹד, Sept. *ἐπωμίς*, Vulg. superhumerale (die Sept. und Vulg. behalten aber in 1 Sam. 2, 18, die Vulg. auch in 2 Sam. 6, 14 u. Hos. 3, 4 das hebr. Wort bei; in 2 Sam. 6, 14 haben die Sept. dafür *στολή*, in Hos. 3, 4 übersetzen sie ganz frei) ein Überkleid (vgl. אֲפֻדָּה Überkleidung, Überzug 2 Mos. 28, 6; Jes. 30, 22), welches, so viel aus dem A. Test. zu ersehen ist, nur als ein Zeichen besonderer Weihe im Dienste Gottes angelegt wurde. Am häufigsten kommt es als ein Teil des hohenpriesterlichen Ornates vor, vgl. 1 Sam. 2, 28; 14, 3; 21, 10; 23, 6. 9; 30, 7. Als solcher sollte es nach 2 Mos. 28, 6 ff.; 39, 2 ff. aus Hyacinth, Purpur, Coccus und gezwirntem Byssus, d. i. aus denselben Stoffen wie der innere Teppich und Vorhang der Stiftshütte und außerdem aus Goldfäden gefertigt werden, jedoch one die Cherubfiguren, die dem Vorhange eingewebt wurden. An seinen beiden Enden (Seiten) sollte es zwei verbindende Schulterstücke, כְּתֵפוֹת, haben, dass es verbunden würde, womit warscheinlich gemeint ist, dass zwei angewebte Schulterstreifen Brust- und Rückenteil bis unten herunter einfassen und miteinander verbinden sollten, so dass der Kopf in der Mitte durchgesteckt werden musste. Ärmel sollte es nicht haben, wol aber (von derselben Kunstarbeit und aus denselben Stoffen, wie es selber) unten mit



ihm zusammenhängend eine Binde, חֵשֶׁב (von חָבַשׁ vermöge einer nicht seltenen Transposition der beiden letzten Radikale), durch welche Vorder- und Hinterteil um den Leib herum zusammengehalten wurden. Jedes Schulterstück sollte aber mit einem Onyxstein (שֹׁהַם, Alex. Beryll), von Goldgeflecht umgeben, versehen sein, und in dem einen sollten die Namen der einen, in dem anderen die Namen der anderen sechs Stämme Israels eingravirt stehen, daſs sie Steine der Erinnerung für die Söne Israels seien, d. i. daſs die Söne Israels wüſsten, daſs sich Jehovah ihrer erinnere. Auf dem Vorderteile sollte oben mittelst zweier goldenen Geflechte, warscheinlich kleiner rosettenförmiger Goldplatten, und zweier aus Golddraht schnurförmig zusammengedrehter Kettchen, unten mittelst zweier Hyacinthschnüre das Choschen oder Brustschild mit den Urim und Thummim befestigt werden. Das Ganze aber sollte der Hohepriester über seinen Meïl und über den Gürtel desselben, den אַבְנֵט, anlegen, sowol wenn er zu opfern (außer am Sün-tage, 3 Mos. 16), als auch, wenn er in wichtigen Angelegenheiten mittelst der Urim und Thummim den Willen des Herrn zu erforschen hatte, 4 Mos. 27, 21; 1 Sam. 30, 7 ff. (vgl. über das Brustschild mit den Urim und Thummim den Art. Hoherpriester). — Daneben kommt ein Ephod, das aus einfachem Weißzeug, בַּד, gefertigt war, als ein Schmuck des Knaben Samuel, da er vor dem Herrn diente, 1 Sam. 2, 18, vor, und zwar änlich wie beim Hohenpriester über dem Meïl getragen, ebenso bei David, als er die Bundeslade einholte, 2 Sam. 6, 14 und 1 Chron. 15, 27 (nach letzterer St. wider über dem Meïl), und außerdem auch, obwol im Gesetz bei der Priesterkleidung nicht mit vorgeschrieben, vgl. 2 Mos. 39, 27 ff.; 28, 40. 42, bei all den Priestern, welche Saul durch Doeg umbringen ließ, 1 Sam. 22, 18, als eine den damaligen Priestern als solchen charakteristische Kleidung. — Von besonders kostbarer Art und eigentümlicher Bedeutung war der Ephod, welchen Gideon nach Richt. 8, 27 aus dem midianitischen Raub (1700 Sekeln Goldes und vielen Spangen, Orgehängen u. dgl.) machte und in seiner Vaterstadt Ophra aufstellte, hinter welchen dann alle Kinder Israels herhurten. Es vergleicht sich demselben, auf seine Bedeutung gesehen, nur der Ephod, welchen der Ephraimit Micha in Verbindung mit Theraphim in seinem Gotteshause hatte und welchen er mit dem auf Geheiß seiner Mutter von einem Schmelzer angefertigten Bild und Gußwerk, פֶּסֶל וּמַסֵּכָה, vereinigte, Richt. 17, 4 ff.; 18, 14. 17. 18. 20. Man wird in diesen beiden letzteren Ephods kein eigentliches Priesterkleid sehen dürfen (mit Hengstenberg in Authentie des Pent. II, S. 97, Bertheau und Keil zu Richt. 17, 4 ff.), als wäre bloß gemeint, daſs Gideon und Micha einen Hauspriester eingekleidet, d. i. ein Privatpriestertum errichtet hätten. Das Ephod Gideons war offenbar metallen und zu schwer; es heißt von ihm, daſs Gideon es hinstellte, וַיַּצֵּג (nicht hinlegte oder aufbewarte, vgl. Richt. 6, 37; 1 Mos. 30, 38; 33, 15; 43, 9; 47, 2). Zudem ist von Anstellung eines Priesters in Ophra keine Rede. Ebensowenig freilich ist unter dem einen oder anderen (mit Gesenius im thes., Studer zu Richt. 8, 27 und Vatke (Bibl. Theol. S. 267) ein Bild zu verstehen. Dagegen spricht nicht bloß die sonstige Bedeutung des Wortes, sondern auch der Umstand, daſs Michas Mutter ein Bild (Pesel) noch außerdem anfertigen ließ. Es handelt sich sicher bei beiden um eine Hülle, die nur die Form, nicht die Bestimmung eines Kleidungsstückes hatte, die vielmehr vor allem den Willen Jehovahs kund machen sollte, bei Gideon besonders auch um ein Mittel, diesen Willen als den für Israel entscheidenden und von allen zu beachtenden in Erinnerung zu bringen. „Jehovah soll über euch herrschen", so hatte Gideon in V. 23 ausdrücklich erklärt, als ihn das Volk hatte zum Herrscher machen wollen, und im engsten Zusammenhang damit hatte er den Ephod aufgestellt. Warscheinlich meinte er, den Baalsaltar, den er zuvor zerstört hatte, in dieser Weise am ehesten überflüssig machen, durch diese Versinnlichung des Jehovismus dem Baalskultus überhaupt am besten vorbeugen zu können, obwol das Volk demselben nach seinem Tode dann doch wider, ja nun wol erst recht, verfiel. Bei Micha fürt schon die Zusammenstellung des Ephod

mit den Theraphim, den Orakelspendern, die formell wol eine bloße Zugabe, sachlich die Seele des Ephod waren, auf die angegebene Bedeutung desselben. Ein gewisser Zusammenhang zwischen diesen beiden Ephods und dem des Hohenpriesters, der, wie bemerkt, mittelst des Choschen ebenfalls dazu diente, den Willen des Herrn zu erfragen, war also allerdings vorhanden. Der Unterschied war aber der, dass hier nicht wie dort eine legitimirte Amtsperson als Dolmetsch des göttlichen Willens diente, sondern das Ephod, wie es scheint, an sich, oder bei Micha durch einen Winkel-Priester, zum Orakel wurde. Durch die Zusammenstellung von Ephod und Theraphim in Hos. 3, 4 wird es warscheinlich, dass sich diese Art des Orakels in Israel auch noch in späteren Zeiten erhielt. Zu Grunde lag warscheinlich überall die Anschauung, dass wie schon die übrigen Heiligtümer, so besonders die Priesterkleider, selbst das einfache weiße Kleid der gewönlichen Priester, von der Gottheit gewürdigt seien, einen Abglanz ihrer Herrlichkeit zu bilden. In der Pracht dessen, was wie der Ephod oder gar das Brustschild desselben mit den Urim und Thummim in besonders hohem Grade kostbar war, sah man ihren Abglanz dann natürlich in besonders augenfälliger Weise leuchten, so dass man in der Art, wie der Glanz unter dem Einfluss des Sonnenscheines variirte, geradezu eine göttliche Antwort gewaren zu dürfen glaubte. Vielleicht schien der Ephod auch deshalb, weil er die Brust, also das Herz, welches für den Sitz der Intelligenz galt, zu bekleiden hatte, besonders geeignet, mittelbar oder unmittelbar, mittelbar beim Hohenpriester, unmittelbar warscheinlich bei Gideon und Micha, von Gottes Intelligenz und Willen durchleuchtet zu werden.

Fr. W. Schultz.

Ephräm (ܐܦܪܝܡ d. i. syr. Form für Ephraïm), gewönlich Ephraïm Syrus genannt, ist der hervorragendste Kirchenlehrer der syrischen Kirche im 4. Jarhundert, zugleich der größte Redner und Hymnendichter, den jene Kirche aufzuweisen hat. Weil er im Rufe großer Heiligkeit stand, wird seinem Namen gewönlich M a r oder, wie die Maroniten sprechen, M o r (eigentlich M a r i) d. i. „mein Herr“ vorgesetzt. Sonst heißt er „die Säule der Kirche“, „der Lehrer“, „der Prophet der Syrer“, „der beredte Mund“, und als religiöser Dichter „die Cither des hl. Geistes“. In seine Lebensgeschichte hat sich viel Sagen- und Wunderhaftes eingedrängt. Schon das in hohen Lobsprüchen sich ergehende Encomium des Mannes Gottes, das seinem Zeitgenossen dem Gregorius von Nyssa zugeschrieben wird (Gregor. Nyss., Opera ed. Par. T. III, p. 695 sqq., auch in der röm. Ausg. von Ephräms Werken, opp. graec. T. I), und das wenigstens bald nach Ephräms Tod abgefasst sein muss, mischt Wunderbares ein, spätere Berichte noch mehr (s. diese Berichte von T. I der Opera graeca). Abgesehen von den in griechischer und auch in armenischer Sprache vorhandenen sogen. Konfessionen des Ephräm und seinem angeblichen Testamente (syrisch in Opp. gr. T. II, p. 395 sqq., griechisch ebend. S. 230 ff.), gibt es eine ausfürliche Lebensbeschreibung von ihm in syrischer Sprache (Acta Ephraemi, Opp. syr. T. III, p. XXIII sqq., vgl. auch Assemani, biblioth. orient. T. I, p. 26—55), die aber ebenfalls unzuverlässig ist. In neuerer Zeit haben von Ephräms Leben gehandelt Gaab (in Paulus' Memorab. St. 2), Hoffmann (in Bertholds krit Journ. Bd. 14), Hahn (Bardesanes gnost. p. 4 sq.), Credner (de prophet. min. vers. syr. p. 9 sqq.), von Lengerke (Comment. de Ephr. Syr. S. S. interprete p. 1 sqq.), Alsleben (das Leben des hl. Ephräm, Berlin 1853, 8°), Zingerle im ersten Bande seiner Übersetzung (s. u.) u. a. — Dass Mesopotamien sein Vaterland sei, deutet Ephräm selbst an in seinem Kommentar zur Genesis (Opp. syr. I, 23). Nach Sozomenus (hist. eccl. III, 16) und dem syrischen Biographen war er aus Nesibis gebürtig, Edessener wird er zuweilen genannt, weil er später in Edessa wonte. Seine Geburt fällt in die frühere Regierungszeit Konstantins des Großen. Nach den meisten Berichterstattern waren seine Eltern Heiden; sein Vater soll sogar Priester des Götzen Abnîl gewesen sein und den Son gezüchtigt haben, als er ihn im Gespräch mit einem Christen ertappte. Aus seinen eigenen Berichten erhellt, dass er von christlichen Eltern abstammte (Zingerle l. c., p. 6 fg.). Der damalige Bischof von Nesibis, Jakob, nahm sich des Knaben an,

unterrichtete ihn und stellte ihn später bei der Schule, die der Bischof selbst leitete, als Lehrer an. Auch soll er den Bischof im J. 325 nach dem nicänischen Konzil begleitet haben, was indes zweifelhaft ist. Er gab sich eifrig dem Studium der hl. Schrift hin und eignete sich bald eine große, darauf gerichtete theologische Gelehrsamkeit an. Durch seine strenge Rechtgläubigkeit, sowie durch seine fromme, der Askese zugeneigte Lebensweise erwarb er sich bei seinen Zeitgenossen Achtung und Bewunderung. Im J. 363, wo Nebisis vom Kaiser Jovinian den Persern überlassen wurde, zog sich Ephräm auf römisches Gebiet zurück, wonte eine zeitlang in Amid, dem Geburtsorte seiner Mutter, und nahm dann seinen bleibenden Aufenthalt in Edessa, welche Stadt schon damals ein Hauptsitz syrischer Gelehrsamkeit zu werden begann. Er wurde mit dortigen Einsiedlern bekannt, erwälte selbst das Mönchsleben und wonte seitdem als Einsiedler in einer Höhle nahe der Stadt, wo er sich unter Gebet und Fasten mit Bibelstudium und theologischer Schriftstellerei beschäftigte und unter den Mönchen wie vor dem Volke oft als Bußprediger und Eiferer gegen Götzendienst und Ketzereien auftrat. Er bekämpfte in seinen polemischen Reden und Hymnen die dort zu Lande noch herrschenden heidnischen Kulte, die chaldäischen Astrologen, die Häresieen des Bardesanes und Harmonius, die Arianer und Sabellianer, die Manichäer und Novatianer, den Apollinaris, Marcion und andere Ketzer. Auch findet sich bei einem späteren Schriftsteller (s. Assem., bibl. orient. T. IV, p. 924) die Nachricht, dass Ephräm in Edessa eine Schule gegründet, die noch nach seinem Tode fortbestanden habe. Jedenfalls hat er seine Anhänger und Schüler gehabt, die zum teil Berühmtheit erlangten; Sozomenus fürt deren mehrere namentlich an. — In dieser späteren Zeit machte Ephräm, wie die Sage geht, eine Reise, erst nach Ägypten zu den dortigen Einsiedlern, wo er sich acht Jare lang aufgehalten und auch Bücher, und zwar in koptischer Sprache, geschrieben haben soll, dann nach dem kappadocischen Cäsarea, um den großen Basilius kennen zu lernen. Dieser soll ihn mit Auszeichnung empfangen und zum Diakonus geweiht haben. Nach der erwänten syrischen Biographie und nach (Pseudo-)Amphilochius (in der Schrift de Basilio Magno et Ephraemo Syro) begab sich bei dieser Zusammenkunft das Wunder, dass Ephräm plötzlich in griechischer, und Basilius ebenso in syrischer Sprache reden und beide so one Dazwischenkunft eines Dolmetschers sich unterhalten konnten. Man hat diese an sich wertlose Erzälung mit herangezogen bei der in anderer Beziehung wichtigen Frage, ob Ephräm überhaupt der griechischen Sprache kundig und somit im Stande gewesen, den Grundtext des Neuen Test.'s, die griechische Übersetzung des A. T.'s und die Schriften der griechischen Väter zu lesen. Manche, wie Assemani und namentlich Tschirner (opusc. acad. p. 262 sq.) und Credner a. a. O. S. 48 ff.), haben diese Frage bejaht, andere, wie Tillemont, Cave (hist. liter. I, S. 133), Lengerke, sind dagegen. Obwol unter den dortigen gelehrten Syrern in jener Zeit die Kenntnis der griechischen Sprache gewiss nichts so seltenes war, so bieten doch Ephräms syrische Schriften keinen ausreichenden Anhalt dar, um ihm diese Kenntnis zu vindiziren, und ebensowenig läßt sich daraus entnehmen, dass er eine mehr als äußerliche Kunde vom Hebräischen gehabt (s. Allg. Lit. Zeit. 1832, Jan. S. 42 f.). Sein Aufenthalt in Cäsarea war nur kurz, von da kehrte er zu seinem gewonten Wirkungskreis nach Edessa zurück, wo er unter der Regierung des Kaisers Valens gestorben ist, nach manchen im J. 373, nach andern 375, warscheinlich aber erst 378.

Ephräm war ein bedeutender und sehr fruchtbarer theologischer Schriftsteller. Seine zalreichen Schriften, von welchen nur ein Teil im syrischen Original, andere in griechischer, lateinischer und armenischer Übersetzung (letztere von den Mechitaristen herausgegeben, Venedig 1836, 4 Bde. 8°.), einige auch in einer slavischen Übersetzung (ed. von J. Peter Kohl, Moskau 1701) gedruckt vorliegen, findet man am vollständigsten verzeichnet von Joseph Simon Assemani in der Bibliotheca orientalis T. I, S. 59—164 und in den Prolegomenen der römischen Ausgabe von Ephräms Werken, namentlich Opp. graec. T. I, p. LII—CCIII. Derselbe gibt auch alle dahin einschlagenden litterarischen Nachweisungen bis auf Fabricius und Casim. Oudin herab. Vgl. noch Harleß zu Fabric. biblioth. graec. vol. VIII,

S. 219 ff. und Wright, Catalogue of Syriac manuscripts in the Brit. Museum 3, 1271 fg.

Was uns in griechischer Sprache unter Ephräms Namen vorliegt, besteht größtenteils in geistlichen Sermonen, Homilien und Traktaten exegetischen, dogmatischen, paränetischen und asketischen Inhalts. Photius (Bibl. cod. 196) kannte 52 solcher Ephrämscher Reden, und hörte, dass er deren mehr als tausend geschrieben. Sozomenus (a. a. O.) hatte vernommen, dass Ephräm im ganzen ungefär 300 Myriaden Verszeilen (τριακοσίας μυριάδας ἐπῶν) geschrieben habe; er erwänt seine poetischen Reden gegen Bardesanes und Harmonius und anderes, und berichtet, dass Ephräms Schriften frühzeitig, ja schon bei Lebzeiten des Verfassers, ins Griechische übersetzt worden seien: was dadurch erhärtet wird, dass schon Chrysostomus und Hieronymus mit denselben bekannt sind. In dem Encomium des Gregor von Nyssa wird eine Stelle aus dem sogenannten Testament Ephräms angezogen und außerdem noch anderes von seinen Schriften, besonders die Kommentare über die Bibel, ausdrücklich erwänt. Unter den gedruckten griechischen Schriften sind mehrere, die schwerlich von Ephräm herrüren; bei andern drängt sich wenigstens soviel Verdacht auf, dass, um ihre Authentie zu erweisen, die Auffindung des syrischen Originals abzuwarten ist. Überhaupt ist ein solches Original bis jetzt nur von wenigen der griechischen Schriften bekannt, mehr davon enthält eine arabische Übersetzung (Assem. bibl. or. I, 60), die aber erst aus dem Griechischen geflossen ist. Keinesfalls ist mit Tzschirner (a. a. O.) anzunehmen, dass ein Teil derselben von Ephräm selbst in griechischer Sprache abgefasst sei. Ist doch eine der griechischen Paränesen (Opp. gr. T. II, S. 356 ff.) sogar nach der Reihe des griechischen Alphabets angelegt.

In manchen Kirchen des Orients wurden einzelne Reden Ephräms beim Gottesdienst nach den Bibellektionen vorgelesen, wie Hieronymus (script. eccles. c. 115) bezeugt. Dieselbe Ehre scheint ihnen auch im Abendlande geworden zu sein, denn es sind deren schon in früher Zeit ins Lateinische übersetzt und auch wol in alte Homiliarien aufgenommen worden (Assem. Prologomen. in Opp. gr. T. I, p. XII). Schon im 15. und zu Anfang des 16. Jarhunderts wurden kleinere Sammlungen Ephrämischer Reden in lateinischer Sprache gedruckt (s. Assem. a. a. O.). Die erste größere Sammlung Ephrämischer Schriften enthält die lateinische Übersetzung, welche Gerhard Vossius aus griechischen Handschriften des Vatikan und anderer italienischer Bibliotheken anfertigte und in drei Folio-Bänden zu Rom 1589, 1593 und 1598 herausgab. Sie enthält 171 Stücke, ein einziges davon aus dem Syrischen übersetzt. Nachgedruckt wurde dieselbe und mit einigen Stücken vermehrt zu Köln 1603, 1619 (1675) und zu Antwerpen 1619. Im J. 1709 erschien dann zu Oxford in Folio die erste vollständigere griechische Ausgabe, 156 Reden enthaltend, nach achtzehn Oxforder Handschriften von Edward Thwaites besorgt. Die Hauptausgabe aber ist die in den Jaren 1732—1746 in sechs Folio-Bänden zu Rom unter päpstlicher Autorität erschienene. Schon Clemens XI. ließ dazu im Orient Handschriften ankaufen, der Druck begann aber erst unter Clemens XII. und wurde hauptsächlich von dem Bibliothekar der Vaticana, Kardinal Angelus Maria Quirinus, betrieben. Die Ausgabe besteht aus drei Bänden griechischer und drei Bänden syrischer Texte mit lateinischer Übersetzung. Zuerst kam im J. 1732 der 1. Band der griechischen Werke zu Stande, bearbeitet und mit ausfürlichen Prolegomenen ausgestattet von dem gelehrten Maroniten Joseph Simon Assemani. Da dieser aber infolge einer päpstlichen Mission für einige Jare nach Syrien ging, so wurde die Herausgabe der folgenden Bände in die Hände des Maroniten und Jesuiten Petrus Benediktus (Mobârek) gelegt. Er gab zunächst 1737 den 1. Band der syrischen Werke heraus, dann unter Benedikt XIV. im J. 1740 auch den 2ten. Wärend des Druckes des 3. Bandes starb er, und dieser wurde 1743 von Stephan Evodius Assemani (dem Neffen des Joseph Simon A.) vollendet. Endlich gab der inzwischen zurückgekehrte Jos. Simon Assemani 1743 und 1746 noch den zweiten und dritten griechischen Band heraus, womit das Ganze beendet war. Den griechischen Texten ist die Oxforder Ausgabe zu Grunde gelegt, doch sind ihre Lücken und Fehler aus den italienischen Hand-

schriften ergänzt und verbessert worden; die lateinische Übersetzung ist hier im wesentlichen die von Ger. Vossius. Die Übersetzung der syrischen Texte von Petr. Benediktus und St. Evod. Assemani (letzterer übersetzte von S. 425 im 3. Bande bis zu Ende) ist sehr frei, oft willkürlich und unzuverlässig. Auch die kritische Behandlung der syrischen Texte lässt manches zu wünschen übrig, obwol dies zum teil an der geringen Zal und mangelhaften Beschaffenheit der benutzten Handschriften liegen mag. Neue Vergleichung von Handschriften ist daher sehr wünschenswert. Bertheau edirte ein einzelnes Gedicht (Göttingen 1837, 8°) nach einer von Ewald verglichenen römischen Handschrift. Neunzehn aus der römischen Ausgabe entlehnte Hymnen sind edirt und erläutert in Hahn und Sieffert's Chrestomathia syriaca sive S. Ephraemi carmina selecta (Lips. 1825, 8°), andere hat Hahn in seinem Bardesanes gnosticus (Lips. 1819, 8°) und in seiner Abhandlung über den Gesang in der syrischen Kirche (in Stäudlins kirchenhist. Archiv, 1823, H. 3) behandelt. Vgl. noch: Ephraem Syri carmina Nisibena ed. Bickell, Leipzig 1866, und Sermones duo ed. Zingerle, Brixen 1870. Viele Reden und Gesänge sind in kundiger Weise in's Deutsche übersetzt von Pius Zingerle: Ausgewählte Schriften des hl. Kirchenvaters Ephräm, aus dem Griech. und Syr. übersetzt, Innsbruck 1830—1838, 8° (auch unter den besonderen Titeln: Die heilige Muse der Syrer; Gesänge gegen die Grübler über die Geheimnisse Gottes u. s. f.), und: Sämmtliche Werke der Kirchenväter, Bd. 38, Abth. 1, Kempten 1850, 8° (enthaltend die Reden gegen die Ketzer, mit Ausnahme der fünf ersten; die früheren Bände dieser Sammlung von Waitzmann nur nach dem Lateinischen). Verschieden davon ist in derselben Sammlung erschienen: Ausgewählte Schriften des heiligen Ephräm von Syrien aus dem Griechischen und Syrischen übersetzt von P. Pius Zingerle, Kempten 1870—1876, 3 Bände. Die Grablieder sind neuerlich in's Italienische übersetzt (Inni funebri di S. Efrem Siro, tradotti dal testo siriaco per Angelo Paggi e Fausto Lasinio, Firenze 1851), und eine geschmackvolle englische Übersetzung einer guten Anzal von den Hymnen, Liedern und poetischen Reden mit beachtenswerten Erläuterungen gab Henry Burgeß (Select Metrical Hymns and Homilies of Ephraem Syrus, translated etc., London 1853, 2 vols. 12°, und: The Repentance of Nineveh, a metrical Homily on the mission of Jonah, by Ephr. Syr., also . . . some smaller pieces, translated etc., Lond. 1853, 12°. Vgl. Zeitschr. der D. Morgenl. Gesellschaft, Bd. IX, S. 285 ff., XXI, 469 fg., XXVI, 809). Eine neue Gesamtausgabe hat Alsleben in Aussicht gestellt.

Von den in syrischer Sprache erhaltenen Schriften Ephräms erwänen wir zuerst seine Kommentare über die biblischen Bücher. Die römische Ausgabe enthält davon im 1. Bde. die Kommentare über den Pentateuch, Josua, Richter, Samuel und Könige; im 2. Bande die über Hiob, Jesaja, Jeremia mit den Klageliedern Ezechiel, Daniel, Hosea, Joel, Amos, Obadja, Micha, Zacharja, Maleachi. Diese Kommentare, wenigstens den über den Pentateuch, hat Ephräm erst in späterer Zeit geschrieben, denn er verweist darin schon auf seine Homilien. Bei den beiden ersten Büchern des Pentateuchs gibt die römische Ausgabe eigentlich zweierlei Kommentare nach zwei Handschriften, einen kürzeren, und daneben ausfürlichere Bemerkungen zu einzelnen Stellen, jedoch untermischt mit andern Scholien, von welchen wenigstens bei der Genesis die des Jakob von Edessa mit abgedruckt sind, also ein catenenartiges Werk, worin gar manches den Namen Ephräms mit Unrecht trägt. Ebenso kommen fremde Scholien in dem Kommentar über die Propheten vor. Barhebräus im 13. Jarhundert citirt nur den kürzeren Text (s. Assem. bibl. orient. I, 68). Assemani (a. a. O. S. 70 f.) fürt auch Kommentare über Jonas, Nahum, Habakuk, Zephanja und Haggai auf, die aber in der römischen Ausgabe fehlen. Nach Ebedjesu (bei Assem. bibl. orient. III, 1, S. 62) hat Ephräm auch einen Kommentar über die Psalmen geschrieben, wovon in der römischen Ausgabe gleichfalls keine Spur ist, obwol Cod. Vatic. 752 griechische Fragmente daraus enthält (Assem. a. a. O. I, 157). Von Ephräms neutestamentlichen Kommentaren konnten die römischen Editoren keine Handschrift auftreiben, aber spätere syrische Autoren (bei Assem. bibl. orient. I, 57) bezeugen, dass er die Evangelien erklärte, und zwar nach der Ordnung des Tatianischen Diatessaron,

auch existiren Fragmente dieser Erklärung in griechischen Catenen und anderweitig (s. Assem. l. c. I, 57; Petr. Bened. praef. in Opp. syr. I, fol. 1). Vom Kommentar über die paulinischen Briefe aber ist uns eine armenische Übersetzung erhalten (im 3. Bde. der oben angefürten Venediger Ausgabe), sodaſs die Äußerung in dem Encomium des Gregor von Nyssa, „daß Ephräm die ganze hl. Schrift kommentirt habe, von dem Buche der Schöpfung bis zum letzten Buche der Gnade", wol ganz oder doch fast wörtlich zu nehmen sein wird.

Die übrigen syrischen Schriften Ephräms, außer den Bibelkommentaren, sind sämtlich in Versen geschrieben, d. h. in Zeilen mit gleicher Sylbenzal, doch one prosodische Messung, am häufigsten in siebensilbigen Zeilen, welche Gattung den Namen des Ephrämischen Versmaßes fürt, und diese Zeilen sind zu Strophen verschiedenen Umfangs von vier bis zu zwölf Zeilen gruppirt. Reim und Assonanz sind nur hin und wider angebracht, one bestimmte Regel. (Man sehe über die Form der syrischen Poesie die angefürten Schriften von Hahn, Zingerle, Burgeß u. a.) Dieser allerdings sehr äußerliche Rhythmus ist dem gehobenen Tone der Ephrämschen Homilien und besonders dem ernsten und feierlichen Charakter und der Grandiloquenz der polemischen Strafreden im allgemeinen nicht unangemessen, macht aber um so mehr den Eindruck der Äußerlichkeit und Einförmigkeit, wenn der Ausdruck überhaupt breit und der Gedanke zu weit ausgesponnen wird, was nicht eben selten vorkommt. Wirklich poetischen Gehalt haben aber hauptsächlich die Dichtungen weicherer Art, die elegischen Lieder, die Grabgesänge, und in den oratorischen Stücken solche Stellen, wo die Strafgerichte Gottes, eine herrschende Pest, die Höllenstrafen, die Grabesschauer, oder die tiefe Innigkeit und Seligkeit des Glaubens, die Liebe des Erlösers und änliches geschildert wird *). Wir wollen diese rhythmischen Schriften in kurzer Übersicht aufzälen. Hinter den Kommentaren folgen in der römischen Ausgabe etwa von der Mitte des 2. syrischen Bandes an:

1) Zwölf Homilien über einzelne Bibelstellen, eine nur aus dem N. T. (Joh. 11, 13), alle andere aus dem A. Test. (Opp. syr. T. II, p. 316—395). Sie heißen Madrâsche und Puschâke (exegetische) Traktate und Auslegungen. Darunter die von Burgeß übersetzte lange Betrachtung über die Reue der Niniviten (s. oben).

2) Dreizehn (nach Assem. bibl. or. I, 80, in der Handschrift 15 oder eigentlich 27) Madrâsche oder rhythmische Traktate von der Geburt Christi (T. II, p. 396—436). Sie haben viel poetisches Verdienst.

3) Sechsundfünfzig Reden oder Traktate gegen die Ketzer (T. II, p. 437 bis 560), wichtig für die Ketzergeschichte des Orients. Ephräm predigt hier gegen Bardesanes, Marcion, Manes, die Chaldäer, Astrologen und Fatalisten (vgl. Hahns Abhandlungen über Bardesanes und über Marcion, Gesenius, Comm. zu Jesaja, 2. Beilage S. 339 ff.; Wegnern, de indulgentiis Manichaeorum u. A.).

4) Neunzig Reden vom Glauben (Tom. III, p. 1—208), nämlich zuerst 80 überschrieben „Vom Glauben gegen die Grübler"; dann 7 Reden „Von der Perle, d. i. dem Glauben", beginnend mit einem schönen Bilde von der Perle als dem Christusglauben, zur Allegorie ausgesponnen und öfter wider aufgenommen; endlich noch 3 längere Sermone über denselben Gegenstand.

5) Ein Sermon gegen die Juden, zum Palmsonntag, sehr pathetisch gehalten (T. III, p. 209—224), übers. von Hahn in Illgens hist.-theol. Abhandlungen III (1824), S. 1 ff.

6) Fünfundachtzig Sterbelieder, Grabreden u. dgl., meist nicht one poetischen Wert (T. III, p. 225—359). Es gibt darin, wie sich leicht erwarten läſst, manche wichtige Äußerung über die letzten Dinge.

7) Vier kürzere Reden de libero arbitrio, die Strophen zum teil mit Anfängen nach dem Alphabet (T. III, p. 359 — 366). Vgl. Hahn, Ephräm der

*) Einige Proben dieser Art in Rödigers syr. Chrestomathie (Halle 1838) S. 117 ff., und vieles in den von Hahn, Zingerle und Burgeß übersetzten Stücken.

Syrer über die Willensfreiheit des Menschen, in Illgens Abhandlungen II (1819), S. 30 ff.

8) Sechsundsiebzig Reden paränetischen Inhalts, meist Bußpredigten, darunter auch hymnenartige Stücke (Tom. III, p. 367—561).

9) Zwölf (in den Handschriften 15 oder 11) Reden vom Paradiese (Tom. III, p. 562—598). Vgl. Uhlemann in Illgens Zeitschr. für die histor. Theologie I, 1, S. 127 ff.

10) Achtzehn Reden verschiedenen Inhalts (T. III, p. 599—687). — Sonst findet sich noch in syrischer Sprache

11) das sogen. Testament Ephräms (Opp. graec. Tom. II, p. 395—410), welches er kurz vor seinem Tode geschrieben haben soll. In einer erweiterten Form ist es auch griechisch vorhanden (Tom. III, p. 230—247), aber schon der syrische Text scheint Interpolationen erfaren zu haben.

Außer diesen edirten Werken Ephräms (s. die Übersicht in Assem. bibl. orient. Tom. I, p. 63 sqq.) ist noch manches von ihm in Handschriften verborgen, manches auch verloren gegangen. Dahin gehören z. B. sieben rhythmische Traktate de ecclesia (s. Assem l. c. p. 68). Auch eine Chronik von der Schöpfung bis auf Christus, in sechs Perioden jede von tausend Jaren geteilt, die viel sagenhaften apokryphischen Stoff, besonders zur biblischen Urgeschichte, enthält und den Titel Mearat gaze (spelunca thesaurorum) fürt, wird dem Ephräm beigelegt (Assem. bibl. or. III, 1, p. 281, 563) und ist in einem Codex Vatican. (Assem. II, p. 489), wie auch in einer Handschrift des britischen Museums enthalten, in welcher diese Schrift gleich hinter dem Testament des Ephräm steht (vgl. auch Dillmann, Das christl. Adambuch, in Ewalds bibl. Jahrbb. V, S. 9 f.); der Verfasser mag indes jünger sein und Ephräms Schriften nur benutzt haben. In den liturgischen Büchern der syrischen Kirche tragen gar viele Lieder, Gebete u. dgl. Ephräms Namen, die ihm sicherlich nicht angehören und etwa nur in seiner Manier abgefasst sind, oder deren Abkunft von ihm mindestens zweifelhaft ist. Dahin gehören auch die zwei Gebete am Schlusse der von Guido Fabricius Boderianus (Antwerp. 1572) herausgegebenen und fälschlich dem Severus beigelegten Taufliturgie. Im 3. Bande der Opp. graec. p. 605 sind diese wider abgedruckt und vielfach emendirt. Auch die drei syrischen Teile der röm. Ausgabe mögen ein oder das andere unechte Stück enthalten, wie sich dort einzelne Zusätze und Interpolationen leicht entdecken und ausscheiden lassen.

Ephräm ist als ein Mann inniger und strenger Frömmigkeit, als Verteidiger des orthodoxen Glaubens, wie auch als eifriger Volksredner und theologischer Schriftsteller eine ehrwürdige Gestalt der älteren syrischen Kirche. Als Exeget ist er mit seinen Vorzügen und Fehlern am vollständigsten und gründlichsten von Lengerke geschildert worden in der Schrift: De Ephraemi Syri arte hermeneutica (Königsberg 1831, 8⁰). Er kommentirt nicht den Grundtext der Bibel, sondern den Text der alten syrischen Übersetzung, der Peschittha, der aus seinen Kommentaren vielfach emendirt werden kann *). Die gelegentliche Berücksichtigung des Hebräischen und der griechisch-alexandrinischen Übersetzung scheint nur auf mündlichem Befragen und Benutzung syrischer Randglossen zu beruhen. Von den Apokryphen, auf welche zuweilen bezug genommen wird, wie auch von den neutestamentlichen Büchern, die der Peschittha eigentlich fehlen, wie 2 u. 3 Joh., 2 Petr., Br. Jud. und Offenbarung, und doch von Ephräm benutzt werden, lagen damals wol schon syrische Übersetzungen vor (s. Lengerke, commentat. S. 3 f.). Hiernach dienen diese Kommentare vorzugsweise nur der Kritik und Erläuterung der Pe-

*) S. Spohn, de ratione textus biblici in Ephr. Syri comm. obvii ejusque usu critico, Lips. 1786, 4⁰. Dess. Collatio vers. syr., quam Peschito vocant, cum fragmentis in comm. Ephr. obviis. Spec. 1, Lips. 1785, 4⁰. Spec. 2, 1794, 4⁰ (Jesaia). Wahls Magazin, 2. u. 3. Lief. Kirsch, Vorr. zum syr. Pentateuch. Credner a. a. O. Lengerke, commentatio de Ephr. Syro S. S. interprete, Hal. 1828, 4⁰. Hirzel, de Pentateuchi vers. syr. indole, Lips. 1825, 8⁰. Roediger, de orig. et indole arab. libror. V. T. hist. interpr., Hal. 1829, 4⁰.

schittha, aber sie enthalten auch Brauchbares für das Verständnis des Grundtextes. — Den Lehrgehalt der Schriften Ephräms und seine theologische Gesamtansicht hat man noch nicht vollständig und übersichtlich dargestellt; einzelnes ist dafür von Hahn, Uhlemann u. a. geschehen (vgl. die oben angefürten Abhandlungen, auch Uhlemann, die Schöpfung, eine historisch-dogmatische Entwickelung der Ansichten Ephräms, in Illgens Zeitschr. f. hist. Theol. III, 1, S. 104 ff.). Tschirner (de claris veteris ecclesiae oratoribus, in s. Opusc. acad. ed. Winzer., Lips. 1829, 8⁰, S. 262 ff.) schildert ihn in seiner Eigenschaft als Redner, aber fast nur nach den griechisch vorliegenden Schriften. Das Poetische in seinen Schriften findet man gewürdigt bei Zingerle und Burgeß (s. oben). Ephräm schrieb vorzugsweise für das Volk und wälte für die äußere Darstellung die rhythmischen Formen, mittelst welcher die Irrlehren des Bardesanes und Harmonius so viel Eingang gefunden hatten. Die Glaubenslehren, die er vorträgt, sind die zu seiner Zeit in der Kirche herrschenden, er pflegt sie nicht in lehrhafter Art zu erklären, sondern in paränetischer Weise vorzuhalten, die Darlegung derselben ist weniger eine dogmatische als eine pathetische. Er dringt auf gläubige Annahme derselben one philosophische Grübelei; er fordert sittliche Strenge, empfiehlt wol eine asketische Lebensform und verachtet oder tadelt jede weltliche Bestrebung, und diese Anforderungen und Grundsätze besiegelt er durch sein eigenes Beispiel. Die heil. Schrift bildet nach Inhalt und wörtlichem Ausdruck den Boden seiner gesamten schriftstellerischen Tätigkeit; doch verschmäht er es nicht, dem Bibelworte eine rhetorische oder poetische Erweiterung zu geben oder ein weniges von apokryphischer Überlieferung zuzulassen bis zur legendenartigen Ausschmückung (vgl. z. B. Opp. graec. T. II, S. 297 ff.). Sein Vortrag ist oft malend und lebendig; ja dramatisch, obwol nicht immer am rechten Orte (s. z. B. Opp. syr. Tom. II, S. 415 f. die Art, wie er die Maria das Christuskind anreden läßt); er liebt Exklamation und Apostrophe, Antithesen und witziges Wortspiel, häufige und prägnante Bilder, die er für die Vergleichung vielseitig zu nutzen und auszubeuten weiß, wenn dies zuweilen auch bis zu geschmackloser Übertreibung und gesuchter Spielerei getrieben wird. Seine Darstellung hat überhaupt viel äußeren Schmuck, er versteht sich auf die äußeren Mittel der Redekunst; aber oft genug leidet sie auch an Überladung und schwülstigem Wesen oder an Weitschweifigkeit bis zur Ermüdung. Seine Worte treffen das Herz, denn sie berüren vielfach die menschlichen Freuden und Sorgen, sie schildern die Kämpfe und Stürme des Lebens, wie die stille Ruhe desselben. Er weiß Schrecken und Schauder zu erregen, wenn er dem Sünder die Strafe vorhält, wenn er Gottes Gericht, das Schicksal der Verdammten schildert; er weiß aber auch aufzurichten und zu trösten, wenn er von der Hoffnung der gläubigen Seelen, von der Wonne der ewigen Seligkeit predigt. Seine Rede erklingt in milden und weichen Tönen, wenn er die selige Ruhe des Frommen, den Seelenfrieden des gläubigen Christen malt; sie tobt und donnert, wenn er die Ketzer geißelt oder wenn er Stolz und Torheit züchtigt. Ephräm war ein Redner von Geist und Geschick, und das Maß seiner poetischen Gaben war gewiss geeignet, seine Wirksamkeit als Lehrer seines Volkes kräftig zu unterstützen (vgl. den von Rödiger abgefassten Artikel Ephräm in der Hall. Encyklopädie, der in Aschbachs Allg. Kirchenlexikon Bd. II, S. 613 ff. wörtlich und selbst mit einigen Druckfehlern benutzt worden ist). **(E. Rödiger †) Spiegel.**

Ephraim, s. Israel.

Epiphanienfest, Fest der Erscheinung, Offenbarung Christi, *ἐπιφανεία, τὰ ἐπιφάνια*, nach Tit. 2, 11; 3, 4 war in der orientalischen Kirche bis zu des Chrysostomus Zeiten dasjenige Fest, welches den christlichen Festcyklus eröffnete (Chrysostomus: *παρ' ἡμῖν ἡ ἑορτὴ πρώτη τὰ ἐπιφάνια*). Es betraf zunächst die Taufe Christi, indem man, wie derselbe Chrysostomus sagt, davon ausging, dass Christus nicht bei seiner Geburt, sondern vielmehr erst bei seiner Taufe den Menschen offenbar geworden sei, sodass seine *ἐπιφανεία* erst in den Zeitpunkt seiner Taufe fiel. Ein eigenes Weihnachts- oder Geburtsfest Christi gab es damals noch nicht in der orientalischen Kirche, sondern die Geburt Christi wurde als das praece-

dens und das untergeordnete mitgefeiert am Epiphanienfeste, welches auf den 6. Januar fiel. Die Bezugnahme auf die Geburt konnte um so weniger hervortreten, da mit der Taufe Christi noch der Gedanke an die Taufe der Christen sich verband, insofern man annahm, dass Christus durch seine Taufe dem Wasser die Eigenschaft mitgeteilt habe, ein Bad der Widergeburt zu werden (Chrysost.: τὴν τῶν ὑδάτων ἡγίασε φύσιν). Daher das Fest, nach dem Vorgange des Gregor von Nazianz, auch den Namen τὰ φῶτα, ἡμέρα τῶν φώτων erhielt. Die Taufe Christi galt als sein φωτισμὸς in bezug auf die Menschen, die Taufe der Christen wurde angesehen als ihr φωτισμὸς in Beziehung auf sie selbst; daher das Epiphanienfest in mehreren Kirchen des Morgenlandes nebst Ostern und Pfingsten als Tauftag angewendet wurde (das hieß man Χριστῷ συμφωτισθῆναι, Greg. v. Naz. or. 40). Neander spricht die Ansicht aus, das Fest möchte judenchristlichen Ursprungs sein, sowie denn der judenchristlichen Anschauungsweise die Taufe Christi wichtiger als die Geburt sein musste. Es zeigt sich nämlich der auffallende Umstand, dass die Basilidianer, nach dem Zeugnisse des Clemens v. Alex. Strom 1, 1 die ersten waren, welche in Alexandrien das Fest feierten; und Neander gründet nun darauf die Vermutung, dass sie es von judenchristlichen Gemeinden in Syrien und Palästina entlehnt haben und auf ihre Weise deuteten; allerdings erklärt sich so am besten, wie es dazu kam, dass die alexandrinische Kirche bald ein Fest feierte, welches durch Häretiker ins Land gebracht worden war. Diese Kirche ließ sich hiebei vielleicht auch von dem Interesse leiten, die ware antignostische Bedeutung der Taufe Christi durch ihr Epiphanienfest zu beurkunden.

Dem sei wie ihm wolle, soviel ist gewiss, dass das Fest zunächst der orientalischen Kirche und zwar nicht bloß in denjenigen Gegenden, wo sich das Judenchristentum besonders geltend gemacht hatte, ausschließlich eignete, und dass dagegen das Weihnachtsfest erst in der zweiten Hälfte des 4. Jarhunderts in der orientalischen Kirche eingefürt wurde, wie denn Chrysostomus in einer Homilie am Weihnachtstage dem 25. Dezember 386 zu Antiochien mit deutlichen Worten sagt, dass dieses Fest erst seit zehn Jaren eingefürt sei. Die erste Spur der Epiphanie im Abendlande finden wir in der zweiten Hälfte des 4. Jarhunderts; Ammianus Marcellinus lib. XXI, 2 erwänt, dass Kaiser Julian 360 in Vienne das Epiphanienfest gefeiert habe; denn wie Neander mit Recht bemerkt, durch die Verbindung der griechischen Kolonial= und Handelsstädte des südlichen Frankreichs mit dem Oriente mochte dieses Fest wol früher nach dieser Gegend als nach andern abendländischen Gegenden gekommen sein. Sowie das Weihnachtsfest, ein ursprünglich abendländisches Fest, von Westen nach Osten drang, so verhält es sich umgekehrt mit dem Epiphanienfeste. Das Fest verbreitete sich, und die Polemik der Donatisten, die es als eine aus dem Oriente eingebrachte Neuerung verwarfen, konnte die Verbreitung nicht hindern, sondern musste sie vielmehr befördern. Weil es aber nicht der alten Tradition der abendländischen Kirche angehörte, so konnte um so leichter die Bedeutung desselben sich ändern; es war schon zu des Augustinus Zeiten Fest der Offenbarung Christi für die Heiden *), und als Substrat davon diente die Anbetung der Weisen aus dem Morgenlande, Matth. 2, 1—12. Daher der Name Dreikönigsfest. Aber der Begriff der Epiphanie wurde auch auf die erste Offenbarung der Wunderkraft Jesu nach seiner Taufe in dem ersten Wunder zu Kana Joh. 2, 11 bezogen, daher die Namen dies natalis virtutum Domini und Bethphania; allein alle drei Beziehungen, Taufe Christi, erste Offenbarung für die Heiden, erste Offenbarung durch Wunder, wurden verbunden festgehalten, wie wir dies ersehen aus einer Predigt des Bischofs Maximus von Turin in dem 7. Sermo über das Fest, aus dem Anfang des 5. Jarhunderts. Damals hatte sich im Abendlande bereits die Überlieferung gebildet, dass alle drei erwänte Ereignisse an demselben Tage geschehen seien. Es kam noch eine vierte Beziehung hinzu, auf die wunderbare Speisung der 5000 Mann durch den Herrn; daher der Name Phagiphania. Aber am

*) Aug. Sermo 203 hodierno die manifestatus redemptor omnium gentium fecit solemnitatem omnibus gentibus. — Daher der Tag auch primitiae gentium genannt.

meisten machte sich im Abendlande geltend die Beziehung auf die Anbetung der Weisen, und die Erscheinung des Sternes wurde nun auch mit der Bedeutung des Wortes Epiphanie in Verbindung gebracht. In der abendländischen Kirche wurde nun auch in einigen Kirchen das Epiphanienfest als Tauftermin gebraucht (als dies luminum), so in der afrikanischen Kirche; als die Sitte auch in Italien aufzukommen anfing, fand sie an Leo I. einen entschiedenen Gegner; er nennt sie irrationabilem novitatem. Aber auch in die fränkische Monarchie drang sie. Gerbert in d. vetus lit. Alem. p. II, disq. 5 fürt einen alten ordo S. Gallensis an, worin Epiphanien als Tauftermin angegeben ist; und Karl der Große in der Epistel an den Bischof Garibald erwänt die Sitte als im fränkischen Reiche bei einigen üblich, doch one sie zu billigen. Schon Gregor II. 726 hatte verboten, zu taufen, ausgenommen an Ostern und an Pfingsten. Mehrere Konzilien aus dem 9. und 11. Jarh. widerholen das Verbot.

Nach alter Tradition der griechischen Kirche wird in der griechisch-russischen Kirche noch heutzutage am Epiphanienfeste die Wasserweihe vorgenommen. S. Stäudlin, Kirchl. Geogr. und Statistik I, S. 279, wärend in Rom, gemäß der abendländischen Tradition und dem vorherrschenden Charakter des Festes, am Epiphanienfeste Männer aus allen Ländern und Nationen, die sich in der Propaganda in Rom bilden, um als Missionäre in ihrem Vaterlande verwendet zu werden, jeder in seiner Mundart religiöse Vorträge halten, und so die Offenbarung Christi unter den Heidenvölkern anschaulich und hörbar darstellen sollen, bei welcher Gelegenheit auch der berühmte Mezzofante seine gewaltige Sprachfertigkeit zu entwickeln pflegte. — Noch muß angefürt werden, dass am Epiphanienfeste die morgenländischen Bischöfe den Termin des Osterfestes ankündigten, indictio paschalis genannt; diese Sitte ging auch für eine Zeit in die abendländische Kirche über, wie denn die vierte Synode zu Orleans 541 sie gesetzlich machte. S. Neander, Kirchengesch., 2. Ausgabe I, 528; Handbuch der christlichen Archäologie I, 528; II, 476. **Herzog.**

Epiphanius, Bischof von Constantia, dem alten Salamis auf Cypern. Sein Leben fällt in die Zeit, wo das Mönchstum, nachdem es, aus dem altchristlichen Entsagungs- und Märtyrergeist entsprungen, von den Zeitgenossen als wirksamstes Mittel der Gottesgemeinschaft und als Standpunkt einer höhern Tugend begrüßt, unter dem Drucke socialer Misstände mit reißender Schnelligkeit sich über alle Teile des christlichen Orients verbreitete, bald aber, geistig unfrei und bildungsscheu, das Christentum in ein System äußerlicher, willkürlicher, mehr auf heroische Kraftentfaltung als evangelische Sittenbildung angelegter Übungen zu verwandeln anfing und sein Ansehen überall für die fertige dogmatische Formel gegen die lebendige persönliche Überzeugung und freie theologische Forschung einsetzte. Ein Hauptbeförderer beider Richtungen war Epiphanius. Er wurde nicht lange nach Anfang des 4. Jarhunderts in Besandirke, einem Flecken Palästinas nahe der Stadt Eleutheropolis geboren. Seine früheste Erziehung erhielt er durch palästinische Mönche. Eine zeitlang lebte er auch unter den Mönchen Ägyptens (Socrat. h. e. 6, 32). Er selbst erzälte, dass seine Rechtgläubigkeit damals seine erste Probe bestanden habe. Gnostische Frauen von verfürerischer Schönheit suchten den jungen Eiferer zu umstricken. Er aber, rasch entschlossen, entriss sich ihren Schlingen dadurch, dass er die dargebotenen ketzerischen Bücher dem Bischof der Stadt aushändigte. An achtzig Irrlehrer wurden infolge davon des Ortes verwiesen (Epiphan. haer. 26, 17). Später in sein Vaterland zurückgekehrt und durch Hilarion, den Gründer des palästinischen Mönchstums, noch begeisterter für diese Form des weltverachtenden, gottseligen Lebens, wirkte er fast ein Menschenalter als Abt eines Klosters, welches er selbst in der Nachbarschaft seines Geburtsortes errichtete. Von hier brachte ihn der Ruf seiner Heiligkeit (367) auf den Metropolitanstul von Constantia. Er teilte seine Zeit jetzt zwischen den bischöflichen Amtspflichten, frommen Werken, gelehrten Studien und Streitschriften für den waren Glauben. Es war die Periode, wo der Trinitätsstreit die Gemüter fortdauernd auf das Heftigste bewegte und der Kaiser Valens

die Unterdrückung des nicänischen Bekenntnisses noch einmal mit allen Mitteln der Statsgewalt betrieb. Von dem Feuereifer des Epiphanius hätte man erwarten sollen, dass er sich mit ganzer Kraft in den Strudel dieses Kampfes stürzen und die Fane der Orthodoxie als einer ihrer Vorkämpfer, nachdem sein Ruhm sich inmittelst über die ganze Kirche ausgebreitet hatte, festhalten werde. Allein abgesehen von seiner Teilnahme an einer Synode in Antiochien (376) zur Beschwichtigung der über die Irrlehre des Apollinaris ausgebrochenen Unruhen und einige Jare darnach an einer Synode in Rom (382), welche über Maßregeln zur Beilegung der meletianischen Spaltung in Antiochien zu beraten hatte, findet sich nirgends, dass er namhaft in den Gang der Trinitätsfrage eingriff, sei's dass ihn davon seine Mönchsnatur und klösterliche Unbekanntschaft mit der Welt oder das Bewusstsein um die Mängel seiner theologischen Bildung zurückhielt. Am nächsten jedenfalls lag seinem Interesse das Mönchstum, welchem er einen weit über Palästina und Cypern hinausreichenden Aufschwung gab, und die Verteidigung der Kirchenlehre gegen die Hyder der Häresie im Großen. In der Polemik gegen die Ketzer fand er seinen eigensten Lebensberuf.

Als der gefärlichste derselben erschien ihm Origenes, welchen er schon unter den Mönchen Ägyptens, wo man von den unsterblichen Verdiensten desselben um Kirche und Wissenschaft kaum noch eine Anung hatte, glühend hatte hassen gelernt. Pachomius, der Vater des Mönchstums, sofern es hinter festen Klostermauern lebte, warnte nicht bloß vor dem Lesen der Schriften der Origenes, weil sie unter dem Anschein, die heil. Schrift zu erklären, ihren Sinn durch ruchlose Betrachtungen entstellten, sondern verpflichtete im Angesicht des Todes feierlich alle Vorsteher der unter seiner Aufsicht stehenden Klöster, dass sie niemals mit Anhängern des Origenes in Verbindung treten wollten. Epiphanius scheute die Mühe nicht, für dieses Verdammungsurteil die Beweismittel aus den zalreichen Schriften des Origenes zusammenzusuchen. Nachdem er zunächst in seiner Ketzerschrift (dem Panarion haer. 64) Origenes als einen in fast allen Glaubensartikeln gröblich irrenden Neuerer gebrandmarkt, trieb ihn die Nachricht, dass derselbe bei den angesehensten Kirchenlehrern Palästinas in ungeteilter Verehrung stehe, um Ostern 394 dorthin, um die Häupter des Origenismus zum dem gleichen Anathem zu bewegen. Die Folge waren die gehässigen origenistischen Streitigkeiten (s. d. Art.), welche die Kirche auf langehin um eines ihrer edelsten Güter, die selbständige theologische Wissenschaft, brachten. Geschmeichelt durch eine heuchlerische Zuschrift, verschmähte er selbst die Freundschaft des ränkevollen Patriarchen Theophilus von Alexandrien nicht, welcher sonst ziemlich geringschätzig auf ihn als Anthropomorphiten herabsah, und ließ sich als blindes Werkzeug desselben gegen Chrysostomus in Konstantinopel gebrauchen. Eine Synode cyprischer und benachbarter Bischöfe hatte (401) über Origenes den kirchlichen Bannfluch gesprochen. Von diesem Beschluss machte Epiphanius dem Chrysostomus Mitteilung. Da Chrysostomus diese Anzeige nicht beachtete, erschien er dem Zeloten selber im Licht eines Origenisten. Es versprach eine entscheidende Wirkung, wenn er, der gefeierte, persönlich in der Reichshauptstadt aufträte, um die Häresie in ihrem vornehmsten Beschützer zu treffen. In dieser Einbildung, überdies aufgestachelt durch Theophilus, welcher auf den Sturz des Erzbischofs aus hierarchischer Eifersucht hinarbeitete, schiffte Epiphanius mitten im Winter des Jare 402, jetzt ein Greis von nahe an 100 Jaren, nach Konstantinopel. Er verfur hier mit demselben hochfarenden Dünkel, welcher seine Schritte in Jerusalem gegen den Bischof Johannes leitete. One sich mit Chrysostomus, welcher ihm liebevoll zur Begrüßung seine gesamte Geistlichkeit vor die Stadt entgegenschickte, auch nur in einen Verständigungsversuch einzulassen, one der Kaiserin die begehrte Fürbitte für ihren totkranken Son, falls nicht zuvor alle origenistischen Ketzer aus der Stadt verjagt wären, zu gewären, traf er Anstalten, durch eine solenne Verkündigung des Anathems vom Altar der Hauptkirche den Volkshass gegen Origenes und seine Anhänger aufzureizen, als ihm plötzlich die Augen über das für ihn selbst Bedenkliche dieses Vorgehens aufgingen. Ehrlich, wie er war, merkte er auch wol etwas von dem Intriguenspiel, welchem er als vorgeschobene Figur dienen sollte. Zuletzt

völlig enttäuscht durch ein Gespräch mit den verketzerten Origenisten, entzog er sich dem wenig rühmlichen Handel durch rasche Abreise. Es war ihn zugleich ein Gefül seines nahen Heimganges überkommen; daher er von den Bischöfen, welche ihm das Geleit bis zum Meere gaben, sich mit den Worten verabschiedete: „ich lasse euch die Stadt, den Palast und die Heuchelei; ich aber gehe, denn ich habe sehr zu eilen". Er sah Cypern nicht wider. Auf offener See wurde er vom Tode ereilt (Sommer des J. 403).

Das Lebensbild des Epiphanius hat wenig anziehendes. Er war ein Mann von unzweifelhaft redlicher Gesinnung und Frömmigkeit. Die strenge Selbstverleugnung, welche auch auf dem Bischofsstul in nichts von den Entbehrungen der Mönchsaskese nachließ, läßt erkennen, dass es ihm ein heiliger Ernst mit dem war, was ihm als Blüte christlicher Vollkommenheit feststand. Aber dem Glaubenseifer ging nicht die gleiche Geistesfreiheit und Besonnenheit zur Seite. Von Natur mäßig begabt, durch die mönchische Erziehung noch beschränkter, beim Mangel einer selbständigen innern Entwickelung one die Befähigung, das Recht der religiösen Individualität neben dem Machtgebot der Kirche zu verstehen, setzte er alles Heil in die Exaktheit der Bekenntnisformel und asketischen Übung. Dem hieran genärten Ketzerhass kam auch vorzugsweise seine ausgebreitete Belesenheit zu gute. Er redete fünf Sprachen (πεντάγλωττος), weshalb Rufin spottend sagt, er betrachte es als seine Evangelistenpflicht, Origenes in allen Sprachen und Völkerschriften zu lästern (Hieronym. adv. Rufin. apol. l. II, p. 150). Und wie er, leichtgläubig bis zum Exzess, oft das Abenteuerlichste prüfungslos hinnahm oder fremder Absicht zum Spielball wurde, so scheute er, wo es den Kampf gegen die Häresie galt, keine Konsequenzmacherei, keine Verunglimpfung und Gewalttat. Es mag als outrirter Woltätigkeitssinn noch immer etwas löbliches sein, dass er, wo die eigenen Mittel versiegten, aus dem Vermögen der Kirche die Armen versorgte; es mag als Temperamentsfehler oder als Nachwirkung der altchristlichen Bilderscheu Entschuldigung finden, dass er einst den Vorhang in einer Dorfkirche Palästinas, auf welchem er das Bild eines Heiligen gemalt fand, one weiteres in Stücke riss, weil schriftwidrig sei, ein Menschenbild in der Kirche aufzuhängen. Wenn er aber, unbekümmert um die gewönlichsten Anstandsrücksichten, in der Kirche Jerusalems über den Origenismus des Bischofs, welcher persönlich anwesend und dessen Gastfreund er war, herfur; wenn er gegen alle Kirchenordnung in fremden Sprengeln eigenmächtig bischöfliche Amtshandlungen vornahm (z. B. in Bethlehem den Mönchen, welche ihrem Metropoliten die Kirchengemeinschaft aufgekündigt hatten, einen Presbyter weihte), so sind dies Regelwidrigkeiten, für welche der Schlüssel nur etwa in einem so verwönten Selbstgefül und einem so rücksichtslosen Orthodoxismus, wie der des Epiphanius, zu suchen sein mag. Als heiliggehaltenes Vorbild der Mönchsvollkommenheit und Rechtgläubigkeit genoss er bei den Zeitgenossen eine starke, ungeteilte Verehrung. Es war nicht bloß ein Hieronymus, welcher ihn als Überbleibsel apostolischer Heiligkeit beglückwünschte. Das ganze vierte Jarhundert blickte zu ihm voll Staunens auf. Als er bei seinem Aufenthalte in Jerusalem zur Bekämpfung des Origenismus eines Tages über die Straße ging, drängte sich das Volk in Haufen heran, um ihm die Füße zu küssen. Mütter trugen ihm ihre Kinder zu, dass er sie segne. Ein jeder pries sich glücklich, welchem es gelang, ein Stück vom Saum seines Kleides als Reliquie loszureißen. Es versteht sich, dass ein so bewunderter Name, welchem die Cyprier eine Kirche weihten, nicht one den Sagenkranz von Wundern und außerordentlichen Offenbarungen bleiben konnte. Ein jüngerer Mythograph sorgte dafür, dass auch seiner Kindheit die vorbedeutenden Zeichen nicht fehlten, wie sie überall nach dem Glauben des Altertums die Geburt großer Männer verherrlicht haben.

Das bedeutendste Werk des Epiphanius ist das πανάριον (d. i. Apothekerkiste), eine Schilderung und Widerlegung von 80 Ketzereien, welches, historisch ebenso wertvoll als in der Ausfürung verworren und trivial, gleich auffallende Beschränktheit im Urteil als Lieblosigkeit im Verdammen zeigt. Es sollte ein Schutzmittel gegen jede Verfürung der ketzerischen Schlange sein, weshalb es den

Begriff der Häresie so weit ausdehnt, dass er alles nichtchristliche auf dem Gebiet des Religiösen, das gesamte Heidentum mit seiner Philosophie und das Judentum mit seinen Sekten, einschließt und bis auf den Weltanfang zurückfürt. Der Stoff ist fleißig, aber unkritisch, teils aus ältern Quellenschriften, ketzerischen wie patristischen, teils aus mündlichen Nachrichten zusammengetragen; der Stil nachlässig, matt, redselig. In gedrängtem Auszug widerholt den Inhalt des Panarion die ἀνακεφαλαίωσις, nur mit etwas veränderter Ordnung. Die dogmatische Schrift ἀγκυρωτός (v. J. 374), welche als ein Glaubensanker für alle auf dem Meer des Zweifels umhergetriebenen die Verteidigung einer Reihe christlicher Lehren, besonders von der Trinität, Menschwerdung Gottes und der Totenauferstehung versucht, wurde, wie Hieronymus (vir. illustr. c. 114) versichert, mit Begier von den Gelehrten wegen des Inhaltes, von den Ungebildeten wegen ihres Stils gelesen. Von geringerer Bedeutung sind die Aufsätze über die biblischen Maße und Gewichte (περὶ μέτρων καὶ σταθμῶν v. J. 392) und über die zwölf Edelsteine im Gewand Aarons (περὶ τῶν δώδεκα λίθων) mit allegorischer Ausdeutung. — Ein Kommentar über das hohe Lied (in alter lateinischer Übersetzung, Foggini, Rom 1750, 4°) bringt mystische Betrachtungen von moralischer und prophetischer Tendenz. Verloren ist die kurze Lobrede auf Hilarion. Manches noch ungedruckt.

Quellen: Socrates h. e. 6, 10. 12 ff. 7, 26; Sozomenus 6, 32; 8, 14 ff.; Hieronymus epist. 61. ad. Pammach., ep. 62. ad Theophil., vir. illustr. c. 114 und an vielen andern Orten. Die Biographie aus der Überlieferung des Metaphrasten Simon (griechisch bei Petau opp. II, p. 318 sqq.), angeblich von Gefärten und Zeitgenossen, enthält mehr Legenden als Geschichte. Ausgaben von Petau (Par. 1622, 2 fol., unkritisch und inkorrekt, aber mit gediegenen Anmerkungen) und G. Diendorf (Leipzig 1859 ff., 5 Bde., mit wesentlich berichtigtem Text). Auf handschriftlicher Grundlage auch Oehler (panaria eorumque anacephalaeosis, Berol. 1859 sqq., 2 T. mit Petaus Anmerkungen und Scholien Alb. Jahns). — Bearbeitungen: Tillemont. mémoires etc. T. X, p. 484 sqq., 802 sqq., u. Schröckh, Christl. Kirchengeschichte, 2. Aufl. X, S. 3 ff. — Bibliographisch: Fabric. bibl. graec. ed. Harles. T. VIII, p. 261 sqq. Für die Geschichte des Gnostizismus von Wichtigkeit: Lipsius, Zur Quellenkritik des Epiphanios, Wien 1865. **Semisch.**

Epiphanius, Bischof von Pavia, geb. 439 in dieser Stadt von adeligen Eltern, und unter der Leitung des Bischofs zum Geistlichen herangebildet, bereits im 18. Jare von demselben zum Subdiakon, zwei Jare hernach zum Diakon geweiht, als solcher mit der Verwaltung des Kirchenvermögens betraut, bewies große Woltätigkeit gegen Arme und Leidende und stand dem alternden Bischofe in jeder Hinsicht mit Hilfe bei, so dass er nach dem Tode desselben (466) vom Klerus und Volk einstimmig als sein Nachfolger gewält wurde. Beim Antritte seines Amtes hielt er an seinen Klerus eine Ermanungsrede, worin er aber auch sich selbst nicht vergaß: wenn sie an ihm etwas Unwürdiges bemerkten, so sollten sie one Scheu es rügen. Von dieser Zeit wurde seine Lebensweise noch strenger als zuvor, er aß nur einmal des Tages, und auch dann kein Fleisch, enthielt sich der im warmen Italien so woltuenden Bäder; als besonderer Beweis seiner Andacht wird ihm nachgerühmt, dass er dem Gottesdienste stets mit aneinandergeschlossenen Füßen beiwonte. Solcher ernst gesinnter Bischöfe bedurfte damals die Kirche mehr als je zuvor. Das weströmische Reich erlag unter den Streichen des Odoacer; dieser mußte dem König Theodorich die Herrschaft abtreten; die besiegten Römer seufzten unter hartem Joche. In diesen Verhältnissen waren es besonders geisteskräftige Bischöfe aus altrömischen Familien, welche sich der Unterdrückten annahmen, unter den kämpfenden Parteien Frieden stifteten, römische und christliche Bildung rettend auf die Sieger übertrugen. Diesen Bischöfen muß Epiphanius beigezält werden, wenngleich er nicht unmittelbar für Aufbewarung der geistigen Schätze des alten Rom gearbeitet hat. Er war es, der den Frieden zwischen Ricimer und seinem Schwiegervater, dem Kaiser Anthemius vermittelte. Als Eurich, König der Westgoten, 474 das weströmische Reich aufs neue mit Gefar bedrohte, nachdem man vergebliche Schritte um Frieden bei ihm getan hatte, sandte

Kaiser Nepos den Bischof von Pavia zu Eurich, der sich nun zum Frieden bewegen ließ. Als in demselben Jare Odoacer Pavia verheert und die dortige Kathedralkirche zu Grunde gerichtet hatte, brachte Epiphanius den Wideraufbau derselben glücklich zustande. Durch seine Verwendung geschah es, dass Odoacer den Bewonern der abgebrannten Stadt Pavia fünf Jare hindurch die Abgaben erließ. Besonders zeichnete er sich aus im Kriege zwischen Odoacer und Theodorich, indem er das Schicksal vieler tausende linderte. Theodorich hielt ihn hoch und erteilte auf seine Fürbitte den Einwonern Liguriens Amnestie und Steuernachlass. Auf seinen Auftrag musste Epiphanius zum burgundischen König Gundobald reisen, und die Loskaufung vieler liturgischer Gefangenen auswirken, um das verödete Oberitalien wider bevölkern zu können. Die Mission gelang vollkommen, alle Ligurier, welche die Waffen gegen die Burgunder nicht ergriffen hatten, wurden unentgeltlich freigegeben, die andern wurden um eine mäßige Summe losgekauft (494). Später bewirkte er noch, dass die durch den Krieg hart mitgenommenen Ligurier nur den dritten Teil der neuen von Theodorich befohlenen Abgaben erlegen mussten. Er starb an den Folgen eines Unwolseins, welches er sich auf dieser Reise zu Theodorich zugezogen hatte, im 55. Lebensjare. Seine Lebensbeschreibung, aufgesetzt von seinem Nachfolger Ennodius, findet sich in den Werken des letzteren (s. den Artikel). S. Ersch und Gruber, Wetzer und Welte.

Herzog.

Epiphanius, Scholasticus, Freund des Cassiodor (s. d. Art.), war es, der im Auftrag desselben jene Übersetzung der Kirchenhistoriker Sokrates, Sozomenus und Theodoret machte, die durch Cassiodor zusammengezogen und in Hinsicht des Stiles ein wenig verbessert, die im Mittelalter so berühmte historia tripartita wurde. Ebenfalls von Cassiodor aufgefordert, übersetzte Epiphanius noch mehrere andere Schriften, den sogenannten codex encyclicus, Sammlung von Synodalbriefen an Kaiser Leo I. zur Verteidigung der Synode von Chalcedon gegen Timotheus Aelurus (bei Labbé Con. Tom. V), den Kommentar des Epiphanius, Bischof von Cypern, über das Hohelied, den Kommentar des Didymus über die Sprichwörter und die katholischen Briefe u. a. **Herzog.**

Episcopius, Simon, eigentlich Biscop genannt, wurde im J. 1583 zu Amsterdam von frommen Eltern reformirten Bekenntnisses (Egbert Rembert Biscop und Gertrude Johannis) geboren. In seiner Vaterstadt für das akademische Studium vorbereitet, begab sich Episcopius im J. 1600 auf die Universität Leiden, wo er in den ersten Jaren vorzugsweise mit philosophischen Studien beschäftigt war, und nach deren vorläufigem Abschluss im J. 1606 die Würde eines Magister art. erhielt. Seine theologischen Lehrer waren Jakob Arminius (s. d. Art.) und dessen eifriger Gegner, der strenge Supralapsarist Franz Gomarus. Aber die Entschiedenheit, mit welcher sich Episcopius für den Lehrbegriff des Arminius erklärte, war die Ursache, welche seine Berufung auf ein Pastorat zu Amsterdam verhinderte. Als daher Arminius gestorben war (1609), entschloss sich Episcopius, um den unaufhörlichen Verdrießlichkeiten, welchen er sich wegen seiner dogmatischen Richtung ausgesetzt sah, zu entgehen, Leiden gänzlich zu verlassen und auf die Universität Franeker überzuziehen. Indessen auch hier zog ihm seine Anhänglichkeit an die Lehre der arminianischen Partei von neuem allerlei Verdruss und Widerwärtigkeit zu, indem natürlich der Zorn des Gomaristen Sibrandus Lubertus auf ihm lag. Von einer Reise nach Frankreich zurückgekehrt, ergriff daher Episcopius eine sich darbietende Gelegenheit, auch Franeker gänzlich zu verlassen, indem er im J. 1610 die Pfarrei zu Bleyswich, einem zum Gebiete von Rotterdam gehörigen Dorfe, erhielt. Im folgenden Jare wurde Episcopius zu der Konferenz im Haag deputirt, wo die Provinzialstaten ein Gespräch zwischen fünf Kontraremonstranten und sechs Remonstranten (unter letzteren Episcopius) veranstalteten. Von da an galt Episcopius als einer der gefeiertsten und gefürchtetsten theologischen Namen, welche in den vereinigten Provinzen genannt wurden. Da Gomarus seine Professur zu Leiden aufgab und sich zu Middelburg in Seeland niederließ (wo er Prediger und Lehrer der hebr. Sprache und der Theologie ward), so wurde Episcopius alsbald zu seinem Nachfolger an der Universität

ernannt. Hier erfreute sich Episcopius anfangs, troz der calvinistischen Gesinnung seines Kollegen Polyander, der glücklichsten Ruhe, in welcher Episcopius mehrere seiner bedeutendsten exegetischen Arbeiten (namentlich seine Kommentare zu Apokal. 1 und 2, zum ersten Brief des Johannes und seine Paraphrase und Auslegung der vierundzwanzig ersten Kapitel des Matthäus) schrieb. Aber je höher sich der Ruhm seines Namens erhob und je bedeutender die Fortschritte waren, welche die arminianische Partei in den Provinzen machte, um so mehr sahen die Kontraremonstranten das heilige Interesse des orthodoxen Bekenntnisses und der waren Kirche gefärdet. Die theologischen Kontroversfragen wurden bereits der Zankapfel wild erregter kirchlicher und politischer Volksparteien, deren Kämpfe alle Ordnungen und alle Wolfart des öffentlichen Gemeinwesens zu verwüsten drohten. Die Dortrechter Synode (s. den Art.), welche im J. 1618 aus allen reformirten Landen einberufen ward, sollte der belgischen Kirche den verlorenen Frieden widergeben. Aber die Synode weigerte sich, mit den Arminianern als mit einer gleichberechtigten Partei zu verhandeln; nur als straffällige Irrlehrer und Unruhestifter sollten dieselben verhört werden. In diesem Sinne wurde Episcopius mit zwölf andern arminianischen Theologen vor die Schranken der Synode gefordert, in deren Herzen jedoch weit weniger der supralapsaristische Calvinismus, als vielmehr unversönlicher Hass gegen die kirchlich-politischen Gegner lebte. Die beredte Sprache, mit welcher Episcopius die Sache des Arminianismus fürte, fand daher bei der Synode kein Gehör; vielmehr schleuderte dieselbe über die ganze Partei ihr Anathema. Episcopius und die zwölf anderen Vorgeladenen wurden außerdem des Landes verwiesen. Für die Dauer des bestehenden Waffenstillstandes begab sich nun Episcopius in die spanischen Niederlande, wo er einige Jare mit den verschiedenartigsten litterarischen Arbeiten beschäftigt war. In dieser Zeit schrieb Episcopius sein großes arminianisches Glaubensbekenntnis, welches im Jare 1622 Namens aller arminianischen Theologen unter dem Titel erschien: Confessio s. declaratio sententiae pastorum, qui in foederato Belgio Remonstrantes vocantur super praecipuis articulis religionis christianae. Außerdem arbeitete Episcopius wärend seines Aufenthaltes in Brabant die Responsio ad duas Petri Wadingi Jesuitae epistolas (unam de regula fidei, alteram de cultu imaginum), sowie sein Antidotum s. genuina declaratio sententiae synodi Dordracenae und anderes aus. Auch in Frankreich, wohin ihn im J. 1621 der zwischen den Niederlanden und Spanien wider ausgebrochene Krieg zu fliehen nötigte, setzte er — meist in Paris und Rouen lebend — diese rege litterarische Tätigkeit ununterbrochen fort. Episcopius veröffentlichte hier seine besonders wichtige Paraphrasis et observationes in 8, 9, 10 et 11 cap. epistolae ad Rom., woneben noch andere Schriften erschienen: Bodecherus ineptiens s. defensio confessionis Remonstr. a Socinianismo; Examen thesium Jacobi Capelli de controversiis, quae foederatum Belgium vexant, et, satiusne fuerit doctrinam Arminii tolerari quam damnari; Tractatus brevis in quo expenditur, an homini christiano liceat gerere magistratum; Tractatus brevis de libero arbitrio; Responsio ad defensionem Joannis Cameronis u. s. w. Indessen machte ihm das Jare 1626 die Rückkehr in das Vaterland möglich. Nachdem daher Episcopius auf einer größeren Reise fast alle Gegenden Frankreichs besucht hatte, begab sich derselbe nach Amsterdam zurück, predigte daselbst in der den Remonstranten eingeräumten Kirche und übernahm sodann die Stelle eines Predigers an der arminianischen Gemeinde zu Rotterdam, für welche er eine eigentümliche Liturgie ausarbeitete. Außerdem sah sich Episcopius hier veranlasst, eine Apologie der remonstrantischen Confessio zu entwerfen, welche unter dem Titel erschien: Apologia pro confessione s. declaratione sententiae eorum, qui in foederato Belgio vocantur Remonstrantes, super praecipuis articulis religionis christ. contra censuram quatuor professorum Leidensium. Andere Schriften, welche in den nächstfolgenden Jaren erschienen, beurkundeten den unermüdlichen Eifer, womit Episcopius troz seiner bedeutenden praktischen Wirksamkeit das remonstrantische Bekenntnis gegen die statskirchliche Orthodoxie wie gegen den Papismus noch immer verfocht. Indessen sollte doch Episcopius auch in Rotterdam, wo sich derselbe mit der Witwe eines

verstorbenen arminianischen Geistlichen verheiratet hatte, seines bleibens nicht allzulange haben. Im J. 1634 erhielt nämlich Episcopius einen Ruf für eine theologische Professur an dem arminianischen Kollegium zu Amsterdam, welchem er freudig folgte, um jetzt als erste theologische Auktorität des Arminianismus die Pflege des arminianischen Dogmas in noch wirksamerer Weise, als bisher, in die Hand zu nehmen. Und in der Tat fürte die neue Stellung, in welche Episcopius eintrat, die schriftstellerische Tätigkeit desselben zu derjenigen Vollendung, deren sie noch bedurfte. Denn Episcopius fur jetzt nicht allein fort, die arminianische Lehre gegen neue und alte Feinde zu verteidigen und immer klarer festzustellen — namentlich in seinem Verus theologus remonstrans, worin er den arminianischen Lehrbegriff gegen die von dem Professor der Theol. Nikolaus Vedelius zu Franeker ausgesprochene Beschuldigung des Sozinianismus verteidigte, — sondern arbeitete auch diejenigen beiden Schriften aus, worin er die vollständigste und umfassendste Darlegung und Begründung seiner Dogmatik lieferte, nämlich seine später unter dem Titel institutiones theologicae veröffentlichten Vorlesungen über das gesamte Gebiet der christlichen Lehre und seine Responsio ad quaestiones theologicas 64 ipsi a discipulis in privato disputationum collegio Amstelodami propositas. Beide Arbeiten trug Episcopius zunächst einigen Kandidaten zu Amsterdam in Privatvorlesungen vor. Allerdings wurde Episcopius durch den Tod (im J. 1643) gehindert, seine Vorlesungen über die instit. theol. zu vollenden. Allein abgesehen davon, dass die responsio ad quaest. zur Ergänzung des Fehlenden (wie schon Curcelläus in seiner Vorrede zu den Werken des Episcopius bemerkt hat) dienen kann, sind die dogmatischen Vorlesungen doch so weit fortgefürt, dass in ihnen das Wesentliche eines dogmatischen Lehrgebäudes, und zwar im umfassendsten Sinne des Wortes, vorliegt. Episcopius liefert nämlich in vier Büchern eine vollständige Apologie nicht bloß des arminianischen Lehrbegriffes, sondern des Christentums überhaupt. Im ersten Buche erörtert Episcopius den Begriff der Religion und der Theologie im allgemeinen, und sucht namentlich zu beweisen, dass die Theologie nicht eine spekulative, sondern eine rein praktische Wissenschaft ist. Im zweiten Buche werden die verschiedenen Offenbarungen Gottes und die Kennzeichen derselben besprochen. Im dritten erörtert Episcopius die mosaische Offenbarung und die messianische Prophetie, worauf im vierten Buche die eigentliche Entwickelung des christlichen Lehrbegriffes folgt.

In prägnantester Weise lässt Episcopius in dieser seiner Dogmatik wie in allen andern Schriften den Gedanken hervortreten, dass das Christentum nicht Lehre, sondern Leben, dass der Glaube nicht Theorie, sondern ethische Potenz, und dass darum die kirchliche Gemeinschaft nicht auf Anerkennung aller einzelnen schriftmäßigen Warheiten, sondern nur auf ein solches Minimum von Glaubenserkenntnis zu gründen sei, welches als zur Ergreifung des neutestamentlichen Lebens wirklich notwendig anerkannt werden müsse. Diese Betonung der ethisch-praktischen Seite des Dogmas war der Gesichtspunkt, von dem aus Episcopius gegen den Prädestinatianismus remonstrirte, in welchem er eine fünffache Ungerechtigkeit gegen Gott nachwies. Es war daher unleugbar eine der Grundideeen des Protestantismus, welche Episcopius gegen die prädestinatianische Sophistik geltend machte, indem er sein ganzes System von dem Gedanken abhängig machte, dass in allen Momenten der Soteriologie die sittliche Verantwortlichkeit, d. h. die persönliche Stellung des Menschen zur Gnade, festgehalten werden müsse. Aber so genügend sich auch Episcopius hiermit über die Berechtigung auswies, welche seiner Opposition gegen den prädestinatianischen Calvinismus zukam, ebenso unverkennbar treten auch die Schäden und Mängel seines Lehrbegriffes hervor, welche von seinen Gegnern mit Recht als Verletzung wesentlicher schriftmäßiger Warheiten verworfen wurden. Episcopius beanstandete den Glauben an die ware Gottheit Christi und hielt die Lehre von der übernatürlichen Zeugung desselben wenigstens für gleichgültig. Seine Darstellung der Trinitätslehre war ganz subordinatianisch, indem er nur dem Vater die Vollkommenheit der Gottheit zuschrieb, dem gegenüber der Son und der Geist non collateraliter sed subordinate an der göttlichen Majestät teilnehmen sollten. Auch meinte Episcopius, es ge-

nüge zu glauben, dass der hl. Geist nur vom Vater ausgehe und der Geist des Sones sei. Die Lehre von der Erbsünde wurde von ihm auf das eifrigste bekämpft.

Übrigens hörten diese Lehrsätze des Episcopius noch zu dessen Lebzeiten auf nur Eigenheiten ihres Urhebers zu sein. Vielmehr gingen dieselben sehr bald in die Gemeinschaft der arminianischen Partei über, als deren Vollender und Gewärsmann Episcopius allgemein anerkannt ward. Die unedirten Werke desselben erhielt Stephan Curcelläus (Professor an dem remonstrantischen Seminar zu Amsterdam, gest. 1659) von Franz Limborch, dem Schwiegerson eines Bruders (Rembert Episcopius) des Episcopius, zur Veröffentlichung übergeben. Curcelläus ließ daher im Jare 1650 einen ersten Band der gesamten Werke des Episcopius mit einer Biographie desselben erscheinen, worauf Arnold Pölenbrugh die übrigen Werke in einem zweiten Bande im J. 1665 nachfolgen ließ. Späterhin arbeitete ein Enkel des oben genannten Rembert Episcopius, Philipp Limborch, mit Benutzung aller in der Familie des Episcopius erhaltenen schriftlichen und mündlichen Nachrichten in französischer Sprache eine Biographie desselben aus, welche im J. 1701, vielfach erweitert, in einer unter des Verfassers Aufsicht von einem Freunde angefertigten lateinischen Übersetzung erschien (unter dem Titel: Historia vitae Simonis Episcopii scripta a Phil. a Limborch. e Belgico in latinum sermonem versa et ab auctore aliquot in locis aucta, Amstelodami MDCCI, mit einem Vorwort des Phil. Limborch.— Außerdem ist über Episcopius namentlich zu vergleichen Ch. Sepp, Het godgeleerd onderwijs in Nederland (Leiden 1873), insbesondere Band I, S. 227 ff. und 244 ff., und Band II, S. 186 ff.

Heppe.

Episcopus in partibus, episcopus titularis, episcopus suffraganeus, Weihbischof.— Da die Bischöfe wegen des Umfangs ihrer Geschäfte oft nicht im Stande sind, alle ihnen obliegenden Funktionen in Person zu verwalten, so haben sie verschiedene Gehilfen (Archipresbyter, Archidiakonus, Koadjutor, s. die Art.); für die eigentlichen jura pontificalia, da sie nur von einem Bischofe verwaltet werden dürfen, jede Diözese aber nur einen Bischof haben darf (c. 8 Conc. Nicaen. a. 325), konnten ursprünglich nur benachbarte Bischöfe zur Aushilfe gebraucht werden. Später verwendete man dazu aus ihren Sprengeln vertriebene Bischöfe, indem man dieselben fortwärend als de jure ihren Diözesen angehörig betrachtete. Man sehe z. B. die Entscheidung Georgs I. von 592 in c. 42, Can. VII, qu. 1. Als im 9. Jarhundert die Araber Bischöfe Spaniens vertrieben hatten, fanden dieselben Aufnahme in Oviedo, der Rückkehr in ihre Diözesen harrend, sodass, wenn einer von ihnen starb, sogleich ein Nachfolger gewält wurde. Inzwischen wirkten sie als Gehilfen des Bischofs von Oviedo, nach ausdrücklicher Bestimmung: „ut episcopi, qui ditione carerent, Ovetensi praesuli vicariam operam exhiberent, cura in multos partita, ejusque reditibus alerentur“ (m. s. die darüber mitgeteilten Berichte und Synodalschlüsse bei Thomassin, Vetus ac nova ecclesiae disciplina de beneficiis P. I, lib. I, cap. XXVII. nr. VIII; Binterim, Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christkatholischen Kirche, Bd. I, Thl. II, S. 379, 380). Seitdem finden sich vereinzelte Beispiele solcher Vice-Episcopi, vices gerentes in pontificalibus, vicarii in pontificalibus (a. a. O.) auch in Deutschland, häufiger seit dem Ende des 12. Jarh.'s, der Zerstörung der Kirche im Oriente. Es wurden nunmehr auf den Titel der den Christen entrissenen, in den Händen der Ungläubigen (in partibus infidelium) befindlichen Diözesen Bischöfe ernannt (episcopi titulares) und zur Aushilfe in andern Sprengeln benutzt. Dabei kam es zu Missbräuchen, weshalb Clemens V. im J. 1311 zu Vienne verordnete, one spezielle Autorisation des apostolischen Stules sollten dergleichen Bischöfe nicht mehr kreirt, Mönche aber one die Erlaubnis ihrer Oberen nicht dazu genommen werden (cap. 5 Clem. de electione [I, 3]). Beschränkende Verordnungen ergingen dann auch zu Ravenna 1311, 1314 u. a. m., das Institut selbst dauerte aber fort. Daher findet sich z. B. 1322 auf einer Synode zu Köln als Vertreter des Bischofs von Lüttich ein Titularbischof (episcopus ecclesiae Hennensis) (Hartzheim, Concilia Germaniae Tom. IV, fol. 284). Ebenso gedenkt die Synode zu

Salzburg von 1420 in can. 17 der: episcopi titulares (Hartzheim a. a. O. Tom. V, fol. 179), die Synode zu Passau von 1470 in can. 7, 8 (a. a. O. fol. 478) der suffraganei, denen die Ordination der Kleriker, die Konsekration der Kirchen übertragen ist. Den noch immer stattfindenden Missbräuchen begegnete das tridentinische Konzil sess. VI, cap. 5 de reform., sessio XIV, cap. 2, 8 de reform., und darauf, wie auf einigen späteren Entscheidungen (vgl. Benedict XIV. de synodo dioecesano lib. II, cap. VII, lib. XIII, cap. XIV; Ferraris, Bibliotheca canonica s. v. Episcopus, Art. VII, nro. 21 seq.), beruht noch die Praxis, nach welcher möglichst auf den Titel der gegenwärtig nicht im Besitz der röm. Kirche befindlichen Bistümer Anstellungen erfolgen. Daher ist in der Bulle de salute animarum von 1821 für Preußen die Bestätigung der vorhandenen Suffraganstellen (suffraganeatus) erfolgt und zugleich die Widerherstellung für Köln und Trier, mit der Bestimmung, dass die Besetzung in der hergebrachten Form geschehen solle (servatis consuetis formis de episcopatu titulari in partibus infidelium). Diese Form ist die sonst übliche, weshalb es auch in der Bulle heißt: praevio canonico processu, die Stellung selbst ist aber dadurch von derjenigen der Bischöfe, welche sich in der Verwaltung einer Diözese befinden, verschieden, dass sie nur als Gehilfen derselben, in deren Auftrage, one eigene Jurisdiktion, fungiren.

Spezielleres findet man in: Andr. Hieronym. Andreucci, Tract. de episcopo titulari seu in partibus infidelium, Rom. 1732, 4°; Thomassin a. a. O. P. I, lib. I, cap. XXVII, XXVIII; Fr. Aug. Dürr, Diss. de suffraganeis seu vicariis in pontificalibus episcop. German. Mogunt. 1782, 4°; J. H. Heister, Suffraganei Colonienses extraordinarii sive de sacrae Colon. ecclesiae proepiscopis, vulgo von Weihbischöfen, novis access. auxit et continuavit A. J. Binterim, Mogunt. 1843; Hinschius, Kirchenrecht Th. 2, § 85 und daselbst neuere Litteratur. **(H. F. Jacobson †) Mejer.**

Episkopalsystem in der evangelischen Kirche. Der Augsburger Reichsabschied von 1555, § 20 suspendirt für protestantische Territorien das Kirchenregiment der vorreformatorischen Bischöfe. Er sagt nicht, auf wen es übergehen solle. Aber in § 24 anerkennt er dem Landesherrn das Recht, andersgläubige Untertanen im Lande nicht zu dulden, und garantirt in dieser allerdings zweischneidigen Form den protestantischen Landesherren die Ausübung der Custodia prioris tabulae (s. sogleich), aus welcher das landesherrliche Landeskirchenregiment von selber hervorging. Daher haben sich schon 1556 die badische, 1563 die pommersche Kirchenordnung, und so noch andere (Richter, Geschichte der evangel. Kirchenverfassung in Deutschland, S. 103 f.; Kirchenordnungen 2, 178, 349; v. Kamptz, Über das bischöfliche Recht in der evangelischen Kirche in Deutschland 1828, S. 55 fg.), zur Begründung dafür, dass das evangelische Kirchenregiment ein landesherrliches Recht sei, auf den Augsburger Religionsfrieden berufen. Zu einer wissenschaftlichen Theorie wurde dies zuerst im Anfang des 17. Jarh.'s von den beiden Joachim und Matth. Stephani, ausgebildet (Joach. Stephani, Institutiones juris canonici in tres libros secundum tria juris objecta partitae et ad praesentem Ecclesiarum Germaniae statum directae, Gryphisw. 1604, p. 60 fg.; Matth. Stephani, Tractatus de jurisdictione, qualem habeant omnes judices, tam saeculares quam ecclesiastici in S. Rom. Imperio, Rostoch. 1609 u. ö. lib. 2, p. 1, c. 7), indem sie die durch den Religionsfrieden den Landesherrschaften gegebene Stellung als Erweiterung der vorreformatorischen Advocatie fassten; sodass das bis dahin bischöfliche Kirchenregiment durch den Frieden, reichsgesetzlich, concessione imperatoria, ad interim, nämlich bis zu der im Frieden vorbehaltenen freundlichen Vergleichung in der Religion, instar depositi, an die Landesherren „devolvirt" sei. Von Theodor Reinkingk aber (Tractatus de regimine saeculari et ecclesiastico, Giess. 1619, p. 324 fg.) wurde die Stephanische Theorie mit der Modifikation widerholt, dass das Kirchenregiment bei jener Gelegenheit nicht zeitweilig devolvirt, sondern — nach einer Periode usurpatorischer Entziehung — für immer ihnen „restituirt" worden sei; denn es gebüre dem Landesherrn aus göttlicher Vollmacht; umfasste indes allerdings nur die externa jurisdictio, wärend

das Lehreurteilen dem Lehrstande zustehe. Daher könne das Kirchenregiment auch niemals one dessen Rat und nicht anders als durch Konsistorien geübt werden; und wo ein Gesamtakt der ganzen Kirche in Frage sei, da stehe, neben Regierstande und Lehrstande, auch noch dem Hausstande eine Stimme zu.

Reinkingk verbindet hier mit der juristischen Begründung der Brüder Stephani eine theologische, die schon bei den Hussiten vorkommt (Sendschreiben an das Baseler Concilium in den Monum. concilior. generall. saec. XV., 1, 157), von Luther in seiner Schrift an den Adel deutscher Nation, in den Katechismen und sonst vertreten, und von der lutherischen orthodoxen Theologie näher ausgebildet eben damals von Johann Gerhard in seinem dogmatischen Hauptwerke (Loci theol. XIII, 24, 25. Die Loci erschienen in den Jaren 1610 bis 1622) ausfürlich widerholt wurde: Gott habe in die Welt dreierlei sittliche Ordnungen gestiftet, Haus- oder Familienordnung, Rechtsordnung und Heilsordnung; und ebenso zur Handhabung jeder dieser Ordnungen je ein eigenes von ihm bevollmächtigtes und daher soweit die Vollmacht reiche ihm verantwortlich an seiner Statt handelndes Amt, das des Hausvaters, das der Obrigkeit und das Lehramt. Als Inhaber solcher besonderen Vollmachten bilden daher die in einem der drei Ämter Stehenden allemal einen besonderen Stand: die Hausväter den Hausstand (status oeconomicus), die Obrigkeiten der Regierstand (status politicus), die Verwalter der Heilsordnung den Lehrstand (status ecclesiasticus); jeder Stand aber müsse die göttliche Vollmacht des anderen als solche anerkennen und ehren. Diese für die ganze Welt gegebenen Bestimmungen gelten auch für die Kirche: die Vollmacht der Hausväter begründe mit ihrer Pflicht der Familien-Seelsorge ihr Recht aktiver Mitgliedschaft in der Gemeinde, die Vollmacht des Lehrstandes gebe dem Geistlichen Pflicht und Recht der Gemeindeseelsorge, die Vollmacht des Regierstandes gebe das Kirchenregiment der Obrigkeit; denn indem sie dieselbe berechtige, menschlich bestimmte Ordnung, die nur der göttlichen nicht entgegen sei, ihren Untertanen vorzuschreiben, lege sie ihr zugleich die Pflicht auf, alle göttlich bestimmte Ordnung unter diesen Untertanen aufrecht zu halten. Aufrecht zu erhalten habe also die Obrigkeit vor allem die beiden Tafeln der zehn Gebote (Custodia utriusque tabulae), und demgemäß auf Grund der ersten Tafel dafür zu sorgen, dass, unter Ausschluss alles unrichtigen Gottesdienstes aus dem Lande, Gott der Herr daselbst richtig verehrt werde. Eine solche göttliche Vollmacht aber bildet dann naturgemäß den Kern des allerdings historisch noch näher ausgebildeten Kirchenregimentes. — Ursprünglich waren in dieser Auffassungsweise die drei göttlichen Vollmachten als koordinirte erschienen, und nur tatsächlich hatte der Lehrstand auch im Kirchenregiment, dessen Hauptaufgabe in der Aufrechterhaltung richtiger Lehre bestand, vorwiegenden Einfluss gehabt. Schon bei Johann Gerhard (l. XIII, 225) indes findet sich die Lehre, dass die Stats- und Rechtsordnung zuletzt nur der Heilsordnung wegen da sei, und dass die Verwaltung des Kirchenregimentes der des Lehramtes insofern untergeordnet erscheine; und als im Laufe des 17. Jarhunderts bei den Landesregierungen die Schützung der reinen Lehre nachzulassen begann, wurde hiergegen reagirt mittelst der aus a. 28 der Augustana (R. p. 39) abgeleiteten Behauptung, das Lehreurteilen stehe dem Lehrstande ausschließlich zu, und das Kirchenregiment sei an die Entscheidungen desselben lediglich gebunden, der Hausstand aber wirke in kirchlichen Dingen niemals selbständig, sondern nur vermöge vertretender Vermittelung des Regierstandes mit. Diese Behauptung widerspricht zwar den lutherischen Bekenntnisschriften, da in der A. K. a. a. O. ebensowol den Gemeinden mandatum Dei, von unrichtig lehrenden Geistlichen sich zu wenden und richtig lehrende zu berufen zugeschrieben wird (vgl. auch Apol. p. 150, 155, 204, 292, 296, A. Smalc. p. 348 sq., 352); nichtsdestoweniger jedoch wird das Episkopalsystem Reinkingks mit solchen Verschärfungen in der Mitte des Jarhunderts durch den Juristen Bened. Carpzov (Definitt. consistoriales 1645 sq.) und den Theologen Conr. Dannhauer (theolog. conscientiaria), durch Veit Ludw. v. Seckendorff (Fürstenstaat 1655, Th. 2, c. 11 fg.) vertreten, später durch Wilh. Ortth (Präs. P. Müller: De juris episcopalis in terris protestantium a Romano-Catholicis injuste praetensa

reviviscentia 1689, dess. Litteratur), durch den Theologen Joh. Bened. Carpzov (De jure decidendi controversias theologicas 1695 u. ö.) und andere. Auch Spener hält es formell fest, obwol er in betreff der Presbyterien andere Wege einschlägt (Theol. Bedenken 1, 262 f., 640. 3, 411. 5, 601; vgl. Richter, Gesch. S. 201).

An sich bildet die Dreiständelehre sonach keinen integrirenden Teil des protestantischen Episkopalsystemes; da sie aber mit demselben in obiger Art verschmolzen worden ist, so hat man sich gewönt, sie unter dem Namen jenes Systemes mit zu begreifen. Sowol Nettelbladt in seinem Aufsatze De tribus systematibus doctrinae de jure sacrorum dirigendorum etc. (Observat. juris ecclesiast., Halae 1783, p. 124 sq.), wie der nach demselben arbeitende Stahl (Kirchenverfass. nach Lehre und Recht der Protestanten S. 1 fg.), haben in dieser Beziehung nicht hinreichend unterschieden; und indirekt hat das Stahlsche Buch auch sonst beigetragen, unrichtige Anschauungen über das Episkopalsystem zu verbreiten. Denn Stahls Neigung, das Kirchenregiment in vorreformatorischer Art als Teil des geistlichen (bischöflichen) Amtes aufzufassen, hat gelegentlich die Voraussetzung hervorgerufen, dass der Inhalt des evangelischen Episkopalsystemes etwas hiemit verwandtes sei: was absolut nicht der Fall ist.

Der Name Episkopalsystem ist, so viel ich finde, erst angewandt worden, als es seit Anfang vorigen Jarhunderts durch Chr. Thomasius und andere im territorialistischen und kollegialistischen Interesse bekämpft zu werden angefangen hatte (s. die Art. Kollegialsystem, Territorialsystem). **Mejer.**

Episkopalsystem in der römisch-katholischen Kirche. Zum Wesen der römisch-katholischen Kirchenverfassung gehört, dass die gesamte Kirchengewalt sich in den Händen der lehrenden Kirche, des Klerus, befindet und dass die Regierung der Kirche durch den hierarchisch gegliederten Klerus erfolgt, an dessen Spitze als Organ der Einheit der Papst steht. Über das Verhältnis dieses Organes der Einheit zur ganzen lehrenden Kirche selbst, im besonderen zum gesamten Episkopat haben sich zwei Systeme gebildet, das monarchistische Papalsystem (s. d. Art.) und das aristokratische Episkopalsystem. Jenes sieht den Papst, den Bischof von Rom, als den Inhaber der ganzen kirchlichen Jurisdiktion an, von welchem die Bischöfe ihre Gerechtsame herleiten, das Episkopalsystem dagegen betrachtet die Bischöfe in ihrer Gesamtheit als die jure ordinario berechtigten Kirchenoberen, welche ihre Autorität unmittelbar göttlicher Verleihung verdanken, und unter denen zur Erhaltung der Einheit als der erste Bischof unter den ihm sonst gleichberechtigten, als primus inter pares, der Papst eingesetzt ist.

Das Episkopalsystem geht von dem Satze aus, dass Christus den Aposteln insgesamt die Macht zu binden und zu lösen übertragen habe (Ev. Matth. 18, 18). In der Erteilung der Gewalt habe der Herr keinen bevorzugt, er habe jedem das gleiche Maß gegeben; nur um die Einheit aller auszudrücken und zu erhalten, werde Petrus an die Spitze gestellt und mehrfach ausgezeichnet (Ev. Matth. 16, 16; 17, 4 u. a. St.); insofern habe Petrus den Primat empfangen. Es ist dieses die Auffassung der älteren Kirche, wie sie sich namentlich bei Cyprian (de unitate ecclesiae) findet, wo es unter anderem heißt: Loquitur Dominus ad Petrum: Matth. 16, 18. Super unum aedificat ecclesiam, et quamvis Apostolis omnibus post resurrectionem suam parem potestatem tribuat et dicat: Sicut misit etc. Joann. 20, 21, tamen ut unitatem manifestaret, unitatis ejusdem originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit. Hoc erant utique ceteri Apostoli, quod fuit Petrus, pari consortio praediti et honoris et potestatis. Sed exordium ab unitate proficiscitur, ut ecclesia una monstretur (c. 18. Can. XXIV. qu. I). Petrus wurde der primus inter pares weniger um der Apostel selbst willen, als für die Zukunft: denn „dass der Primat mit Petrus wider absterben sollte, lässt sich nicht annehmen, wenn man auf den Zweck sieht, wozu Christus denselben anordnete; vielmehr muss dann geurteilt werden, dass Christus den Primat mehr für die folgenden Zeiten, als für die Zeit der Apostel, wo derselbe wegen der persönlichen Unfehlbarkeit eines jeden einzelnen Apostels nicht so nötig war, berechnet habe" (s. Sauter, Fundamenta juris ecclesiastici Catholicorum [ed. III. Rotwilae 1825] § 62; Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie [Köln

1832] Heft IV, S. 121, 122). Durch das Beispiel Petri hat Christus nur im allgemeinen bezeichnet, daſs ein Bischof den Primat fortsetzen solle, keineswegs aber den Bischofssitz selbst bestimmt. Die Umstände vereinigten sich indessen zu Gunsten Roms, dessen Bischöfe schon zeitig vorzugsweise als Nachfolger Petri anerkannt wurden und zu dem Besitze des Primats gelangten. Die römischen Bischöfe haben den Primat durch göttliche Anordnung nur mittelbar, so daſs auch, wenn es das Heil der Kirche erfordert, die Übertragung auf einen anderen Bischof statthaft ist (Sauter a. a. O. § 63, 64 und daselbst citirte Lit.). Darüber, welche Rechte zum Primat gehören, hat der Verlauf der Geschichte entschieden. Die Episkopalisten unterscheiden solche Gerechtsame, one welche der Primat überhaupt nicht bestehen kann (jura essentialia, primigenia, naturalia), von denjenigen, die damit zwar nach und nach verbunden sind, deren Besitz aber nicht unumgänglich notwendig ist, um die Zwecke des Primats zur Vollziehung zu bringen (jura accidentalia, acquisita, secundaria). (Sauter a. a. O. § 466; v. Droste-Hülshoff, Grundsätze des gemeinen Kirchenrechts, Bd. II, Abth. I, § 132 fg.) Als essentiell werden genannt der Primat der Ehre und der Jurisdiktion, und in dieser das Recht der höchsten Aufsicht, der allgemeinen Regierung, namentlich der Disziplin, des Devolutions- und Protektionsrechtes, der Gesetzgebung. Zu den erworbenen Rechten zält man die Verfügung über causae arduae ac majores, die Gerichtsbarkeit in vorbehaltenen Sachen in erster Instanz, in den übrigen in appellatorio, und mannigfache Reservationen.

Als kirchenrechtliche Doktrin bildete sich das Episkopalsystem, indem das papale in den Theorieen P. Bonifaz des VIII. die Höhe seiner Entwicklung überschritt. Schon diesem Papste gegenüber sprach sich (zuerst 1297) ein bischöfliches Selbstbewuſstsein dahin aus, das Generalkonzilium der rechtgläubigen Bischöfe stehe als Appellationsinstanz noch über dem Papste, G. Voigt, Enea Silvio de Piccolomini als Papst Pius II., Bd. 1 (1856) S. 25 fg. Die Kämpfe zwischen dem Hofe von Avignon und Kaiser Ludwig dem Bayern gaben demselben weitere Narung; vorzüglich aber gestaltete es sich wärend des großen Schismas seit 1378 aus, wo das Papsttum sich unfähig zeigte, den Schäden der Kirche zu steuern, und wo diese Arbeit zuletzt von den weltlichen Gewalten und dem Episkopate in die Hand genommen ward. In jene Zeit fällt die Lehrtätigkeit von Peter d'Ailly, Joh. Gerson, Nikolaus v. Clemanges u. a., welche Hauptvertreter des Episkopalsystemes wurden. Vgl. die vortreffliche Darstellung der hierhergehörigen Dogmen- und Litterärgeschichte bei Hübler, Die Constanzer Reformation und die Concordate von 1418 (1867) S. 360 fg. Vorzüglich wichtig wurde das offizielle Gutachten der Pariser Universität über die Mittel das Schisma zu heben vom 6. Juni 1394, bei Gieseler, Kirchengeschichte II, § 104, Note e. S. überhaupt daselbst II, § 97 Not. n; § 98 Not. m; §. 99 Not. a; § 105 Not. d, f, g.; § 110 Not. c; § 131 Not. a, sowie Voigt a. a. O. Die Generalkonzilien von Pisa und namentlich die von Konstanz und Basel (s. die betr. Artikel) haben dem Episkopalsysteme alsdann unmiſsverständlichen Ausdruck gegeben (Conc. Constant. sess. 5, sess. 31, Basil. sess. 2), und haben beide auch eine episkopalistische Praxis auszuüben versucht, jedoch die Zustimmung des Papstes weder für das eine, noch für das andere erlangen können; vielmehr ließ der römische Stul auf dem als ökumenisches berufenen fünften Laterankonzilium (1512 fg.), das indes als solches sich nicht zur Anerkennung gebracht, jenes System feierlich verwerfen. Nichtsdestoweniger waren reformatorische Dekrete des Baseler Konziliums sowol in Frankreich (1438), wo eine ältere Tradition nationalkirchlicher, unter königlichem Einflusse stehender Selbständigkeit bestand, wie in Deutschland (1439), wo Kaiser und Reich sich in dem Streite zwischen Papst und Konzilium neutral erklärten, angenommen worden und für Deutschland erkannte auch der Papst sie weiterhin (Fürstenkonkordate, Wiener Konkordat, s. den Art. Konkordate) als geltende an; die kirchliche Opposition blieb hier konziliar gesinnt, und die vielfachen Forderungen, daſs ein Konzilium, sei es ein allgemeines, sei es ein nationales, berufen werde, die zu Anfang der reformatorischen Bewegung des 16. Jarhunderts hervortraten, beruhten auf solcher episkopalistischer Gesinnung. Aus derselben ging auch die Selbständig-

keit, mit welcher die deutschen Erzbischöfe und Bischöfe demnächst bei Abschluss des Augsburger Religionsfriedens und des westfälischen Friedens auf eigene Verantwortung, unabhängig vom Papste handelten, hervor; wärend andererseits die römische Kurie streng ihr papales System festhielt und auf dem tridentinischen Konzilium (s. d.) zwar den Ausdruck des Episkopalsystemes verhinderte, aber den des kurialen nicht durchsetzte. Unterdessen gewann in Frankreich der Episkopalismus eine neue Gestalt. In den Kämpfen zwischen den guisischen, papal und jesuitisch gesinnten — die Jesuiten waren stiftungsmäßig absolute Verteidiger des Papalsystemes — und der protestantischen Partei hatte sich allmählich eine zwischen beiden in der Mitte stehende dritte erhoben, die zwar katholisch, aber nationalkirchlich-episkopalistisch gestimmt den Frieden des Vaterlandes der Ausrottung der Ketzer vorzog, und dann, indem sie die Thronbesteigung K. Heinrichs IV. durchsetzte und in seinem anfänglichen Streite mit Rom ihm zur Seite stand, ihre Anschauungen in einer von Pierre Pithou stammenden Schrift Les libertés de l'Eglise Gallicane (1594) zusammenfasste, die für die weitere Entwickelung grundleglich geworden ist. Indem sie in Anwendung der aus dem Humanismus stammenden historischen Methode, deren juristische Betätigung in Frankreich viele an den Namen des Cujacius zu knüpfen gewönt sind, die Kirchenverfassungszustände wärend der ersten vier Jarhunderte darlegt, sowol in betreff der Selbständigkeit der Bischöfe und Erzbischöfe, wie hinsichtlich des Einflusses, welcher von den ersten christlichen Kaisern auf das Kirchenregiment geübt wurde, und indem sie dem gegenüber die nachherige Entwickelung des päpstlichen Primates als eine Missentwickelung auffasst, behauptet sie, Frankreich habe sich von dieser Degeneration mehr als alle anderen katholisch-christlichen Gebiete frei gehalten, und findet eben hierin jene gallicanische „Freiheit". Über die weitere Ausbildung dieser Gedanken s. d. Art. Gallicanismus. Was hier als besonderer Vorzug von Frankreich angesehen wurde, ließ sich auch generalisiren, wenn man jene Zustände der ersten kirchlichen Jarhunderte als göttliche Ordnung, ihre spätere geschichtliche Umgestaltung als menschliche Entstellung derselben, durch welche das ausschließliche Recht der gottgeordneten Einrichtungen als solches niemals beseitigt werden könne, ansah. Diese Auffassung wurde, wie von den Schriftstellern der nichtfranzösisch-bourbonischen Höfe, die, dem französischen sich anschließend, den Gallicanismus als offizielle Doktrin behandelten, so und noch mehr von dem Löwener Professor Zeger Bernhard van Espen (s. d.) und seinem Schüler dem Weihbischof zu Trier Joh. Nikolaus von Hontheim (s. d.) vertreten. Namentlich des letzteren unter dem Pseudonym Justinus Febronius 1763 darüber publizirtes Buch De statu Ecclesiae etc. wurde für weite Kreise bestimmend, so dass von da an die episkopalistische Theorie in Deutschland den Namen des Febronianismus trug. Der Josephinismus — von Kaiser Joseph II. so genannt, obwol in seinen Anfängen schon unter Maria Theresia durch den Fürsten Kaunitz wirksam — ist die österreichische Form desselben, welche sich vom gewönlichen Febronianismus durch stärkere Betonung des landesherrlichen Einflusses in Kirchensachen unterscheidet. Sie steht in dieser Beziehung unter dem auch schon bei Febronius, aber weniger, wirksamen Einflusse der aus humanistischer Quelle seit Hugo Grotius ausgebildeten und durch die sog. naturrechtliche Schule repräsentirten Anschauungen des Territorialismus (s. d.), so dass man den Josephinismus kurz als territorialistischen Febronianismus bezeichnen kann. In dieser Gestalt beherrschte das Episkopalsystem zu Ende des vorigen und zu Anfang dieses Jarhunderts in Deutschland Wissenschaft und Praxis, und auch als seit der Säkularisation von 1803 und der Wirksamkeit erst der romantischen, dann der jesuitischen Schule und dem seit den Freiheitskriegen erfolgten religiösen Aufschwunge das Papalsystem wider zu Kräften kam, hielt es sich neben demselben mächtig bis etwa 1840. Von der römischen Kurie war es in seiner neueren Gestalt so wenig, wie in seiner älteren anerkannt worden; vielmehr hatte der Papst sowol die vier sog. gallicanischen Artikel von 1682 (s. den Art. Gallicanismus), wie die sog. Utrechter Kirche (s. d.) oder den von den vier deutschen Erzbischöfen auf dem Emser Kongress von 1786 entworfenen Plan einer episkopalistisch-selbständigen deutschen Nationalkirche (s. d. Art.

Emser Kongress) ausdrücklich verworfen; speziell an die ausfürliche Erörterung, in welcher von P. Pius VII. letzteres geschah — S. S. Pii P. VI responsio ad Metropolitanos Mogentinum, Trevirensem, Coloniensem et Salisburgensem super nuntiaturis apostolicis Romae (24. Novbr.) 1789, 2° — und an eine gleiche Verwerfung änlicher auf einer Synode zu Pistoja formulirter Absichten für Toskana — Bulle Auctorem fidei v. 28. Aug. 1794 — sowie an den Kampf wider die episkopalistisch-territorialistischen Einrichtungen, die für Frankreich in der sog. Civilkonstitution des Klerus vom 12. Juli 1790 getroffen waren, und die nächsten Jare hindurch mit Gewalt aufrecht erhalten wurden, schloss sich zu Rom ein Aufschwung der kurialistischen Jurisprudenz an.

Zunächst hatte derselbe keinen Erfolg. Die Praxis der napoleonischen Zeit blieb in Frankreich wie in Deutschland episkopalistisch; die der Restauration ging nicht hiervon ab; in Österreich wurden noch bis in den Anfang der vierziger Jare die alten josephinischen Lehrbücher angewendet, in Frankreich waren bis in den Beginn der fünfziger Jare die gallicanischen in Gebrauch, in Deutschland machte der Kölner Streit über die gemischten Ehen, seit die Regierung in demselben zurückwich (1838), der ultramontanen Reaktion Raum; aber mit vollem Erfolge begann sie hier wie anderwärts erst seit dem Umschwunge des Jares 1848 und seit dieser Umschwung den Papst Pius IX. in die Hände der Jesuiten gefürt hatte. Allerdings war sie nicht unvorbereitet. Seit der absolute Polizeistat von dem konstitutionellen allmählich abgelöst und in dem letzteren mehr und mehr für freie Bewegung der Gesellschaft gesorgt ward, fassten die verschiedenen socialen Verbände sich, um ihre Interessen selbständig warnehmen zu können, naturgemäß in sich zusammen: es begann die moderne genossenschaftliche Entwickelung, von der getragen auch die katholische Kirchengenossenschaft ihre Mittel zu energischerer Betreibung ihrer socialen Ziele konzentrirte. Beherrscht von dieser Strömung scharten sich daher die Bischöfe wider fester und fester um den Papst, acceptirten die jesuitische ihnen von Rom aus entgegengebrachte Leitung, ließen durch dieselbe, unter systematischer Beseitigung der episkopalistischen Traditionen, ihre Diözesen schulen, und sahen in der aus solcher Schule hervorgegangen jüngeren Geistlichkeit bald eine Macht erwachsen, die unmittelbar unter römischer Direktion stand, und mittelst deren sie nun ihrerseits, wo sie noch selbständige Velleitäten zeigten, gezwungen wurden. Die Bewegung vollzog sich, unter der Gunst von mancherlei mitwirkenden Umständen, so schnell, dass noch Pius IX. selbst ein Generalkonzilium berufen (s. den Art. Vaticanum) und von demselben unterstützt in seiner Konstitution Pastor aeternus vom 18. Juli 1870 c. 3 das Papalsystem für das ausschließlich in der Kirche berechtigte erklären konnte; sodass für den Augenblick das Episkopalsystem offiziell überwunden erscheint. Noch haben auch die Bischöfe sich dem gefügt, und augenblicklich existiren die episkopalistisch gesinnten Elemente der katholischen Kirche in Deutschland greifbar nur in Gestalt der altkatholischen Kirchengenossenschaft. Allein es ist nicht zu erwarten, dass nicht im Laufe der Zeit und wenn einmal das kirchenpolitische Bedürfnis der katholisch-kirchlichen Genossenschaft wieder ein anderes geworden sein wird, die Bischöfe sich auf ihre Selbstverantwortlichkeit wider besinnen sollten.

Über die Entwickelung des Episkopalismus seit der gallican. Ausgestaltung s. Mejer, Zur Gesch. der röm.-deutschen Frage, Th. I (1871); über seine neuere Bekämpfung u. für den Augenblick Beseitigung s. Friedrich, Gesch. des Vatican. Concils, Bd. 1 (1877). An beiden Stellen die Litteratur. **(Mejer) H. F. Jacobson †.**

Epistolae formatae et canonicae, s. Literae formatae.

Epistolae obscurorum virorum ad venerabilem virum Magistrum Ortuinum Gratium Dauentriensem, Coloniae Agrippinae bonas litteras docentem: variis et locis et temporibus missae ac demum in volumen coactae. Von diesem vielgenannten Buch erschien im Herbst 1515 die erste Auflage, enthaltend 41 Briefe, bald darauf eine zweite unveränderte und ein Jar später eine dritte, um 7 Briefe vermehrte. Das Jar 1517 brachte eine neue Folge von 62 Briefen, welchen sich in einer zweiten Auflage 8 weitere anreihten. Diese ersten und die zalreichen übrigen alten Drucke hat Böcking mit der größten Genauigkeit beschrie-

ben. Er fürt auch die neueren Ausgaben alle an und kritisirt sie derart, dass man nicht in Versuchung kommen kann, dieselben überhaupt noch zu nennen. Für alles, was den Text, die Erklärung und die Geschichte der ep. o. v. anbetrifft, darf einfach verwiesen werden auf: Ulrichi Hutteni equitis operum supplementum. Epistolae obscurorum virorum cum inlustrantibus adversariisque scriptis. Collegit, recensuit, adnotavit Eduardus Böcking, ein warhaft klassisches Buch, dessen erster Band (1864) die Texte, dessen zweiter (1869 u. 70) die Indices und den Kommentar enthält. Hiezu ist noch die Darstellung von Strauß in dessen Hutten (1. Aufl. I, S. 231—275; 2. Aufl. S. 176—211) zu vergleichen.

Die nächste Veranlassung der in Rede stehenden Schrift und ihres Titels war der Reuchlinsche Streit (s. den Art. Reuchlin) mit den daraus hervorgegangenen, 1514 zu Tübingen gedruckten „clarorum virorum epistolae latinae, graecae et hebraicae variis temporibus missae ad Joannem Reuchlin Phorcensem, ll. doctorem.“ Jene echten Briefe hatten die Aufgabe gehabt, den vollen Glanz und Reichtum des Humanismus zur Darstellung zu bringen, diese erdichteten sollten die ganze sittliche Finsternis und geistige Armut der Scholastik in plastischer Nudität bloßstellen. Diesem Zweck diente schon die Wal des Adressaten; denn Ortwin Gratius (doch vgl. über ihn Mohnike in Illgens Ztschr. für d. histor. Theol., Bd. 13, Heft 3) galt als Scholastiker im Humanistengewand, als poetista asinus, wie Luther (De Wette I, 13) ihn nennt, von vorneherein für eine komische Person und bot durch sein Verhältnis zu Pfefferkorns Frau überdies eine den Satyrikern jener Zeit besonders erwünschte moralische Achillesferse. Viel weniger durchschlagend, nach unserem Geschmack sogar geradezu knabenhaft sind die Pseudonyme der viri obscuri selbst: Caprimulgius, Hafenmusius, Genselinus, Plumilegus, Scherschleifferius, Mellilambius, Daubengigelius, Dollenkopfius, Buntemantellus, Eitelnarrabianus, Federfusius, Mistladerius, Schlauraff, Worst, Kukuk, Lapp, Schaffsmulius u. s. w. Immerhin sind einige derselben sei es als Anspielungen auf bestimmte Personen (z. B. Langschneiderius; s. Seidemann, Beiträge I, 11), sei es als kulturhistorische Anknüpfungspunkte (Buntschuhmacherius I, 35) nicht one Interesse. Im ganzen sind diese Namen wie die Mehrzal der Witze für unser Gefül etwas frostig. Dagegen ist die Sprache der briefschreibenden magistri und baccalaurei eine äußerst gelungene Karikatur des Mönchslatein. Den komischen Wert dieser köstlichen Übersetzungen deutscher Ausdrücke und der schrecklichen Verse eines Magister Schlauraff hat schon Erasmus gewürdigt mit dem Diktum: barbare ridentur barbari. Am wirkungsvollsten ist aber die Naivetät, mit welcher die Briefsteller ihren wissenschaftlichen und moralischen Obskurantismus selbst enthüllen. Um die scholastischen Subtilitäten zu brandmarken, müssen sie mit großer Feierlichkeit die Frage debattiren, ob ein angehender magister noster (d. h. Doktor der Theologie) magister nostrandus oder noster magistrandus zu nennen sei, und ob wurmiger Käse oder befruchtete Eier noch als Fastenspeise gelten könnten. Ihre Abneigung gegen das Studium der alten Sprachen begründen die viri obscuri mit dem Unglauben der Juden und dem Schisma der Griechen, und in allen Tonarten wird das Lob der haereticae pravitatis inquisitores verkündigt. Mit besonderem Wolgefallen verbreiten sich die epistolae (und das ist ihre schwächste Seite) über die moralischen Gebrechen der Welt- und Klostergeistlichen. Ist es noch gewissermaßen ergötzlich, wenn I, 37 die Streitfrage erörtert wird, ob bei einem bekehrten Juden das Merkmal Israels verschwinde, so sind dagegen die zalreichen schlüpfrigen Erörterungen alttestamentlicher Stellen und die vielen schmutzigen Anekdoten ein schwarzer Faden, der sich fast auf jeder Seite in einer zuletzt warhaft abstoßenden Weise geltend macht. Wol finden wir auch in den Schriften der Reformatoren oft derbe Stücke dieser Art, immer aber auf dem Hintergrunde sittlichen Ernstes. In den epistolae o. v. dagegen ist der komische Effekt die Hauptsache und selbst dieser wird durch breite Widerholungen abgeschwächt. Auch wo tiefere sittliche Warheiten in den epistolae ihren Platz finden, ist das Gewand des Lächerlichen wenigstens insofern beibehalten, als die viri obscuri sich über vereinzelte Zeichen des erwachenden Gewissens ihrer Nation nur wie über schreckliche portenta aussprechen. Unter den

hierhergehörenden Briefen ist II, 43 von besonderem kirchengeschichtlichen Interesse. Derselbe lehrt uns den evangelisch gesinnten Würzburger Domprediger Johann Reyß kennen, welcher auf die scholastische Frage: de qua via estis? die klassische Antwort gibt: de via Christi!, die Mönchsgelübde ebenso sehr gering schätzt wie die Schulformen und eine scharfe Predigt gegen die Ablassbriefe hält. Leider wird uns der Name eines anderen Predigers nicht mitgeteilt, wol aber II, 50 mit Entrüstung erzält, wie derselbe zu Frankfurt a./O. Zephania I, 12 dahin erklärt habe, es stehe eine gründliche Reformation der auf ihren Hefen liegenden Theologie bevor, und es sei eine solche bereits von Reuchlin und Erasmus angebant worden. Der letztere wird II, 60 nicht unfein als homo pro se bezeichnet.

Wer die Verfasser der einzelnen Briefe sind, wird kaum je ermittelt werden können. Als erwiesen darf betrachtet werden, dass Crotus Rubianus den Plan zu dieser „mimischen Satyre“ ausgeheckt hat, und dass Hutten, wenigstens vom Anhang des ersten Teiles an, sein hauptsächlicher Mitarbeiter gewesen ist. Mit einiger Sicherheit wird man höchstens sagen können, die formvollendetsten Stücke seien dem Crotus, die dem Inhalte nach einschneidendsten dem Hutten zuzuweisen. Alles andere ist bloße Hypothese. Dass niemand sich geradezu als Urheber oder Mitarbeiter zu den epistolae bekennt, ist wol hauptsächlich aus den Bedenken zu erklären, welche von maßgebender Seite gegen dieselben geltend gemacht wurden. Dem ängstlichen Erasmus waren sie zu derb, und Luther konnte zwar die Absicht, nicht aber die Ausfürung billigen; diese kam ihm im Verhältnis zu jener viel zu leichtfertig vor; s. de Wette I, 37 f. Den wirklichen viri obscuri hat Erasmus nachgeredet, sie hätten sich durch die sprechende Nachamung ihrer Art und Sprache zuerst täuschen lassen und das Buch mit Eifer verbreitet. Indessen ist der betreffende Brief des Erasmus (abgedruckt in seinen Werken III, 2 S. 1110) wol nur eine gelungene Mystifikation im Genre der epistolae. Ortwin Gratius und seine Genossen ließen es sich im Gegenteil viel Geld kosten, ein päpstliches Breve gegen die Urheber, die Drucker und die Verbreitung der epistolae zu erlangen, und boten all ihren Witz auf, um durch Gegenschriften die üble Wirkung der Briefe zu neutralisiren. Böcking hat a. a. O. auch diese Gegenschriften abgedruckt; ebenso einen im 16. Jarhundert erschienenen, recht epigonenhaften dritten Teil von ep. o. v. „in arrogantes sciolos, plerumque famae bonorum virorum obtrectatores et sanioris doctrinae contaminatores“. **Bernhard Riggenbach.**

Equitius, Abt vieler Klöster in der Provinz Valeria, blühte im 6. Jarhundert. Es wird von ihm berichtet, dass er, obwol Abt, die Weihen nicht empfangen, und oft seine Klöster verlassen, um in verschiedenen Städten und Dörfern zu predigen, worüber der Papst selbst bedenklich geworden, so dass er ihn zur Untersuchung nach Rom ziehen wollte; allein wegen der Heiligkeit des Lebens dieses Laienabtes stand er davon ab. Equitius trug auf seinen Missionsreisen ein sehr ärmliches Gewand, ritt das schlechteste Tier, das er im Kloster finden konnte und fürte stets die heil. Schrift bei sich. Auf ihn beriefen sich, nach dem Zeugnisse des Alanus, die Waldenser, als sie anfingen, one Auftrag von Seite der Hierarchie dem Volke zu predigen. Gregor der Große in den Dialogen I, 4 spricht weitläufig über das Leben und Wirken des Equitius, bereits legendenartiges einmischend. **Herzog.**

Erasmus, Desiderius, war der glänzendste Vertreter und wirksamste Beförderer des Humanismus zu Anfang des 16. Jarhunderts und zugleich das Haupt derjenigen kirchlichen Reformrichtung, welche mit der evangelischen Reformation über die Notwendigkeit einer Reinigung und Erneuerung der Kirche einverstanden war, auch durch ihr Zurücklenken zu den Quellen des Christentums sowie durch ihre Aufdeckung und Kritik der herrschenden Missbräuche derselben in mancher Hinsicht vorgearbeitet hat, aber wider zurücktrat, als der Kampf gegen diese letzteren zur Lossagung von Rom und zur Aufstellung einer anderen, die Mittlerstellung der Kirche beseitigenden Heilslehre sich erweiterte. Sein Leben gliedert sich demgemäß auch dreifach in eine Zeit des Lernens und Aneignens,

der allmählichen Befreiung aus den Fesseln, mit denen Vorurteil und Leben ihn gebunden hielten, sowie der wachsenden Anerkennung von seiten seiner Zeitgenossen — bis 1509; sodann in die Zeit des höchsten Ruhmes und der fruchtbarsten reformatorischen Wirksamkeit — bis 1519; endlich in die Zeit des Kampfes, der Enttäuschung, der Isolirung und der Lossagung von der reformatorischen Bewegung, welche er selbst als einer der ersten hatte hervorrufen helfen.

Geboren wurde Erasmus den 28. Okt. warscheinlich 1465. Auf dieses Jar fürt wenigstens am ehesten sowol die Aussage des Beatus Rhenanus: „vixit ad septuagesimum annum, aut certe non multum est supergressus“, wie die des Erasmus selbst Ep. 207 (26. Febr. 1516): annum ingressus primum et quinquagesimum, und Neues Test. I. Ausgabe im Methodus: ipse undequinquagesimum agens annum ad hebraicas literas recurro. Andere nehmen 1466, 1467, 1469 an. Der Name seines Vaters war Gerhard Roger, Erasmus ursprünglich bloß Taufname und Desiderius eine von ihm selbst später gemachte Beifügung; in einem Schreiben des Papstes heißt er Erasmus Rogerii, in der Kölner Matrikel 1496 (nach der Mitteilung von Krafft) einfach Erasmus de Rotterdammis . . . pauper (vgl. Vischer, Erasmiana, Basel 1876, 4°, S. 30). Er hatte Grund den Namen seines Vaters geheim zu halten. Derselbe stammte zwar, sofern wenigstens die epist. ad Galen. Glauben verdient, aus einer angesehenen Familie von Gouda (Süd-Holland) und besaß eine für seine Zeit seltene Bildung, ließ sich aber, nachdem er sich bereits mit Erasmus' Mutter Margaretha verbunden hatte, von seinen Angehörigen, welche die Ehe zu hindern suchten, durch die erdichtete Nachricht von dem Tode seiner Geliebten zum Eintritt ins Kloster bewegen, so dass der Makel einer unehelichen Geburt für immer auf Erasmus haften blieb. Nach anderen Andeutungen war der Vater sogar schon vor Erasmus' Geburt Priester und der Knabe wurde in Roterdam in der Familie der Mutter auferzogen. Doch scheint der Vater mit seiner Familie in fortdauernder Verbindung gestanden und die Erziehung des Knaben überwacht zu haben. Er ließ ihn von seinem 9. Jare an unter der Pflege der Mutter die Schule von Deventer besuchen, welche damals unter Hegius Leitung in höchster Blüte stand und über 2000 Schüler zälte. Sein Aufenthalt daselbst dauerte allerdings nicht lange genug, um ihm den unmittelbaren Unterricht des berühmten Humanisten zu teil werden zu lassen; aber er war doch hinreichend, um jenes Verständnis und jene Liebe zum Altertum in ihm zu wecken, die von nun an seinem Leben und Streben die entscheidende Richtung geben und ihn nicht ruhen lassen sollte, bis er die Denkmale desselben in ihrem ganzen Umfang kennen gelernt und ihren Geist, wie kein anderer der Zeitgenossen, in sich aufgenommen hat. Schon hier staunten seine Lehrer über seine wunderbare Leichtigkeit im Auffassen und Darstellen und über sein sicheres Gedächtnis, welches ihm das einmal Gelesene für immer gegenwärtig hielt. Mit dem Tode seiner Eltern, die ihm in seinem 13. Jare beide hintereinander hinstarben, erhielt aber sein Lebensgang eine ungünstigere Wendung. Ein gewissenloser Vormund betrog ihn um sein Erbgut und beraubte ihn damit auch der Möglichkeit, auf einer Universität, wie sein Vater es gewünscht hatte, seine humanistischen Studien zu betreiben; statt dessen wurde er auf die völlig ungenügende Klosterschule zu Herzogenbusch geschickt, wo er beinahe drei Jare „nicht verlebte, sondern verlor“, und ließ sich, nachdem er noch einige Zeit unstät sich umhergetrieben, mittellos und verlassen wie er war, trotz seinem entschiedenen Widerwillen gegen das mönchische Leben schließlich überreden, in ein Kloster von regulirten Kanonikern zu Steyn in der Nähe von Gouda, Emaus genannt, einzutreten. Erasmus hat diesen Schritt später als das größte Unglück seines Lebens dargestellt (Brief an Servatius v. J. 1514 in Opp. I), und in der Tat hatte er sein Leben lang an den Folgen desselben schwer zu tragen; nicht nur der Grund zu seiner späteren Kränklichkeit ist hier gelegt worden, auch manche seiner Charakterschwächen mussten hier mehr als anderswo Narung finden, und vor allem war ihm die freie Geistesentwickelung und Lebensstellung nun für immer unmöglich gemacht, welche bei einem geordneten humanistischen Studium sich ihm geöffnet hätte; aber er ist doch auf der anderen Seite durch diesen Eintritt ins Kloster viel unmittelbarer mit der Kirche und ihren

Interessen in Verbindung gebracht, der Blick für ihre Bedürfnisse und Notstände ist ganz anders in ihm geschärft, das Bestreben, denselben entgegenzuwirken, viel kräftiger in ihm lebendig erhalten und also die große Aufgabe seines Lebens, das Hineinziehen des Humanismus in den Dienst der kirchlichen Reformation, eben hier ihm viel näher gelegt worden, als dies bei einem anderen Lebensgang der Fall gewesen wäre. Schon hier im Kloster vertiefte er sich mit ganzer Seele — diu noctuque in literis (Beat. Rhen.) — in das Studium der klassischen Schriftsteller, deren Geist ja auch, dem schalen Treiben gegenüber, in welchem er sich zu bewegen hatte, wirklich als eine sittlich reinigende und erhebende Macht von ihm empfunden werden musste; er bezeugt selbst, dass er „one Fürer velut occulta naturae vi in das Heiligtum der Musen hineingezogen" worden sei; auch seinen Stil wusste er schon damals one äußere Anleitung durch eigene Arbeiten, Gedichte und Aufsätze zu der ihn auszeichnenden Eleganz auszubilden (vgl. Catal. lucubr. und Opp. X, p. 1691. Einen lehrreichen Überblick über sein Jugendleben gibt die Schrift: Erasmi Roterodami silva carminum, Par M. Ch. Ruelens, Bruxelles 1864). Auf seine religiöse Richtung waren besonders die Schriften von Laurentius Valla und von Hieronymus von Einfluss. Natürlich musste ihn aber eine derartige Geistesrichtung dem Mönchsleben immer mehr innerlich entfremden (die Belege bei Ruelens p. XLI), und so war es ihm eine dankbar empfundene Befreiung, als 1491 der Bischof von Cambray ihn in seine Umgebung zog, auch abgesehen von der dabei zu Grunde liegenden, dem jungen Humanisten doppelt willkommenen Absicht, dass er den Bischof auf einer Reise nach Italien als sein Sekretär begleiten sollte. Diese letztere Hoffnung ging ihm nun allerdings damals nicht in Erfüllung; dafür blieb er von da an für immer aus der Verbindung mit seinem Kloster befreit und statt nach Italien ließ ihn der Bischof nach Paris gehen, um seine Studien zu vollenden. Er ließ sich hier zuerst in das Kollegium zu Montaigu aufnehmen („Scotista factus est", B. Rhen.); aber die schlechte Lebensweise daselbst zog ihm eine Krankheit zu, von der er sich erst in Holland bei einem Freunde wider erholen konnte, und in bezug auf sein theologisches Studium schreibt er später: „er sah voraus, dass er durch dasselbe zu einem Ketzer gemacht werden könnte und fülte sich doch nicht dazu berufen, die Grundlagen der christlichen Lehre umzustürzen" (Comp. Vitae; vgl. seinen Spott über die Scholastik im Enc. Mor.). Er zog es daher vor, bei seiner Rückkehr nach Paris ganz als Privatgelehrter zu leben; die Mittel dazu verschaffte ihm der Unterricht einiger junger Engländer, die ihn dann später auch zu der für seine geistige Entwickelung so wichtigen Reise nach England veranlasst haben; auch trat er mit den berühmten Humanisten der Hochschule in Verkehr und arbeitete rastlos daran fort, sich die Sprache, das Wissen und den Geist des Altertums, zunächst des lateinischen, zu einem sicheren und lebendigen Besitztum zu machen. Die erwänte Reise nach England sollte ihm dann endlich auch zu einem klaren Bewusstsein darüber verhelfen, wie diese humanistischen Bestrebungen auch der Kirche und Theologie und der Erneuerung des religiösen Lebens dienstbar gemacht werden könnten. Sie fiel zwischen Ende 1498 und Anfang 1500 und brachte ihn besonders in Oxford mit Männern wie John Colet und Thomas Morus zusammen, deren Bekanntschaft und Freundschaft ihn von da an treuer als jede andere durchs Leben begleitet und auch seinem wissenschaftlichen Streben und Arbeiten erst recht seine bestimmte und für die Kirche fruchtbare Richtung gegeben hat. Namentlich Colet, der kurz vorher als theologischer Lehrer aufgetreten war, griff bestimmend in dasselbe ein. Von ihm lernte er, wie das Christentum in seiner Warheit verstanden, mit der neuen Geistesbildung durchaus nicht unverträglich sei, wie statt der Scholastik die Schrift wider in den Mittelpunkt der Theologie gestellt, aber nicht als ein Inbegriff von Dogmen, sondern als eine praktische Weisheitslehre aufgefasst werden müsse; zugleich war er ihm aber auch das Vorbild für jene schonende Rücksicht und jene schmiegsame Unterwürfigkeit unter die bestehenden kirchlichen Ordnungen, wie sie eben einen der Unterschiede zwischen den erasmischen und den protestantischen Reformationsbestrebungen ausmachen (vgl. über dieses Verhältnis Opp. I, 653, Ep. 435; Fred. See-

bohm, The Oxford Reformers 2 ed. 1869). Von Colet wurde er auch dazu angeregt, dass er in den nun folgenden Jaren seine Hauptarbeit auf das bisher vernachlässigte Studium des Griechischen richtete, und zwar mit dem schon damals ausgesprochenen Zweck, jener Zurückfürung des theologischen Studiums auf die Schrift, in welcher Colet ihn das Heil desselben erblicken gelehrt hatte, dadurch Vorschub zu leisten (Ep. 102 u. Cat. luc.). In solcher Beschäftigung, widerum zugleich lehrend und lernend, verbrachte er die nächsten Jare abwechselnd bald in Paris, bald bei Freunden in Frankreich und Holland. Zugleich beginnt er jetzt auch als Schriftsteller bekannt zu werden; 1500 erscheint, um kleineres zu übergehen, die erste Auflage seiner Adagia, 1502 sein Enchiridion militis Christiani, „um damit, wie er selbst schreibt, dem Irrtum derer entgegenzuwirken, welche die Frömmigkeit in Ceremonien und in die Beobachtung äußerlicher Dinge setzen und daher ihr wares Wesen vernachlässigen“ (Ep. 102); 1505 gibt er die Annotationes des Valla zum N. T. heraus mit einer Vorrede an den päpstlichen Protonotarius Christof Fischer, worin er, damals noch fast allein stehend, den Rückgang auf den Grundtext und die grammatische Auslegung als die Grundbedingung des waren Schriftverständnisses forderte und für das N. T., änlich wie gleichzeitig Reuchlin für das alte, „zu einer geistvolleren und genaueren Behandlung die Ban brach“ (Erhard). In minimis versatur, hält er den Verächtern der Grammatik entgegen, sed sine quibus nemo evasit maximus; nugas agitat, sed quae seria ducunt (Ep. 103). Endlich 1506 gelangte auch sein lange gehegter, sehnlichster Wunsch, der einer Reise nach Italien, zur Ausfürung. Sie dauerte etwa drei Jare und hob ihn auf die Höhe wie seiner geistigen Bildung, so auch seines Ruhmes und Einflusses. Gleich in Turin ließ er sich die theologische Doktorwürde erteilen. In Bologna, Venedig, Padua, wo er jeweilen längere Zeit sich aufhielt, brachten ihm die gefeiertsten Humanisten ihre Huldigung entgegen. Auch seine bedeutendste humanistische Leistung, sein Werk über die Sprichwörter erhielt erst hier, in Venedig, diejenige Erweiterung und Ausstattung, durch die es in den folgenden Jaren für die Verbreitung der klassischen Bildung so wichtig werden sollte (vgl. über die verschiedenen Auflagen bes. Drummond I, 271 ff.). In Rom erhielt er von den hervorragendsten Kardinälen Zeichen hoher Gunst und Verehrung, u. a. auch von Joh. v. Medicis, dem nachmaligen Papst Leo X. — freilich Verbindungen, die ihm in der Folge zu hemmenden verhängnisvollen Fesseln werden sollten (vgl. Ep. 587 p. 654 A.). Auch an Anerbietungen, seinen bleibenden Wonsitz in Rom zu nehmen, fehlte es nicht; indessen der Regierungsantritt Heinrichs VIII. in England gab ihm die Hoffnung, dass er unter diesem Fürsten am ehesten zu einer seinen wissenschaftlichen Bestrebungen entsprechenden Lage gelangen könnte; er verließ 1509 Italien und konzipirte unterwegs, wärend der Reise, sein berühmtes satyrisches Zeitgemälde „das Lob der Thorheit“, welches er dann in England, im Hause seines Freundes Morus, binnen einer Woche ins Reine schrieb und 1511 mit einer Widmung an diesen seinen Freund zum ersten Mal drucken ließ (vgl. Seebohm 204).

Mit dieser Rückkehr aus Italien im J. 1509 beginnt die zweite Periode in Erasmus' Leben, die Zeit seines höchsten, in der Geschichte der Wissenschaft fast beispiellosen Ruhmes und seines freudigsten und fruchtbarsten schriftstellerischen Wirkens. Äußerlich blieb seine Lebensstellung auch in dieser Periode sich gleich — das Leben eines von beruflichen Verpflichtungen unabhängigen, aber dafür an die Unterstützung seiner Gönner gebundenen Gelehrten. In England hielt er sich, von einigen Reisen nach dem Festlande abgesehen, noch etwa 5 Jare auf, eine zeitlang auch als öffentlicher Lehrer des Griechischen an der Universität Cambridge. Aber die Hoffnungen, die er auf Heinrich VIII. gesetzt hatte, gingen nicht in Erfüllung, und als die Mittel des Königs vollends noch durch einen Krieg mit Frankreich in Anspruch genommen waren (1514), begab sich Erasmus wider in sein Vaterland Brabant, wo er bald mit einem ansehnlichen Jargehalt zum Hofrat des Erzherzogs und späteren Kaisers Karl V. ernannt wurde und wo er von nun an, 1515 bis 1521, abwechselnd in Brüssel, in Antwerpen, am meisten in Löwen seinen Wonsitz hatte (vgl. Ep. 354 p. 367 D.). Um bei diesem Auf-

enthalt etwaigen Zumutungen seines Klosters gegenüber gedeckt zu sein, verschaffte er sich durch seinen Freund, den Legaten Ammonius, ein besonderes päpstliches Breve, welches ihm nicht bloß die schon früher erhaltene Erlaubnis, sein Mönchsgewand mit einer gewönlichen geistlichen Kleidung zu vertauschen, bestätigte, sondern ihn überhaupt von allen Verpflichtungen seines mönchischen Standes lossprach und für die bisherigen Versäumnisse derselben ihm volle Absolution zusicherte (s. hierüber bes. Vischer a. a. O. S. 16 ff.). Ihre eigentümliche Bedeutung erhielt aber diese Periode seines Wirkens vor allem dadurch, dass in ihr nun auch Deutschland von demselben tiefer berürt und nachhaltiger befruchtet worden ist. Seit 1514 ließ er seine meisten Schriften bei Froben in Basel drucken, dessen Werkstätte teils durch die sorgfältige Ausstattung der Bücher, teils durch die von Froben beschäftigten bedeutenden Gelehrten sich ihm empfahl. Schon dadurch musten seine Schriften auch in Deutschland größere Verbreitung gewinnen, und noch mehr scheinen die öfteren Reisen durch Deutschland, zu denen seine Verbindung mit Froben ihn nötigte, und der hier entfaltete Zauber seines persönlichen Umganges und Verkehres ihm Freunde und Verehrer gewonnen und seinen Schriften zur Wirkung geholfen zu haben. Der Absatz, den dieselben finden, steigert sich in überraschender Weise. Seine Reisen, besonders durch das südliche Deutschland, waren ware Triumphzüge; Gelehrte, Behörden, Bischöfe wetteiferten bei seiner Durchreise, ihm ihre Verehrung zu bezeugen. Am meisten wird uns seine dominirende Stellung in dem wissenschaftlichen Leben seiner Zeit, seine Bedeutung als belebender Mittelpunkt des ganzen über Europa hin zerstreuten humanistischen Bundes in seinem Briefwechsel veranschaulicht, wie derselbe zuerst 1518 und später noch oft und mit immer neuen Zusätzen herausgegeben worden ist (bei Clericus Tom. III. Als Ergänzung: Herzog, Epistolae familiares ad Bon. Amerbachium, Bas. 1779. Doch sind die Daten in allen Ausgaben sehr unzuverlässig und hinsichtlich des Inhaltes vgl. z. B. Ep. 507: Quaedam expunxi . . . mitiora reddidi. Ep. 1129 die Varr. bei Cler. Stockmeyer im Schweiz. Museum 1839 III. S. 13 ff.). Wir sehen da nicht nur die hervorragenden Gelehrten aller Nationen, sondern auch die Fürsten und die höchsten Prälaten bis hinauf zum Papst in Bewunderung und Dankbarkeit sich um ihn sammeln und bereits hat sich auch, besonders in Deutschland, eine bestimmte Partei der „Erasmianer“ gebildet, die in ihm den Fürer nicht bloß zu einer wissenschaftlichen, sondern auch zu einer kirchlichen und religiösen Erneuerung, den Befreier von irreleitenden Vorurteilen und den Widerhersteller des ursprünglichen Christentums verehren und in deren Reihen außer Luther fast alle bedeutenderen Männer der späteren Reformation sich befinden — ein Spalatin, Melanchthon, Justus Jonas, Capito, Zwingli, Oekolampad u. s. f. (vgl. die Briefe derselben an Erasmus und über die Erasmianer z. B. Ep. 303. Zum Ganzen: Kampschulte, die Universität Erfurt I, 226 ff.; Strauß, Ulrich von Hutten, 2. Aufl., S. 117 f., 141 f., 480 ff.).

Unter den in diesem Zeitraum verfassten Schriften sind außer dem schon erwänten Encomium Moriae als besonders viel gelesen und einflussreich hervorzuheben: einmal die pädagogischen De duplici copia verborum ac rerum (zuerst 1512) ein ursprünglich für die Schule von Colet geschriebenes, bald aber auch auf dem Festland vielgebrauchtes stilistisches Lehrbuch — und die Colloquia familiaria, in ihrer ersten Gestalt 1518 und 1522, dann sehr erweitert 1526 und später unzälige Male veröffentlicht, wol die beliebteste und am meisten gelesene Schrift des Erasmus: unter der harmlosen und außerordentlich geschickt gehandhabten Form eines Übungsbuches für die lateinische Umgangssprache enthält sie die künsten und witzigsten Ausfälle über das Klosterleben, das Fasten, die Wallfarten, die Heiligenverehrung, daneben freilich auch Stellen von wirklich frivolem oder unzüchtigem Geiste. Sodann die zalreichen Ausgaben und Übersetzungen der alten Klassiker und der Kirchenväter, unter denen diejenige des Hieronymus die wichtigste ist (1516—1518, freilich unter starker Mitwirkung von anderen Gelehrten erschienen). Endlich das Hauptwerk, die für die Kirche und deren Reformation so wichtige Ausgabe und Erklärung des griechischen Neuen Testamentes, ein Werk, zu dem er schon seit seinem ersten Aufenthalt in Eng-

land seine Vorarbeiten gemacht hatte und in dem wie in keinem anderen die in ihm geschlossene Verbindung des Humanismus mit der Theologie in ihrer segensreichen Wirkung sich darstellte. Es erschien im Februar 1516 bei Froben unter dem Titel: Novum instrumentum omne, diligenter ab Erasmo Roterodamo recognitum et emendatum u. s. w. Fol.; es enthält neben dem griechischen Text auch eine neugearbeitete, von der Vulg. mannigfach abweichende lateinische Übersetzung und kurze Anmerkungen, Annotationes, in denen die Abweichungen vom überlieferten Wortlaut gerechtfertigt, einzelne schwierige Stellen erklärt, gelegentlich auch die apostolischen Zustände und Ermanungen mit der kirchlichen Gegenwart verglichen und besonders die Theologen und Mönche in ihrer Anmaßung und Unwissenheit bloßgestellt werden. Dem ganzen Werke ist eine Widmung an Papst Leo X. vorangestellt, um ihm von vornherein das Siegel kirchlicher Approbation aufzudrücken, wie denn der Verfasser schon vorher als Sicherung gegen die erwarteten Angriffe es durch einen Brief voll unwürdiger Schmeichelei unter die Protektion dieses Papstes gestellt hatte; hier, in der Widmung selbst, ist umgekehrt die freimütige Sprache bemerkenswert, in welcher dem Papst die Förderung der christlichen Frömmigkeit zur Pflicht gemacht und die Notwendigkeit ans Herz gelegt wird, „die Christen wider aus den evangelischen und apostolischen Schriften selbst mit den Geboten ihres Meisters bekannt zu machen“. Als allgemeine Einleitung folgen dann noch drei Abhandlungen, Paraclesis ad lectorem, Methodus und Apologia betitelt (die zweite Abhandlung ist in der zweiten Auflage bedeutend erweitert und seit 1522 auch als besondere Schrift herausgegeben). Alle drei enthalten neben der ernsten Aufforderung zum Studium der Schrift auch treffliche Winke über die Art, wie dasselbe im Gegensatz zu dem gewönlichen scholastischen Verfaren gedeihlich getrieben und zur Grundlage einer neuen lebensvollen Theologie gemacht werden könne. Der Zweck, dem Erasmus mit diesem Werke dienen wollte, war also weniger ein wissenschaftlicher als ein praktisch reformatorischer und darin liegt auch in der Tat seine ware geschichtliche Bedeutung. Nach ihrem textkritischen Werte beurteilt, bietet die Arbeit manche Blößen; Erasmus selbst nennt das Werk praecipitatum verius quam editum, und Beatus Rhenanus gibt zu verstehen, daſs an dieser raschen Herausgabe auch das buchhändlerische Interesse Frobens stark beteiligt war, und so steht sie denn auch sowol in der Textesrezension wie an Korrektheit des Druckes der zwei Jare vorher gedruckten komplutensischen Ausgabe bedeutend nach. (Vgl. Franz Delitzsch, Handschriftliche Funde, 2 Hefte.) Dies wirkte um so nachteiliger, als auch in den folgenden Ausgaben der Text fast ganz unverändert geblieben und nur die Druckfehler korrigirt worden sind, eben diese erasmische Textgestalt aber im wesentlichen zum textus receptus geworden ist (vgl. Reuss, Bibliotheca Novi Test. gr. p. 27 sq. und Geschichte der heil. Schrift N. T. § 400 ff.). Aber jene komplutensische Polyglotte, von welcher das N. Testament den 5. Teil bildet, wurde, wenn auch früher gedruckt, doch erst 1520 wirklich veröffentlicht und zwar in einer sehr beschränkten Anzal von Exemplaren, so daſs dieses erasmische N. T. demnach das erste wirklich erschienene und auf lange Zeit hinaus das einzige dem allgemeinen Gebrauch dienende gewesen ist und für die ganze Reformationszeit fast ausschließlich den biblischen Grundtext repräsentirt. Es erschienen in den nächsten Jarzehnten über 30 Nachdrucke und Erasmus selbst muſste in der Folge noch vier weitere Ausgaben veranstalten; auf der zweiten (1519) ruht Luthers Übersetzung und in die dritte (1522) hat er, bezeichnend genug für seine damals beginnende Schwenkung, den früher fallen gelassenen Spruch 1 Joh. 5, 7 wider aufgenommen, „ne cui foret ansa calumniandi“. Fast ebenso wichtig für die von Erasmus erstrebte Verbreitung und Wirkung des neutestamentlichen Schriftworts in der Kirche waren aber auch die Paraphrasen, die er von 1517 an zuerst zu den Briefen, dann zu den Evangelien herausgab; nur die Apokalypse ist unbearbeitet geblieben. Sie haben zur Verdrängung der scholastischen Behandlungsweise der Schrift und zur Anbanung eines freieren und lebensvolleren Verständnisses derselben gleichfalls viel beigetragen und bei vielen, welche später der evangelischen Kirche sich anschlossen, zuerst den kritischen Blick geweckt und das gute Recht einer Reforma-

tion zum Bewußtsein gebracht. Leo Jud hat sie deshalb auch bald nach ihrem Erscheinen ins Deutsche übersetzt, wärend Luther gerade sie recht ungenügend fand; Briefe, de Wette 2, 353. In den Vorreden, mit welchen er die einzelnen Bücher seinen Gönnern zusandte (die Evangelien sind Karl V., Franz I., Heinrich VIII. und Erzherzog Ferdinand, die Briefe hochstehenden Prälaten gewidmet) tritt Erasmus wider mit großem Ernste für das Recht der christlichen Gemeinde an die Schrift ein und für die Notwendigkeit, sie durch Übersetzung in die Volkssprachen allen zugänglich zu machen (vgl. bes. Vorr. zu Matth. u. Joh.).

Die Berürungspunkte aller dieser Arbeiten mit der späteren Reformation sind ja nun allerdings zalreich und unverkennbar genug. Sein Encomium Moriae, einzelne Partieen seiner Adagien und seine Gespräche gehören zu den kecksten und wirksamsten Angriffen, die vor und neben Luther überhaupt gegen Scholastik, Mönchstum, Ceremonieendienst, Verweltlichung der Bischöfe und der Päpste gerichtet worden sind, und es gibt keine von der Reformation später verworfene kirchliche Institution, die nicht auch von ihm wäre angezweifelt, erschüttert, verspottet worden (vgl. hierüber bes. Stichart, Erasmus von Rotterdam. Seine Stellung zu der Kirche und zu den kirchlichen Bewegungen seiner Zeit, Leipzig 1870). Und ebenso scheint er mit ihr einverstanden in bezug auf das Heilmittel gegen diese Schäden und Notstände. Schon vor Luther hat er die Schrift zum kritischen Kanon für Lehre und Leben in der Kirche gemacht, in ihrer Vernachlässigung die Ursache von deren Entartung aufgewiesen und sie wider als die Quelle der kirchlichen Erneuerung in den Mittelpunkt gestellt (so besonders nachdrücklich neben den schon erwänten Stellen im N. T. und den Paraphrasen in der Auslegung des ersten Psalmes 1515). Sie hat schon ihm Vorurteile wie die Behauptung der spezifischen Heiligkeit des klösterlichen und ehelosen Lebens zerstört und den sittlichen Maßstab als den allein über den absoluten Wert oder Unwert des Menschen entscheidenden in die Hand gegeben, lange bevor dies durch Luther zu einem unterscheidenden Merkmale der Reformationskirche gemacht worden war (vgl. das Enchiridion 1502, dann Ep. 150 seine Behauptung aus dem Jare 1511, daſs ein Lehrer, welcher Kinder unterrichtet, vor Gott höher geachtet sei als ein Mönch, seinen Brief an Servatius 1514, das Dringen auf Freigebung der Priesterehe im Encomium matrimonii 1516 und in der Paraphrase zu 1 Tim. 3). Echt reformatorisch lautet auch die Vorrede, die er 1518 seinem Enchiridion beifügte und an den ihm befreundeten Abt Paulus Volzius richtete, wie denn auch sie Luthers Billigung in besonderem Maße gefunden zu haben scheint (Ep. 329, vgl. Luthers Br., de Wette I, 129). Und direkt klingt es an bekannte Aussprüche Luthers an, wenn Erasmus, die scholastische Überlieferung von einer Inspiration des Buchstabens durch freie Kritik durchbrechend, in der Schrift vor allen Dingen Christus suchen lehrt, wie z. B. Oekolampad gesteht, von Erasmus gelernt zu haben nihil in sacris literis praeter Christum quaerendum (Ep. 238, vgl. Urbanus Rhegius App. Ep. 318). Christus ist ihm sanctus sanctorum et sanctificator omnium (Paraphr. zu Matth. Vorr.); ihn rein zu lehren, ist die Aufgabe der christlichen Predigt (Ep. 148). Aber der tiefe Unterschied zwischen Erasmus und den Reformatoren enthüllt sich nun doch sofort, wenn näher gefragt wird, was sie beiderseits an Christus zu haben sich bewuſst waren, worin ihnen der Kern und wesentliche Inhalt des biblischen Christentums bestand. Für die Reformatoren war es die Versönung des Sünders mit Gott und die aus ihr fließende Gewiſsheit der Sündenvergebung; für Erasmus ist Christus dagegen hauptsächlich das Vorbild der rechten Gott wolgefälligen Gesinnung und Tugend, der Begründer der waren sittlich-religiösen Lebensordnung: „Christi Lehre und Vorbild wider zur Geltung zu bringen, seiner Ehre und der Wolfart des Nächsten das ganze Leben zu weihen, haec est illa theologia vera genuina efficax quae olim et philosophorum supercilia et principum invicta sceptra Christo subegit (Ep. 329). Man braucht nur Melanchthons Loci mit Erasmus' Enchiridion oder seinem für seine theologische Richtung gleichfalls wichtigen Brief an Slechta (Ep. 478) zu vergleichen, um die Verschiedenheit der beiderseitigen Denkweisen bei aller Gemeinsamkeit des Gegensatzes gegen die Scholastik sich zum

Bewusstsein zu bringen. Der Grundzug von Erasmus' Theologie ist ebensosehr pelagianisch, wie für die der Reformatoren die augustinische Heilserfarung den Ausgangspunkt bildet. Die Lehre von der Erbsünde wird in den Annot. zu Röm. 5 als bloße Hypothese behandelt, die menschliche Willensfreiheit schon in der Paraphr. zu Röm. 9 in Schutz genommen, und noch unverhüllter tritt dieser Pelagianismus in den pädagogischen Schriften hervor, wo die sittliche Entwickelung des Menschen ganz von seiner Erziehung abhängig gedacht ist. (Vgl. für diese Punkte A. Lange in Schmids Pädag. Encykl. Art. Erasmus). Will man also seinen theologischen Standpunkt mit späteren Erscheinungen vergleichen, so wird man viel eher als an die Reformation an die Aufklärung des 18. Jarh. denken müssen, an die ja eben auch gerade seine Erziehungslehre so auffallend erinnert. Wie diese, legt auch er das Hauptgewicht auf die praktischen Momente des Christentums, wärend das Dogma mit einer an Skepticismus streifenden Indifferenz behandelt wird. Über das apostolische Glaubensbekenntnis hinaus soll alles der freien theologischen Diskussion überlassen sein (Opp. I, 653). Dem Hilarius macht er es in der Vorrede zu dessen Werken geradezu zum Vorwurf, dass er sich keinen besseren und fruchtbareren Stoff als die Trinitätslehre zur Behandlung gewält habe (Ep. 613). Auch bei ihm findet sich eine Wertschätzung der antiken Sittlichkeit und Frömmigkeit, die mehr als einmal zur Verwischung jeder Grenze zwischen dieser und der „christlichen Philosophie" fürt (vgl. Enchir. c. 2, wo das A. T. mit Livius auf eine Linie gestellt ist, Coll. fam. Opp. I, p. 682, wo in bezug auf Cicero gesagt ist: fortasse latius se fundit spiritus Christi quam nos interpretamur, et multi sunt in consortio sanctorum qui non sunt apud nos in catalogo. Andere Stellen bei Stichart S. 271 ff.). Wie die ernsteren Männer der Aufklärung, so meinte endlich auch er, one Bruch mit den bestehenden kirchlichen Ordnungen diesen Standpunkt sich bewaren und für die Kirche fruchtbar machen zu können; mit dem dieser Geistesrichtung eigenen Optimismus sieht er, wie die ersten Stralen der humanistischen Bildung sich verbreiteten, bereits „das goldene Zeitalter der allgemeinen Wolfart und Bildung" im Anbruch (Ep. 207); im Reformationsjar 1517 widmet er seine Paraphrasen zum Römerbrief dem Kardinal Grimani mit der Hoffnung, dass Rom unter Leo X. aufs neue der Mittelpunkt des Friedens und der Frömmigkeit für die Welt sein würde.

Zu dieser Verschiedenheit dogmatisch-religiöser Art gesellten sich dann aber noch bei Erasmus besondere Charaktereigenschaften und Charakterfehler, die ihm sowol das Verständnis der reformatorischen Bewegung wie den persönlichen Anschluss an dieselbe doppelt erschweren mussten. Seine kirchliche Oppositionsstellung war von vornherein mehr aus einem ästhetischen Missfallen als aus ethischer Entrüstung hervorgegangen und ermangelte deshalb auch aller Begeisterung und alles nachhaltigen Mutes. Er wollte nur für die Gelehrten, nicht für das Volk geschrieben haben und wehrte überall ängstlich ab, wo er seine Freunde mit der Übersetzung seiner Schriften in die Landessprache beschäftigt sah. „Manches", meint er, „gestehen die Theologen einander zu, was das Volk nicht zu wissen braucht" (Opp. III, p. 596). Über dem Interesse an der Warheit stand ihm das des Friedens und der persönlichen Wolfart, zu welcher nicht zum mindesten auch die Fortdauer der ihm zufließenden Geschenke und Jaresgehalte gehörte; bis zu dem Maße, sagte er einmal, sei er ein Freund des Friedens, dass er im Notfall lieber einen Teil der Warheit preisgeben, als die Einigkeit stören wollte (Ep. 643, 25. Dez. 1522). Nach längerem Schwanken, in welchem seine Menschenfurcht und seine Zweizüngigkeit oft recht widerlich sich bemerklich machten, trat er denn auch ganz auf die Seite der Gegner der Reformation, und diese Lossagung von ihr, verbunden mit den Kämpfen, in die sie ihn hineinzog und mit den moralischen Schwächen, die dabei zu Tage treten, ist es, was der nun beginnenden letzten Periode seines Lebens ihren besonderen Charakter verliehen hat*).

*) Die mit Luther gewechselten Briefe und Schriften sind zusammengestellt bei Walch Bd. XVIII, S. 1944 ff.; vgl. S. 106 ff. Über Erasmus Stellung zur Reformation s. bes. G. Plitt in der Zeitschrift für luth. Theol. 1866, III, S. 479 ff. und den Verf. d. Art. in den Theol. Stud. u. Krit., 1875, III.

In ihren Anfängen schien ja freilich die Reformation, indem sie die einzelnen kirchlichen Missbräuche angriff, dem religiösen Leben wider seine Richtung auf das Unsichtbare und seine religiös-sittliche Bestimmtheit zurückgab und als Norm derselben die Schrift wider zur Geltung brachte, bloß das offen auszusprechen oder doch die Konsequenz dessen zu ziehen, was auch in Erasmus' reformatorischer Tätigkeit die Hauptsache gewesen war. Ihre hervorragenden Fürer hatten sich an seinen Werken gebildet, verdankten ihm ihre Befreiung von der Herrschaft der kirchlichen Satzung und ihr erstes Verständnis der evangelischen Warheit; in Volksschriften aus jener Zeit steht sein Name neben Hutten und Luther als einer von denen, welchen das deutsche Volk in erster Linie seine geistige Befreiung verdankte und auf welche es für den weiteren Kampf mit dem größten Vertrauen hinblickte (vgl. Schade, Satiren und Pasquille aus der Reformationszeit I, S. 23; II, 121, 153, 163; III, 48 f.; er heißt z. B. Der heiligen Gschrift müllerknecht, So uns das mal lert beutlen recht Mit seinen Gschriften manigfalt, Daß es sein süßen gschmack behalt). Er selbst konnte noch 31. Aug. 1523 an Zwingli schreiben: videor mihi fere omnia docuisse, quae docet Lutherus, nisi quod non tam atrociter quodque abstinui a quibusdam aenigmatibus et paradoxis (in Zwinglis Werken VII, S. 310; vgl. dessen eigenes Geständnis ebenda III, 544). Einzig Luther blickte schärfer. Auch er scheint den Schriften des Erasmus lebhafte Teilnahme geschenkt zu haben, wie aus gelegentlichen Erwänungen derselben in seinen Briefen hervorgeht, und besonders sein N. T. machte er, sobald es erschienen war, zum Gegenstand seines sorgfältigen Studiums; aber eben hier erregte es schon sein Missfallen, wie Erasmus in seinen Annot. sich über die Erbsünde aussprach und den paulinischen Begriff der Werkgerechtigkeit auf die Beobachtung des Ceremonialgesetzes beschränkte. Er äußerte sich darüber in Briefen an seine Freunde Spalatin und Lange (bei de Wette Nr. 22, 29): „ich fürchte, schreibt er an letzteren, dass er Christus und die Gnade Gottes nicht hoch genug stellt. — Das Menschliche ist bei ihm dem Göttlichen übergeordnet. — Anders muss der urteilen, der der Freiheit des Menschen einiges zuschreibt und anders der, welcher außer der Gnade nichts weiß". Doch will er nicht, dass die Freunde dieses sein Urteil über Erasmus weiter bekannt machen, um nicht damit die Partei seiner Gegner zu verstärken und so richtete er 28. März 1519 an Erasmus selbst ein Schreiben, in welchem sich noch die tiefste Verehrung gegen ihn ausspricht (Br. 129). Er entschuldigt sich, dass er überhaupt ihn anzureden wagt, bittet: agnosce et hunc fraterculum in Christo tui certe et amantissimum et studiosissimum; er nennt ihn decus nostrum et spes nostra und bezeugt: quis est cujus penetralia non penitus occupet Erasmus, quem non doceat Erasmus, in quo non regnet Erasmus? — Die Antwort dieses letzteren entspricht nun ganz dem Verhalten, das er in Luthers Sache bis dahin beobachtet hatte. Es war das einer reservirten, vornehmen, aber wolwollenden Anerkennung. Er musste zugestehen, dass Luthers Kampf gegen den Ablass und das ganze Treiben der Bettelmönche, gegen die Bestrickung der Gewissen durch menschliche Satzungen nichts anderes als die praktische Durchfürung der von ihm selbst aufgestellten Grundsätze sei; nur tadelte er seine Heftigkeit und wünschte ihm „ein höflicheres Auftreten" (Ep. 325). Und so lässt er es denn auch in seiner Antwort an Luther selbst neben der freundlichen Aufmunterung, in seinem bisherigen Wirken fortzufaren, an angelegentlichen Ermanungen zur Mäßigung, zur rücksichtsvollen Schonung des Papstes und der Vorgesetzten nicht fehlen, Ermanungen, die den mitten im Kampfe Stehenden tief kränken mussten, ebenso wie auch die Gleichgültigkeit, die sich in bezug auf seine Sache ausspricht in der Versicherung seine Bücher noch nicht gelesen zu haben, oder in dem Vorsatze „sich so viel als möglich unversehrt zu erhalten, um den humanistischen Studien um so mehr dienen zu können". Luther hat deshalb auf diesen Brief auch nicht weiter geantwortet und die Beziehungen zu Erasmus abgebrochen, bis er sie dann 1524 in anderem Ton wider aufnahm.

Erasmus seinerseits verharrte auch in der Folge so lange als möglich in der wolwollenden aber vorsichtigen Neutralität, wie er sie schon im Reuchlinschen

Streite eingenommen hatte. Er lehnt, und zwar mit jedem Jare angelegentlicher, jede Solidarität mit Luther ab und läſst auch dessen Schriften ungelesen, um ja kein Urteil über dieselben fällen zu müssen; aber am geeigneten Orte unterläſst er es dann auch wider nicht, ein ernstes Wort für ihn einzulegen, vor gewaltsamem Vorgehen gegen ihn zu warnen und auf das Ware und Berechtigte in seinen Angriffen hinzuweisen. So an den Kurfürsten von Sachsen, den Papst, den Erzbischof von Mainz. Besonderes Aufsehen machte ein Brief an den letzteren vom 1. Nov. 1519 (Ep. 477), den er dem damals am erzbischöflichen Hofe befindlichen Hutten zur Einhändigung übersandte, dieser aber noch vor der Übergabe durch den Druck öffentlich bekannt machte. Schon der Umstand, daſs dieser Brief one sein Vorwissen zur Veröffentlichung kam, verstimmte ihn. Er sah sich durch das Bekanntwerden derartiger Urteile über die kirchlichen Zustände in Streit verwickelt und als der eigentliche Urheber der reformatorischen Bewegung angeklagt. Lutheranorum signiferum ac principem nannte ihn sein spanischer Gegner Stunica (vgl. Opp. IX, p. 372); aus seinen Brüsten, meinten andere, habe Luther sein Gift gesogen (Ep. 562), und als er einmal auf einer Reise schwer erkrankt war und die falsche Nachricht von seinem Tode sich verbreitet hatte, feierten diese die Kölner Dominikaner bei einem Trinkgelage und jubelten, wie er sine lux, sine crux, sine Deus dahingestorben sei (Ep. 412). Von der anderen Seite her erschreckte ihn der Ton, den Luther in seinen großen Streitschriften von 1520 anschlug. „Möge Christus ihm Griffel und Geist mäßigen", schrieb er am 6. Juli 1520 an Spalatin. „Ein böser Dämon ist über ihn gekommen; wer kann noch mit ihm sein?" Er mant zwar immer noch dringend von jeder Verfolgung ab und verhehlt selbst dem Papst gegenüber sein Miſsfallen an der gegen ihn erlassenen Bannbulle nicht; ebenso wie bei einem Zusammentreffen in Köln im Dez. 1520 Kurfürst Friedrich von Sachsen ihn vertraulich um seine Ansicht über Luther befragt, antwortet er mit dem Witzwort: Lutherus peccavit in duobus, nempe quod tetigit coronam pontificis et ventres monachorum, und bestärkt dadurch den Fürsten in seinem Entschluſs, seinen Schutz ihm offen zu halten (Spalatins Annalen, herausg. von Cyprian 1718, S. 29; vgl. Walch S. 109 Anm.). Aber für sich hat er seine Entscheidung getroffen. „In die Tragödie mische ich mich nicht ein", erklärt er 9. Sept. 1520 einem Freunde, wo der Erlaſs der Bulle bekannt wurde, und beeilt sich vielmehr in einem Schreiben an Leo X. (13. Sept.) sich von jeder Gemeinschaft mit dem Gebannten und jeder Bekanntschaft mit seinen Schriften reinzuwaschen und die Erklärung abzugeben, daſs nur die Erkenntnis seiner Unfähigkeit und die Furcht, den Streit zu vergrößern, ihn davon abhalte, gegen Luther zu schreiben (Ep. 529). Eine änliche Erklärung gab er bald darauf den Theologen zu Löwen (Ep. 603); er bemühte sich, noch Unentschiedene, wie Justus Jonas u. Capito, von Luther zu trennen und zur Unterwerfung unter die Kirche zu bewegen; Luther hätte, meint er naiv, one anzugreifen die Philosophie des Evangeliums vortragen und Christi Sache so füren sollen, daſs er sich dadurch den Leitern der Kirche, wenn auch nicht beliebt, doch nicht miſsfällig machte. Satius erat, bene tacere quam sinistra remedia tentare (Ep. 572, 603). Ihn soll weder Tod noch Leben von der Gemeinschaft mit der Kirche trennen (Ep. 621, 645).

Das alles genügte freilich nicht, das Miſstrauen und den Haſs der Mönchspartei von ihm abzuwenden. Als infolge der Vollstreckung der Bannbulle in den Niederlanden die Verfolgung ausbrach, hielt auch Erasmus sich nicht mehr für sicher und begab sich 1521 zu bleibendem Aufenthalt nach Basel, wo er schon längst bei dem Bischof und der Bürgerschaft in hohem Ansehen stand und wo er auch den Druck seiner Schriften am besten leiten konnte. Für den Anfang wurde ihm auch die gesuchte Ruhe hier wirklich zu teil und es gelang ihm, seinen konziliatorischen Grundsätzen gelegentlich auch praktischen Vollzug zu verschaffen (vgl. f. Epistola apologetica de esu Carnium Opp. IX, p. 1197 sq.); aber nicht für lange. Ende 1522 kam Ulrich von Hutten nach Basel und appellirte an seine alte Freundschaft. Erasmus verleugnete sie, vermied sorgfältig jedes Zusammentreffen mit ihm und stellte dann doch in einem für die Öffentlichkeit bestimm-

ten Briefe an Laurinus die Sache so dar, als hätte die Schuld davon an Hutten, nicht an ihm gelegen (Ep. 650, ganz anders der vertrauliche Brief an Melanchthon Ep. 703). Das empörte Hutten und seine Rache war die Schrift: Expostulatio cum Erasmo — wol das Schärfste und Empfindlichste, was dieser über sein zweideutiges, unzuverlässiges und abhängiges Wesen, seine imbecillitas und parvitas animi je zu hören bekommen hatte. Vergebens suchte er dem Eindruck dieser Schrift durch seine Zwingli gewidmete Spongia adversus adspergines Hutteni (Sept. 1523) zu begegnen (Opp. X, 1631 sqq.); dieselbe war durch ihre Schmähungen und Spötteleien auf den früheren Freund und jetzt so unglücklichen Verfolgten sowie durch ihre Ausfälle auf die Evangelischen vielmehr ganz dazu geeignet, die letzten Hoffnungen, welche die Freunde der Reformation etwa noch auf ihn setzen mochten, zu zerstören und den Bruch mit ihnen zu vollenden.

In der Tat hören von da an die Beziehungen auch mit den schweizerischen Reformatoren auf und der offene Streit mit Luther bereitet sich vor. Vergebens suchte ihn dieser noch davon abzuhalten durch Briefe, in denen das Verdienst des Erasmus um die kirchliche Erneuerung ebenso treffend gewürdigt, wie seine Unfähigkeit, dieselbe ihrem gottgewollten Ziele entgegenzufüren, gekennzeichnet ist (Brief 505 an Oekolampad und dann bes. Br. 592 vom April 1524 an Erasmus selbst); Erasmus schrieb, „den vom Papst, vom Kaiser, von den angesehensten Fürsten und Gelehrten an ihn ergangenen Aufforderungen" endlich gehorsam, seine Diatribe de libero arbitrio (Sept. 1524), die denn auch sofort mit dem Walspruch: jacta est alea den vornehmsten Gönnern übersandt und von diesen zum teil durch Geldgeschenke honorirt wurde. Gegenüber von Luthers Leugnung jeglicher Willensfreiheit wird darin die Verteidigung derselben unternommen und der Beweis versucht, wie Luther sowol das moralische Urteil, wie die Schrift und die Autorität der Väter gegen sich habe. Die Wal des Streitpunktes war nicht ungeschickt getroffen: alle irgendwie kompromittirenden Fragen konnten vermieden, dagegen von vornherein auf die Zustimmung des oberflächlichen sittlichen Urteils gerechnet werden. Dafür ist die Behandlung um so schwächer. Erasmus zeigt sich dem Problem in keiner Weise gewachsen; als Lösung desselben wagt er den Satz hinzustellen, dass Gottes Wille als causa principalis, der menschliche Wille als causa minus principalis des Heils betrachtet werden müsse, und benimmt der Untersuchung vollends alle Würde durch die mancherlei persönlichen Anspielungen und Sticheleien auf Luther, die in die Schrift eingestreut sind, rechtfertigt aber eben damit auch den Widerwillen, den Luther beim Lesen dieser Schrift empfunden zu haben bezeugt (Br. 629), sowie die Entrüstung und das Bewusstsein von Überlegenheit, die sich in seiner Ende 1525 erschienenen großen Gegenschrift De servo arbitrio aussprachen. Die ausfürliche aber an Gehalt durchaus unbedeutende Verteidigung, welche Erasmus 1526 unter dem Titel Hyperaspistes in zwei Büchern derselben entgegenstellte, würdigte er nicht einmal mehr einer Antwort. Er ist ihm fortan „ein Skeptiker und ein Epikureer, ein Feind aller Religionen, der es nicht einmal mit dem Glauben an Gott ernst meint" (vgl. Heß, Leben des Erasmus, II, 451 ff.). In weiteren Streit sich mit ihm einzulassen, verschmähte er; erst als 1533 Erasmus seinen Katechismus (Explanatio Symboli) hatte erscheinen lassen, warnte Luther noch einmal öffentlich vor ihm (Briefe IV, 497, 507 ff.) und veranlasste ihn zu einer Verteidigung Adversus calumniosissimam epistolam Martini Lutheri, worin er bezeugt: utinam in vita tam obtemperassem divinis praeceptis, quam de his quae sunt fidei liberam et quietam habeo conscientiam apud Deum (Opp. X, p. 1538), aber doch auch wider durch seine widerliche Erörterung über die jungfräuliche Geburt Christi Luthers Misstrauen nur allzusehr rechtfertigt. — Gleichzeitig wie mit Luther hatte übrigens auch der Bruch mit den schweizerischen Reformatoren sich vollendet. Der briefliche Verkehr mit Zwingli bricht 1523 ab, als der letztere, statt die erwänte Dedikation der Spongia durch eine Erklärung gegen Hutten zu beantworten, vielmehr mit einer für Erasmus beschämenden Großmut sich seiner angenommen und ihm noch nach seinem Tod die letzte Ehre erwiesen hatte (vgl. Mörikofer, Ulrich Zwingli, I, S. 190). Ängstlich verwarte er sich fortan,

wenn etwa eine seiner Schriften im evangelischen Interesse in die Volkssprache übersetzt wurde oder wenn man von dieser Seite her auf seine Autorität sich berief (vgl. die Verhandlungen wegen der Abendmalslehre Ep. 848, 865, Opp. X, 1580 sq.). Im Verkehr zog er sich auf den engen Kreis derer zurück, die wie Glareanus, Beatus Rhenanus sich durch ihn bei der alten Kirche hatten festhalten lassen. Die Reformation schien ihm nichts als die Auflösung aller kirchlichen Ordnung, sittliche Verwilderung und den Untergang der schönen Wissenschaften herbeizufüren (Ep. 906 an Butzer, 1007). Der frühere Verteidiger der Priesterehe hat jetzt, wo dieselbe durch die Reformatoren wider zur kirchlichen Sitte gemacht wurde, nur noch Spott darüber auf seiner Zunge und in gleichem Widerspruch mit seinen früheren Bestrebungen kann er, der Reformation gegenüber, wider für das Recht der Kirche, Ketzer mit dem Tode zu bestrafen, eintreten, das Mönchstum verherrlichen, ja die Behauptung aufstellen: Si Paulus hodie viveret, non improbaret praesentem Ecclesiae statum, modo in hominum vitia clamaret (s. bes. s. Schrift gegen Gerhard von Nymwegen und seine Antwort gegen die Straßburger Prediger Opp. X, 1574 sqq.). War er 1521 nach Basel übergesiedelt, um den Angriffen der Mönchspartei sich zu entziehen, so wurde ihm nun umgekehrt 1529 die Durchfürung der Reformation in dieser Stadt zur Veranlassung, dieselbe wider zu verlassen und in dem streng katholischen Freiburg im Breisgau seinen Wonsitz zu nehmen, und bei der Nachricht vom Tode Zwinglis und Oekolampads konnte er einem Freunde schreiben: Bene habet, quod duo Choryphaei Evangelicorum perierunt. Wäre es ihnen gut gegangen, actum erat de nobis (Ep. 1206).

Immerhin ist für Erasmus diese seine Lossagung von der Reformation nicht so ganz, wie für so viele andere, die Zurücknahme seiner eigenen früheren Reformbestrebungen gewesen. Nach wie vor sah er in der Pflege der humanistischen Studien und in deren ersprießlicher Verwertung für die Kirche seine hauptsächliche Lebensaufgabe; gerade in diesem letzten Jarzehnt sind die meisten von ihm edirten Kirchenväter erschienen; nach dem schon erwänten Hilarius 1523, Irenäus 1526, Ambrosius 1527, Augustinus 1528, Epiphanius 1529, Chrysostomus 1530 und endlich, nachdem wärend der folgenden Jare einige wichtige Profanschriftsteller zur Behandlung gekommen waren, Origenes, über dessen Bearbeitung Erasmus gestorben ist (über den Wert und Charakter dieser Ausgaben vgl. Dürand de Laur: Erasme II, 181 ff.). Und ebenso fruchtbar zeigte er sich gleichzeitig auch auf dem unmittelbar erbaulichen Gebiete. In seiner Schrift Modus confitendi (1525) stellte er der protestantischen Bekämpfung der Beichte eine Rechtfertigung und eine Anweisung zur rechten Handhabung derselben entgegen und ebenso ist sein Ecclesiastes, 1535, eine in manchen Teilen treffliche Homiletik (beide Opp. tom. V). Nach wie vor arbeitete er ferner darauf hin, die streitenden Parteien zu gegenseitiger Nachgiebigkeit zu bewegen; er blieb auch nach seiner Entscheidung für die alte katholische Kirche der scharfe Tadler ihres Aberglaubens und ihrer Missbräuche und suchte ihre Fürer davon zu überzeugen, wie in ihnen ein wesentlicher Grund des protestantischen Abfalls enthalten sei (vgl. Ep. 1129 an Campeggi); er galt als das Haupt der Vermittlungspartei am kaiserlichen Hofe; wärend des Reichstages zu Augsburg bittet ihn Melanchthon um seine Verwendung beim Kaiser (Ep. 1125) und noch 1533 verfasste er, durch eine von Melanchthon und Julius von Pflug an ihn gerichtete Aufforderung veranlasst, eine längere Schrift De sarcienda Ecclesiae concordia, die, allerdings im Ton der tiefsten Unterwürfigkeit gegen die römische Kirche, eine rechte Manung zur Beseitigung ihrer Missbräuche und zur Nachgiebigkeit in den streitigen Lehren ist. (Vgl. über diese ganze Tätigkeit Woker, De Erasmi studiis irenicis, Paderb. 1872.) Nach wie vor blieb er endlich der Mönchspartei verdächtig; die Schriften, in denen seine Rechtgläubigkeit in Zweifel gezogen, er selbst als der eigentliche Urheber des Abfalles, „als derjenige, der das Ei gelegt", dargestellt wird, mehren sich gerade in dieser Periode; der leidenschaftlichste unter seinen Gegnern, der Syndikus der Sorbonne Natalis Bedda, wusste es sogar durchzusetzen, dass 1527 die Pariser Sorbonne 32 aus seinen Schriften gezogene Sätze als irrtümlich verdammte, nachdem schon

vorher seine Colloquia in Frankreich verboten worden waren. (Die Sätze samt dem Urteil der Sorbonne, das ein höchst bezeichnendes Denkmal des dort herrschenden theologischen Geistes ist, sind abgedruckt Opp. IX, p. 814 sqq.) Dem gegenüber blieb ihm die Freundschaft des Papstes bis zum Tode ungeschmälert. Paul III wollte ihn sogar 1535 zum Kardinal erheben, was er jedoch in Rücksicht auf sein Alter ablehnte.

Mit dem zunehmenden Alter hatte sich auch Erasmus' Kränklichkeit bedeutend gesteigert. Sein Hauptleiden waren Steinschmerzen, deren Anfälle immer häufiger wurden. Trotzdem entschloss er sich auf die Bitten der Statthalterin der Niederlande nach Brabant zurückzukehren. Vorher sollte in Basel, wo die Herausgabe seiner Schriften seine Anwesenheit nötig machte, ein längerer Aufenthalt gemacht werden. Allein nachdem er im Herbst 1535 daselbst angelangt war, befiel ihn sein altes Leiden mit gesteigerter Heftigkeit und zu demselben gesellte sich noch eine Dysenterie, welche seinen gebrechlichen Körper vollends aufzehrte. Er starb im Kreise einiger ihm nahestehender Freunde, bis zum Ende mit seinen gelehrten und erbaulichen Arbeiten beschäftigt, den 12. Juli 1536, one priesterlichen Beistand, unter Anrufung der Barmherzigkeit Christi. Seine Leiche wurde mit großen Ehren im Münster zu Basel beigesetzt. Ein überaus lebensvolles Bild von der Hand Holbeins findet sich im Museum der gleichen Stadt.

Über seine Schriften hat Erasmus selbst mehrfach eine Übersicht gegeben, die ausfürlichste 1524 im Catalogus lucubrationum (Opp. I, im Anf., vgl. Naumanns Serapeum 1862). Die erste Gesamtausgabe erschien 1540 durch seinen Freund Beatus Rhenanus zu Basel, eine zweite noch vollständigere aber weniger genaue durch Clericus, Leyden 1703—1706, in 10 Fol.-Bänden. Über sein Leben s. zunächst Erasmus selbst in seinem Brief an Lamb. Grunius Ep. 442 App. sowie in seiner Epistola secretissima ad Goclenium, zuerst herausgegeben von Paulus Merula 1607, in der Leidener Ausgabe der Werke Band I am Anf. *). Ebendaselbst findet sich auch die von Beatus Rhenanus 1540 als Einleitung zu den sämtlichen Werken verfasste kurze Biographie. Ausfürliche Verzeichnisse der späteren Biographieen geben Erhard in seiner Geschichte des Wideraufblühens wissenschaftlicher Bildung, 2. Bd., 1830, S. 461; Ludw. Geiger in Sybels histor. Zeitschrift, Bd. 33, 1875, S. 71 ff.; Jules Dukas in der Revue critique, 1877, Nr. 16. Als die wertvollsten sind hervorzuheben: Bayle in seinem Dictionnaire historique; die englischen Biographieen von Knight 1726 u. Jortin 1758 u. 60; Sal. Heß, Erasmus von Roterdam, Zürich 1789, 1790, 2 Bde.; Ad. Müller, Leben des Erasmus von Roterdam, Hamburg 1828; H. A. Erhard a. a. O. und Encyklopädie von Ersch und Gruber Art. Erasmus; Seebohm a. a. O.; Durand de Laur, Erasme, Précurseur et initiateur de l'esprit moderne, Paris 1872, 2 Vol.; Drummond, Erasmus, his life and character as shown in his correspondences and works, London 1873, 2 Vol.; Allgem. deutsche Biogr. 6, 160—180.

R. Stähelin.

Erasmus, der Heilige, Bischof und Märtyrer; die ältesten Akten sind in den Act. SS. vom 2. Juni. Das Ware darin beschränken die Bollandisten darauf, dass Erasmus, Bischof einer Stadt des antiochenischen Patriarchates unter Diocletian, zu Antiochien und dann zu Sirmium viel gelitten, zuletzt in Formiä in Campanien sich niedergelassen habe und daselbst gestorben sei; — hier hatte er sein Grab. Bereits Gregor der Große nennt ihn Märtyrer, ep. I, 8. — Im 9. Jarh., als diese Stadt durch die Sarazenen zerstört wurde, sollen seine Gebeine nach dem benachbarten Gaëta gebracht worden sein; — andere Städte Italiens rühmen sich auch, die Gebeine des Heiligen zu besitzen; — öfter wird er so abgebildet, dass ihm die Eingeweide aus dem Leibe gerissen werden, weshalb das Volk ihn als Patron gegen Kolikschmerzen und die Schmerzen der Gebärenden anruft; indessen findet sich nichts derartiges in den Märtyrerakten. Erasmus

*) Doch s. zu diesem Brief die Abhandlungen Erasmiana von J. B. Kan (Nieuwe Rotterdamsche Courant 1877, deutsch in Bibliographie der Schweiz 1878, 3—6) und von R. Fruin (Bijdragen voor Vaderlandsche Geschiedenis en Oudheidkunde 1878).

gehört unter die 14 oder 15 Nothelfer, und das Landvolk verehrt ihn in manchen Gegenden als Patron in Viehkrankheiten. — In Italien und Portugal wird er unter dem Namen St. Elmo verehrt. **Herzog.**

Erastus, Thomas, eigentlich Liebler oder Lieber, wurde im Jare 1524 geboren. Als sein Geburtsort wird gewönlich Baden in der Schweiz angegeben; es ist aber keineswegs ausgemacht, ob er nicht ursprünglich vielmehr dem badischen Lande angehört, indem er nach anderen Angaben zu Auggen bei Mühlheim und Badenweiler, im oberen Teil der damaligen Markgrafschaft Baden, geboren ist. Obwol der Son armer Landleute, gelangte er doch dazu, Theologie in Basel zu studiren, wo er denn auch, der gelehrten Liebhaberei seiner Zeit folgend, seinen Namen in den griechischen, Erastus, umwandelte. Die Pest vertrieb ihn von Basel; nun begab er sich nach Bologna, widmete sich aber dort und in Padua der Philosophie und Medizin. Nach neunjärigem Aufenthalt in Italien wurde er Leibarzt der Grafen von Henneberg, 1558 des Kurfürsten Otto Heinrich von der Pfalz, und zugleich Professor der Medizin in Heidelberg. Im J. 1580 verließ Erastus Heidelberg wider, und begab sich nach Basel als Professor der Medizin, wo ihm, kurz vor seinem Tode, außerdem auch der Lehrstul der Moral übertragen wurde. Er starb daselbst 1. Jan. 1583, nachdem er ein Kapital von 4000 Baseler Pfund zu Stipendien, zwei für Basel, zwei für Heidelberg, gestiftet hatte.

Man schätzte ihn als praktischen Arzt sowie als einen Mann von biederem Charakter. Als denkender Naturforscher trat er gegen die astrologischen, alchymistischen und magischen Verirrungen des Paracelsus und anderer als einer der ersten in besonderen Streitschriften auf. Andererseits aber entrichtete er der Zeit seinen Tribut, indem er die Rechtmäßigkeit der Todesstrafe an Hexen in einigen Schriftchen (1577 f.) zu begründen suchte. In die theologische Realencyklopädie gehört er aber darum, weil er auch in die kirchlichen Angelegenheiten seines Zeitalters praktisch und theoretisch so eingegriffen hat, dass sein Name (wenigstens in Großbritannien) heute noch zur Bezeichnung einer kirchlichen Richtung gang und gäbe ist.

Erastus hielt nämlich in Hinsicht der Lehre und der praktischen Kirchenfragen standhaft und nachdrücklich zu der schweizerischen, insbesondere zu der zwinglischen Richtung, wozu nächst seiner eigenen Gemütsart teils seine zu Basel betriebenen theologischen Studien, teils sein ärztlicher und Naturforscherberuf das ihrige beigetragen haben mögen. Namentlich in Heidelberg machte er seinen Einfluss von Anfang an in dieser Richtung geltend, indem er bereits unter dem Kurfürsten Otto Heinrich dem General-Superintendenten und ersten Professor der Theologie Heßhus gegenübertrat und schweizerisch gesinnte Männer in die theologische Fakultät zu bringen suchte, was jedoch erst unter Friedrich III. (1559—1576) gelang. Dieser ernannte ihn zum Mitglied des Kirchenrates, und Erastus wonte auf dessen Befehl den Religionsgesprächen zwischen lutherischen und reformirten Theologen in Heidelberg 1560, sowie 1564 im Kloster Maulbronn bei. In dem Abendmalsstreit verfocht er die schweizerische Ansicht, zuerst in einer Schrift: „Vom Verstand der Wort Christi: Das ist mein Leib u. s. w.“ und sodann in einer kurzen Verteidigung dieses Büchleins gegen Dr. Joh. Marbach in Straßburg, der dasselbe heftig angegriffen hatte. Diese Verteidigungsschrift ist betitelt: „Bestendige Ableinung der vngegründten Beschuldigung, damit Dr. J. Marbach das Büchlein Thomae Erasti Medici vom Verstand der Wort Christi, Das ist mein Leib 2c. vnterstehet verdechtig zu machen“, Heidelberg 1565, 12°, S. 69. Die Anschauung des Erastus erhellt aus folgenden Stellen; S. 29 f.: „Das Sacramentlich brot ist ein zeichen, damit diejenigen, die es niessen, offentlich bezeugen, daß sie glieder Christi seien, und jr vertrawen auff den bittern todt Christi allein setzen, jm dafür danckſagen, und in summa, wie Christen gesinnet seien. Wie solchs glaubige und unglaubige eusserlich bezeugen, also seind sie auch eusserlich ein leib, Die aber nicht allein eusserlich vom heiligen brot essen, sonder auch innerlich den gecreutzigten leib Christi essen, wie uns denselbigen Christus am 6. cap. Joh. gelert hat essen, seind nit eusserlich allein sonder auch innerlich und wahrhafftig glieder des leibs, dessen haupt Christus ist“. Ferner erklärt

Erastus den Begriff „Gemeinschaft des Leibs Christi“, 1 Kor. 10, 16, S. 40: „nit daß das brot die Gemeinschaft, die wir an dem leib Christi haben, selbst wesentlich sey, sonder daß es solcher Gemeinschaft des Leibs Christi ein unleugbar warzeichen, sigill oder Pfand ist“. Erastus hielt also unverkennbar an der zwinglischen Ansicht vom h. Abendmal fest, und war sogar von der calvinischen Anschauung, welche schon seit 15 Jaren bei den Reformirten der Schweiz die herrschende geworden war, weit entfernt.

Ebenso vertrat Erastus die zwinglische Richtung in bestimmtem Gegensatz gegen die streng calvinische in betreff der praktischen Fragen über Kirchengewalt, Verfassung und Zucht. Wärend nämlich die calvinische Partei in Heidelberg, an deren Spitze der berühmte Kaspar Olevian stand, seit 1560 nach Einfürung der presbyterialen Verfassung und calvinischer Kirchenzucht strebte, war unter den Gegnern dieser Richtung, neben mehreren Predigern und einigen Professoren der philosophischen Fakultät, Thomas Erastus einer der entschiedensten und bedeutendsten. Er vermochte zwar nebst seinen Gesinnungsgenossen nicht durchzudringen, denn im J. 1570 fürte Friedrich III. wirklich Presbyterien zum behuf der Kirchenzucht ein, doch erzielte der Widerstand dieser Männer so viel, dass die Genfer Kirchenzucht doch nur mit Milderungen in der Kurpfalz heimisch wurde. Indessen hatte sich Erastus durch seine energische Opposition nicht nur die Ungnade seines Fürsten zugezogen, sondern er wurde auch selbst eines der ersten Opfer der neu eingefürten Kirchenzucht: man beschuldigte ihn, wegen seines Briefwechsels mit siebenbürgischen Unitariern, ketzerischer Ansichten über die Person Christi und die göttliche Dreieinigkeit, und exkommunizirte ihn förmlich, jedoch one ihm den Grund dieses Verfarens offen mitzuteilen; erst nach mehreren Jaren wurde er (1575), infolge einer eingereichten Erklärung, vom Banne wider losgesprochen. Er selbst versichert übrigens einmal in einem Brief, er sei in seinem ganzen Leben von keinem Irrtum weiter entfernt gewesen, als vom Arianismus, und kein Mensch könne weniger, als er, an der Lehre von der h. Dreieinigkeit zweifeln.

Was den Namen des Erastus am bekanntesten gemacht hat, das ist seine Opposition gegen Kirchenzucht und Presbyterialverfassung. Nachdem er, wie gesagt, zum Nachdenken über diese Gegenstände praktisch veranlasst worden war, ließ er sich später in einen Briefwechsel darüber mit Theodor Beza ein, mit dem er befreundet war, allein er ließ nichts dahin einschlagendes drucken. Erst nach seinem Tode gab der Gatte seiner Witwe, Castelvetro, einen Aufsatz, den er unter dem Nachlass gefunden hatte, heraus mit dem Titel: Explicatio gravissimae quaestionis, utrum excommunicatio mandato nitatur divino, an excogitata sit ab hominibus. Diese Schrift bekämpfte sodann Beza in den Abhandlungen De presbyteris und De excommunicatione, und nun erst wurde Erastus auch in Großbritannien bekannt, wo im 17. Jarhundert unter anderen Sekten auch die der Erastianer auftauchte. Und noch heutzutage bezeichnet man sowol in England als in Schottland diejenige Richtung, welche die kirchliche Autonomie bekämpft und die Kirche der Statsgewalt schlechthin unterwerfen will, mit dem Namen Erastianismus. Erastus selbst hielt wenigstens den Kirchenbann für unbiblisch und tyrannisch, und fürchtete, die Presbyterien, mit den Mitteln der Kirchenzucht ausgerüstet, möchten zu einer Hierarchie, änlich der römischen, heranwachsen, und eine Gewissensbeherrschung wie die spanische Inquisition herbeifüren. Positiv schwebte ihm die zürichsche Ordnung vor, wo die christliche Obrigkeit, im Namen der Gemeinde, zugleich das Kirchenregiment handhabte.

Vgl. Vierordt, Geschichte der Reformation im Großherzogthum Baden, 1847, S. 456, 474 ff.; Allgem. Deutsche Biographie 6, 180 ff. **G. V. Lechler.**

Erbauung — ein bildlicher Ausdruck neutestamentlichen Ursprungs, beruhend in der Vergleichung der Gemeinde oder Kirche Christi mit einem Hause, Gebäude, oder ihre Darstellung als Tempel, Haus Gottes — vgl. 1 Tim. 3, 15; 1 Petr. 2, 9; 4, 17; 1 Kor. 3, 9; Eph. 2, 21. Es bezeichnet den Aufbau und Fortbau des geistlichen Gebäudes durch Einfügung der Einzelnen in dasselbe (Bekehrung) und durch Befestigung und Ausbildung derselben. So steht das Zeitwort teils vom Faktischen, sei es nun des Anfangs, der Aufnahme in das Ge-

meindeleben, oder des Fortgangs, der fortgehenden Heiligung durch den göttlichen Geist (Eph. 2, 20—22); teils in einem Wunsche, Apg. 20, 32: dass die göttliche Heiligungskraft sich an den Gläubigen erzeigen möge; teils in Ermanungen: dass sie der heiligenden göttlichen Wirksamkeit sich hingeben (Kol. 2, 7; 1 Petr. 2, 5), oder auch, dass sie sich gegenseitig fördern mögen, 1 Thess. 5. 11; Judä v. 20. Auf entsprechende Weise wird das Hauptwort gebraucht von Förderung der Gemeinde durch die Wirksamkeit der Apostel, der Lehrer, der mit Geistesgaben ausgerüsteten, und von gegenseitiger Förderung der Glieder, Röm. 14, 19; 15, 2; 1 Kor. 14, 3; 5, 12. 26; 2 Kor. 10, 8; 13, 10; Eph. 4, 12. 29. In der Stelle Eph. 4, 16 aber erscheint die Gemeinde als die sich selbst erbauende, nämlich eben durch die Wechselwirkung ihrer Glieder, deren Basis die Liebe ist. Eine schärfere Fassung des Ausdrucks, wie er in der kirchlichen Sprache sich eingebürgert hat, fürt zu folgenden Bestimmungen. Unter Erbauung verstehen wir im weitesten Umfang die Förderung des christlichen Lebens in seiner Totalität, nach seiner intellektuellen, gemütlichen und sittlichen Seite und zwar sowol des persönlichen, als des Gemeinlebens, und des einen mit dem anderen und durch und für das andere. — Zuvörderst denkt man dabei an die gemütliche Erregung, Anfassung, Hebung, Stärkung; aber unzertrennlich davon, ein gleichwesentliches Moment der Erbauung ist der intellektuelle und sittliche Fortschritt, sowol als Ursache wie als Wirkung der gemütlichen Förderung. Das tiefer Hineingefürtwerden in die Erkenntnis der Warheit, das völligere Eingehen des Geistes in die Gedanken der Offenbarung Gottes in Christo, wirkt ebenso anregend, befriedigend, erhebend auf das Gemütsleben ein, wie durch das befriedigte und gehobene Gemütsleben die Erkenntnis der heilsamen Warheit erweitert und gesteigert wird. Ebenso steht der sittliche Fortschritt der Einigung des Willens mit dem göttlichen Willen in Christo, der wachsenden Energie der Selbstzucht und der Liebe in lebendiger Wechselwirkung mit der gemütlichen Hebung. Ja alles dieses geht so ineinander und ist so unzertrennlich, dass es mit gutem Rechte in dem einen Begriff der Erbauung zusammengefasst wird, und man unbedenklich behaupten kann, die Erbauung werde in dem Maße alterirt, als das eine von dem anderen getrennt sei, oder des anderen ermangle. Wenn Jemand auch gemütlich stark angeregt und gehoben wird, so kommt es doch nimmermehr zu einer waren und nachhaltigen Förderung des Gemütslebens bei ihm, wenn nicht auch sein christliches Gedankenleben klarer und kräftiger wird, oder seine sittliche Haltung extensiv und intensiv fortschreitet. Ebenso ist eine einseitige Verstandesentwicklung in bezug auf den Inhalt der christlichen Warheit kein warhaft christlicher Lebensfortschritt one innige Beteiligung des sich entwickelnden sittlichen und Gemütslebens. Dasselbe gilt von dem Sittlichen in seiner Isolirtheit. Hinreichende Belege hierzu bieten sich dar in der trocken verständigen, in der sentimentalen und in der einseitig praktischen Frömmigkeitsentwickelung. — Änliches muss auch in bezug auf das Zusammen- und Ineinandersein, der Erbauung des persönlichen und Gemeinlebens gesagt werden. Warhafte Erbauung des Individuums kann nicht gedacht werden one lebendige Beziehung desselben zum Gemeinleben in Christo und Förderung in demselben, sodass es ein Glied und ein immer mehr ins Ganze hineinwachsendes Glied am Leibe Christi wird, da ja Christus und sein Leib nicht getrennt werden mag, also Hineinwachsen in ihn zugleich Hineinwachsen in seinen Leib sein muss. Die Gemeinde als Ganzes aber mag nicht anders erbaut werden, denn in kräftiger Förderung der einzelnen Glieder durch Wachstum des Glaubens, der Liebe, der Hoffnung, der Geduld, der Tüchtigkeit zu allem guten Werke. Diese wesentliche Zusammengehörigkeit des Individuellen und Gemeinschaftlichen in der Erbauung erhellt schon daraus, dass Förderung im christlichen Leben Förderung in der Gemeinschaft Gottes, also Förderung in der Liebe ist, welche, im einzelnen gepflegt und erhöht, ihn in die gliedliche Gemeinschaft tiefer hineinfürt, in der Gemeinde belebt (erhöhter Gemeinsinn), die Hebung des Einzelnen in sich schließt, weil die ware Liebe die Individuen nicht absorbirt, sondern zu ihrer rechten Entfaltung bringt, indem sie als eine heilige jedes persönliche Leben als eine eigentümliche Gestaltung der göttlichen Idee der Mensch-

heit unverletzlich achtet, als eine gerechte jedem das Seine gewärt haben will, und als die rechte Weisheit nur in der Fülle der sich einigenden Persönlichkeiten das göttliche Leben in der Menschheit erkennt.

Das Prinzip der Erbauung ist die Gnade Gottes, oder Gott der Vater durch Christum im hl. Geiste; die Mittel derselben aber sind die Gnadenmittel: Wort Gottes und Sakramente, und was deren Wirksamkeit trägt und vermittelt, amtliche und außeramtliche, ordentliche und außerordentliche Personen und deren Tätigkeit, brüderlicher Verkehr, Ermanung durch Rede und Beispiel, Trost und Zurechtweisung. **Kling** †.

Erbauungsbücher, s. Andacht.

Erbe (נַחֲלָה). Da nach dem mosaischen Gesetze das von Israel eroberte Land unter die zwölf Stämme verteilt werden, also jeder derselben seine liegenden Güter, im Stamme jedes einzelne Haus seinen bestimmten Anteil am Stammlande besitzen sollte, welcher als Erbacker für immer diesem Hause verbleiben und den festen Grund alles Eigentums bilden sollte (cf. Levit. 25, 13. 23; Num. 27, 1 ff.; 32, 18; 33, 54; 34, 13; vgl. Ps. 16, 5 f.), was für ein ackerbautreibendes Volk höchst wichtig war: so empfing jedes einzelne Glied des Gottesvolkes ein Erbgut, das eigentlich nicht ihm als zufälliger Person, sondern Jahveh, dem bleibenden Eigentümer des ganzen Landes, gehörte (Lev. 25, 23). Deshalb durfte dieser Erbacker nicht bleibend verkauft werden, sondern bloß dessen Nutznießung konnte auf einige Zeit abgetreten werden; im Jubeljare sollte er stets wider an den ursprünglichen Besitzer oder dessen berechtigte Erben zurückfallen, oder schon vorher vom Verkäufer selbst oder von dessen nächsten Verwandten (גֹּאֵל) gelöst werden können, vgl. Lev. 25 und Ruth Kap. 4. Man begreift, wie bei dieser Ansicht die Heiligkeit des Eigentums, besonders des Grundbesitzes, sehr hoch gehalten werden musste, so dass aus religiöser Scheu und Gewissenhaftigkeit ein echter Israelit, wie Nabôt (1 Kön. 21, 3 f., vgl. 2 Kön. 9, 10) um keinen Preis einen solchen Erbacker zu verkaufen oder auch nur zu vertauschen sich bewegen ließ. Neben dem Erbacker als der bleibenden Grundlage alles unbeweglichen Eigentums konnten aber teils von Anfang an als Belonung besonderer Verdienste (z. B. bei Eleasar, Caleb, Josua, s. Jos. 14, 6 ff.; 24, 30. 33; vgl. Num. 33, 54), teils durch spätern Erwerb, Kauf u. dgl. noch andere Besitzungen an beweglichen und unbeweglichen Gütern erworben werden. Alles Eigentum aber, z. B. auch Sklaven (Lev. 25, 46), ging beim Tode des Hausvaters alter Stammsitte gemäß (Gen. 21, 10; 31, 14 f.), an welche sich auch in diesem Stücke die mosaische Gesetzgebung sehr weise anschloss, auf seine Söne über und zwar nur auf die in rechtmäßiger Ehe erzeugten Söne, wärend diejenigen bloßer Kebsweiber nur mit Geschenken abgefunden wurden (Gen. 25, 5 f., vgl. 24, 36, — wogegen die Gleichstellung der Söne der Konkubinen [35, 22] Jakobs mit seinen andern, Gen. Kap. 49, bei dem in solchen Dingen nicht streng-historisch zu nehmenden Stücke nicht angefürt werden kann), mit Huren erzeugte Kinder aber gar nichts erbten (Richt. 11, 2. 7). Dabei erhielt der Erstgeborne (בְּכוֹר) einen doppelten Anteil an dem ganzen Nachlasse (Deut. 21, 17) — wie er unter den königlichen Prinzen meist auch der Thronfolger war, 2 Chr. 21, 3; vgl. jedoch 11, 22 — musste dann aber als Familienhaupt für die hinterlassenen Witwen, unverheirateten Töchter und unmündigen Söne sorgen, was freilich vom Gesetze nicht ausdrücklich geboten ward, sondern der kindlichen Pietät überlassen blieb, vgl. Ruth 4, 15. Dieses Recht der Erstgeburt musste respektirt werden, wennschon von einer andern, bevorzugtern Gemalin ein lieber Son vorhanden war (Deut. 21, 15 ff., doch s. dagegen die königliche Willkür Davids, 1 Kön. 1, 2, und Rehabeams 2 Chron. 11, 22); aus der vorgesetzlichen Zeit haben wir indessen an Esau und Ruben (Gen. 25, 31 ff.; 49, 3 f., vgl. 48, 5 ff.) bekannte Beispiele, dass unter Umständen das Erstgeburtsrecht verloren gehen, sei's strafweise entzogen, sei's freiwillig abgetreten werden konnte. Töchter erhielten nur ausnahmsweise als Geschenk liegende Güter (Jos. 15, 18 f.; Hiob 42, 15), erbten aber, wie das Gesetz festsetzte, nur, wenn keine

Söne vorhanden waren, und zwar alle zu gleichen Teilen; dann mussten aber solche Erbtöchter innerhalb ihres Stammes heiraten, damit der Erbacker diesem nicht entfremdet werde, s. Num. 27, 1 ff.; 36, 1 ff.; Jos. 17, 3 f. und Beispiele noch aus späterer Zeit, 1 Chr. 23, 22; Ruth 4, 1 ff.; Tob. 6, 12 (Joseph. Antt. 4, 7, 5 fürt — offenbar aus dem Standpunkt einer späteren Zeit das Gesetz so an, als wäre den Töchtern zwar erlaubt gewesen, außer den Stamm zu heiraten, aber dann bloß auf den Erbacker verzichten zu müssen; in der Tat hob das spätere Recht, als die Erbäcker bei ganz anders gewordenen Bodenverhältnissen keinen Sinn mehr hatten, jene mosaische Beschränkung auf, s. Thaasith 30b). Waren gar keine Kinder vorhanden, so erbte der Bruder, weiter der väterliche Oheim, endlich der nächste Blutsverwandte des Erblassers, Num. 27, 9 ff., cf. Philo, opp. II. p. 172 M. In diesen Fällen mochte es etwa auch vorkommen, dass mitunter ein treuer Sklave zum Erben eingesetzt wurde, entweder indem er mit der Erbtochter verheiratet wurde (1 Chr. 2, 34 ff.), oder wie an Kindesstatt angenommen (vgl. Gen. 15, 2 f.), oder geradezu neben zwar vorhandenen, aber vielleicht geistig beschränkten Sönen mit der Vormundschaft und einem Teil des Erbes bedacht wurde, Spr. 17, 2, vgl. 30, 23. Insoweit konnte von einem Testament, oder einer wol nur mündlichen, letzten Anordnung, die Rede sein, doch sicher nur in einem sehr beschränkten Sinne und in höchst seltenen Fällen, da das Gesetz sehr bestimmt die Intestaterbfolge festsetzt und ordnet, Testamente also völlig überflüssig waren, obwol über die bewegliche Habe immer leichter eigenwillig verfügt werden mochte (vgl. Deut. 21, 16). Daher hat auch die ältere hebräische Sprache nicht einmal einen Ausdruck für den Begriff „Testament"; denn die Phrase צַוֵּה לְבֵיתוֹ 2 Sam. 17, 23; Jes. 38, 1 besagt im Grunde nur: die letzten Anordnungen treffen in bezug auf sein Haus (vgl. z. B. 1 Kön. 2, 1 ff.), was nicht gerade Verfügungen über die Erbschaft und den Grundbesitz sein müssen. Etwas anderes kam erst auf, als die Juden ihr Vaterland verloren hatten und unter den Heiden zerstreut lebten, wo manche Bestimmung des Gesetzes, z. B. über die Erbäcker, von selbst wegfiel oder bedeutende Modifikationen nötig wurden, wie denn wirklich der Talmud das mosaische Erbrecht weiter gebildet und ergänzt hat. Da kamen nun auch nicht bloß in fürstlichen Häusern (Joseph. Antt. 17, 3, 2; B. J. 2, 2, 3), sondern auch bei Privaten — wenn auch immer mit einiger Beschränkung nach den noch anwendbaren mosaischen Vorschriften — Testamente vor (vgl. Gal. 3, 15; Hebr. 9, 17), unter dem Namen דְּיָתִיקִי = διαθήκη, wofür die Rabbinen auch צַוָּאָה gebrauchen nach der oben angefürten hebräischen Redeweise. Endlich mag noch angemerkt werden, dass ausnahmsweise eine teilweise Herausgabe des väterlichen Erbes noch bei Lebzeiten des Vaters vorkommt, Tob. 8, 21; vgl. Ev. Luk. 15, 12. Daß auch Erbstreitigkeiten nicht unerhört waren, zeigt Luk. 12, 13 f. Über die Bestimmungen des islamitischen Rechtes (Qor. 4, 12. 175) s. Lane, modern Egypt. I, p. 122, u. Knobel zu 4 Mos. 27, 11. Vgl. weiter Ewald, Alterthüm. Isr. S. 156 ff.; Saalschütz, mos. Recht S. 820 ff.; Winer, R.W.B.; Schrader in Schenkels Bibellex. und Riehm im Handwörterb. unter d. W.

Rüetschi.

Erbrecht der Kirche, s. Kirchengut.

Erbsünde, s. Sünde.

Eremit, s. Anachoreten.

Ergebung: der Grundbegriff für das passive Verhalten des Menschen im Leben, wie es allein in der Religion seine Wurzel haben kann, eben darum ein Begriff, in dem der Unterschied des Heidentums und des Christentums, der falschen und waren Religion, wie auch der falschen und waren Religiosität auf's schärfste sich ausspricht. Ergebung bezeichnet die ruhige Haltung der Seele allem dem gegenüber, was aus dem Zusammensein mit der Welt, nach ihrer Endlichkeit und Böswilligkeit, aus dem großen Weltzusammenhange oder der Beschränktheit der eigenen Natur, „von außen" an, über oder bestimmter wider den Menschen kommt, das praktische Verhalten gegen die Leiden und Trübsale des Lebens, das aber auf einer bestimmten theoretischen Grundlage und Gemütsstimmung ruht, eine Ruhe,

die der Mensch nicht in sich selbst sucht und findet, sondern in der demütigen Hingebung in den göttlichen Willen und der geduldigen Hinnahme dessen, was also betrachtet „von oben“ kommt. Dieser göttliche Wille steht allerdings dem menschlichen gegenüber, als ein unabänderlicher und übermächtiger, dem sich der Mensch unterordnen muss, aber die Ergebung unterscheidet sich sehr bestimmt von jeder andern Art, das Unabänderliche hinzunehmen, dadurch, dass diese objektiv-notwendige Unterordnung eine subjektiv-freiwillige, ein Sich hingeben, eine freie Tat des Gehorsams ist. Dieselbe beruht aber auf der Gewissheit, wie sie Röm. 8, 28 ausgesprochen ist, dass „denen die Gott lieben, müssen alle Dinge zum Besten dienen“, darauf, dass der göttliche Wille als der väterliche erkannt wird. Dieses neutestamentliche Bewusstsein schließt nicht bloß die Erhabenheit Gottes in sich, die Superiorität, wie sie der Vater dem Kinde gegenüber beanspruchen muss, Hebr. 12, 7, also die Erhabenheit Gottes nach seiner Macht, da er allein Herr ist Himmels und der Erden, und nach seiner Weisheit, Röm. 11, 33, die für uns kurzsichtige Menschen unerforschlich, doch in ihrem Rate „alles füret herrlich hinaus“: sondern zur Erhabenheit Gottes gesellt sich als die, die christliche Ergebung als solche motivirende Grundeigenschaft Gottes, die Liebe, die es gut meint mit dem kleinsten der Geschöpfe, und die, wenn auch im Augenblicke nicht als solche erkannt, doch im Glauben fest angenommen wird, bis sie sich dereinst auch wirklich als solche zu erkennen gibt. Diese Liebe erweckt im Menschen das unerschütterliche Vertrauen, dass Matth. 10, 30 auch die Hare auf unserm Haupte alle gezälet sind, und die sichere Zuversicht, Röm. 8, 35. 39, dass keine Kreatur der Welt, keine Erscheinung des Lebens und Sterbens im Stande ist, uns zu scheiden von der Liebe Gottes, wie sie uns geoffenbart und verbürgt ist in Jesu Christo unserm Herrn. Ergebung ist demnach wie freier Gehorsam gegen Gottes Fürungen, so die Mischung von Demut und Vertrauen, wie sie im Glauben zur Ruhe kommen. Nur ein gläubiger Christ kann Ergebung haben und Christus selbst ist uns das höchste Vorbild der Ergebung beim Seelenkampfe in Gethsemane, wo die in den Tod betrübte Seele in dem Gedanken zur Ruhe kommt: Vater, nicht wie ich will, sondern wie Du willst; Hiob wird in die Schule der Ergebung genommen und der christlich populäre Walspruch für dieselbe ist: „was Gott tut, das ist wolgetan“. In der biblischen Sprache ist Ergebung Vertrauen, Ebr. 10, 35, die Sorgen auf den Herrn werfen, der für uns sorgt, 1 Petri 5, 3, ihm seine Wege befehlen, mit der Gewissheit, dass er es wol macht, Ps. 37, 5, und eben darum stille sein dem Herrn, Ps. 35, 7; Jes. 30, 15. Solche warhafte Ergebung findet sich schon im edleren Heidentume im sophokleischen Oedipus auf Kolonos und in Platons Phaidon angedeutet, im Verhalten des Sokrates gegen den nach den Gesetzen seiner Vaterstadt (vgl. Kriton) über ihn verhängten Tod, im Hinausblicke auf das im Jenseits zu erwartende Zusammensein mit den Göttern und den Edelsten seines Volkes, wiewol gerade hier sogleich auch wider das Antik-heidnische sich herauskehrt, da Sokrates seine Frau mit den Kindern fortschickt, um durch sie nicht in seiner Ataraxie gestört zu werden. Der christlichen Ergebung dagegen ist es eigen, dass sie 1) zwar in das Unabänderliche sich fügt, freilich nur, soweit es unabänderlich, nicht durch eigenes Tun oder Dulden zu ändern ist; sie ist darum davon ferne a) das Schicksal selbst gegen sich herauszufordern, „Gott zu versuchen“, Matth. 4, 7, wie im falschen Bekenntniseifer oder weltlicher Ehrsucht manche sich zum Märtyrertum hinzudrängten b) oder gegen das von Gott gesandte Schicksal in titanischem Übermute anzukämpfen, wie der aeschyleische Prometheus (vgl. Göthes Prometheus); c) oder endlich dem Schicksale eigenmächtig aus dem Wege gehen zu wollen, wie der sophokleische Ajas oder der römische Cato (vgl. dagegen den christlichen Gedanken über den Selbstmord in Platons Phaidon p. 62. ed. Steph.). Aber 2) sie fügt sich in das Unabänderliche, nicht darum bloß, weil es eben unabänderlich ist, sondern im Vertrauen, weil sie die Gewissheit hat, dass der, wenn auch unerforschliche Ratschluss Gottes, doch das Beste will, der Weg zur Herrlichkeit durch Leiden gehe, Luk. 24, 26, und dieser Zeit Leiden der ewigen Herrlichkeit nicht wert sind, vgl. 2 Kor. 4, 16—18. So verlangt sie Selbstverleugnung, selbst bis

in den Tod, Matth. 10, 38. 39, und Darangabe des eigenen selbstsüchtigen Willens, aber mit dem Bewusstsein, gerade darin das Leben zu gewinnen, und zugleich mit der Anforderung an die intensivste Selbsttätigkeit des Ich, Phil. 2, 12. Sie unterscheidet sich darin a) von der stoischen Ataraxie (Unerschütterlichkeit), welche dadurch die tranquillitas animi erhält, dass sie den Schmerz nicht an sich heran, nicht in sich hineinkommen läßt und sich desselben schämt, ihn verwindet, aber nicht überwindet; b) vom Fatalismus, wie er geschichtlich besonders in der „unbedingten Ergebung" des Islam an den Tag getreten ist, der seine Begründung allein in der „Größe" des gleich einer toten Naturkraft allmächtigen Gottes findet, welcher der Mensch gar nichts entgegenzusetzen hat; c) endlich von der modernen, der pantheistischen Weltanschauung entstammenden Resignation, wie sie neuestens von dem Schopenhauerschen System und von der Philosophie des „Unbewussten" zum ethischen Prinzip gemacht wird, oder schon in dem mit „Resignation" überschriebenen Schillerschen Gedichte sich ausspricht; (Wer glauben kann, entbehre! Du hast gehofft, Dein Lon ist abgetragen; Dein Glaube war Dein zugewogenes Glück) — einer Resignation, wie sie in der Tat nur ein übertünchter Ausdruck der Verzweiflung ist, die den Glauben nur als „Wan" kennt und nichts von einer Hoffnung weiß oder wissen will, die da nicht lässet zu Schanden werden, Röm. 5, 5; vgl. 1 Korinth. 15, 19; 1 Thess. 4, 13. Wie schön und klar zeigt sich gegenüber solcher, zwischen buddhistischem Nirwana und epikureischem Materialismus hin- und herschwankenden, Selbstaufgabe des Ich die christlich-harmonische Ergebung, wie sie z. B. Wolfram von Eschenbach seinem der Verzweiflung nahen Parzival vorhalten läßt IX. 888—900: Seid getreu on alles Wenken, Seit Gott selbst ein Treuer ist, dem fern von je war falsche List, . . Das sollt ihr gar bedenken, So kann euch Niemand wenken. Nun lehret eure Gedanken, Hütet euch gen ihm vor Wanken! **Carl Beck.**

Erhöhung Christi, s. Stand Christi, doppelter.

Erigena, s. Scotus Erigena.

Erleuchtung. 1) Wie Gott Licht ist, so ist Christus das Licht der Welt; die von Gott und Christo ausgehende Einwirkung auf die Menschen muss also auch eine Licht schaffende, erleuchtende sein. So gewiss nun in dem Satz „Gott ist Licht" (siehe den Kontext von 1 Joh. 1, 5) und „ich bin das Licht der Welt" (Joh. 8, 12) keineswegs bloß die intellektuelle Seite des Wesens Gottes und Christi, sondern, sogar vorherrschend, die ethische, der Begriff der Heiligkeit, enthalten ist, so gewiss ist es unrichtig, die Erleuchtung bloß intellektuell, also bloß als Mitteilung von Erkenntnis zu fassen. Andererseits jedoch ist zuzugeben, dass mit „Erleuchtung" die Gesamteinwirkung Gottes auf den Menschen doch, als ganze, unter dem vorherrschenden Typus der Erkenntnisseite gedacht wird, wie dieselbe als Bekehrung und Widergeburt vorherrschend unter dem Typus des Willens gefasst ist (Hollaz ganz richtig: illuminatio magis intellectum, regeneratio magis voluntatem respicit). Namentlich ist hiebei zu beachten, dass, wärend Johannes jene Grundanschauungen: „Gott ist Licht", „ich bin das Licht der Welt" hat, Paulus es ist, der den φωτισμὸς, und zwar wesentlich intellektuell, beschreibt, vgl. 2 Kor. 4, 6: φωτισμὸς τῆς γνώσεως u. s. w., Eph. 1, 18 πεφωτισμένοι ὀφθαλμοὶ τῆς διανοίας (lectio dubia); wir werden somit berechtigt sein, auch in unserer Darstellung, unter der steten, für biblische Anschauung onedies selbstverständlichen Restriktion, dass es sich um Lebensmitteilung und Lebenserkenntnis, nicht um formales Wissen handelt, die Erleuchtung wesentlich intellektuell zu fassen, somit ganz allgemein ausgedrückt, als die göttliche Mitteilung der zum heiligen Leben in Gott gehörigen Erkenntnis. Diese Erkenntnismitteilung aber geschieht durchaus nicht bloß an einem einzelnen, bestimmten Punkt der Gesamteinwirkung Gottes auf den Menschen, sie begleitet diese von Anfang bis zu Ende. Schon vor der Bekehrung, schon im Leben des Unchristen, erweist sich der Logos als τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον (Joh. 1, 9), was durch einfache Hinweisung auf die Bedeutung, die νοῦς und συνείδησις nach der

heil. Schrift im natürlichen Menschen haben, genügend erhellt sein wird. Diese — sit venia verbo — natürlich-göttliche Erleuchtung aber, sodann auch die durch die alttestamentliche Offenbarung gewirkte Erkenntnis Gottes erreichen nur das, dass der Mensch immer mehr seines Gefangenseins unter der Finsternis bewusst wird und nach dem in Christo erschienenen Vollicht sich sehnt. Wie dieses dann in der vocatio efficax in ihn einströmt, davon unten näheres. Aber auch nach der Bekehrung und Widergeburt, ja gerade hier erst im vollsten Maß, findet fortwärende Erleuchtung, immer tiefere und lebenskräftigere Einfürung in die Erkenntnis Gottes und Christi statt, deren Resultat die christliche *γνῶσις* und *σοφία*, namentlich letztere ein Hauptmittel zum „Wandel im Licht", sind, welche den Christen lehren, immer besser zu unterscheiden nicht bloß das Gute vom Bösen, sondern auch das Bessere vom Guten, *τὰ διαφέροντα* (vgl. Phil. 1, 10; Röm. 12, 2), und zu erhalten *αἰσθητήρια γεγυμνασμένα πρὸς διάκρισιν καλοῦ τε καὶ κακοῦ* (Hebr. 5, 14). Alle diese Einwirkung Gottes auf den Menschen aber ist niemals eine physisch-unmittelbare, sondern nur eine ethisch-mittelbare, d. h. sie geschieht einesteils durch distinkte, im Wort sich konzentrirende Selbstbezeugung Gottes, anderenteils durch freie Aufnahme von seiten des Menschen; ihrem Inhalt nach aber begreift sie ebenso das, was Gott von uns fordert, was er uns zu tun aufgibt (illum. legalis), als was Er uns in seiner Gnade bietet (evangelica), in sich. Wie je nach der Offenbarungs- und Entwickelungsstufe jetzt die legalis, jetzt die evangelica vorschlägt, das näher darzulegen erlaubt der uns zugemessene Raum nicht. —

2) Speziell aber muss noch, teils wegen des Vorganges der Dogmatiker, teils weil von diesem kritischen Punkt der christlichen Lebensentwickelung die Erleuchtung in ihrem Wesen am klarsten sich zeigt, von demjenigen Stadium die Rede sein, wo das Lebenslicht des Wortes Gottes so entscheidend in das Herz des Menschen hineinfällt, dass seine Wirkung die prinzipielle Abkehr von der vorher herrschenden Finsternis und Einkehr in das neue Lebenslicht ist; es ist der Punkt, wo die vocatio efficax wird und von ihr aus der Übergang zur Bekehrung und Widergeburt teils durch die speziell so benannte illuminatio, teils durch die „Erweckung" (s. d. Art.) geschieht. Auch dieser engere Gebrauch von „Erleuchtung" ist biblisch nicht ungerechtfertigt, sofern einesteils Hebr. 6, 4 und 10, 32 *φωτίζεσθαι* (vgl. 10, 26 *λαβεῖν τὴν ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας*) änlich, vom Anfangspunkt des neuen Lebens (freilich fast = Bekehrung) gebraucht ist, anderenteils Eph. 5, 14 das verwandte *ἐπιφαύσει σοι ὁ Χριστὸς* ebenfalls von diesem Wendepunkt des Lebens steht. Hiebei ist nun hauptsächlich noch zweierlei etwas genauer zu untersuchen, einmal die psychologische Form, sodann die inhaltliche Bestimmtheit dieser illuminatio. Dringt das Wort Gottes in das sich öffnende Herz des Menschen mit Überzeugungskraft ein, so ist die Wirkung im *νοῦς* die, dass dem Menschen „ein Licht aufgeht", es „helle in ihm wird", dass einesteils die bisherige (hier nicht weiter zu beschreibende) Gebundenheit seines Erkenntnisvermögens in dem fleischlich-weltlichen Leben, kraft welcher er sich dessen Nichtigkeit verhüllt, es am Ende gar für, wenigstens relativ befriedigend gehalten hat, mit einem Schlag („wie Schuppen von den Augen" fallen) aufhört und ihm die Misère seines Zustandes überraschend hell vor Augen steht, und dass ihm anderenteils Gott in Christo als der, nach dem er sich seither gesehnt, den er, mehr oder weniger unbewusst, eigentlich hat haben wollen, gleichsam als Echo auf alle Fragen, als Lösung auf alle Rätsel seines Lebens, ebenfalls mit einem Schlage dasteht. Hiebei können, je nach dem bisherigen Zustand des Menschen, allerhand Nüancen stattfinden; es ist wunderschön, wenn Zinzendorf die zweitbeschriebene Seite dieses aufgehenden Lichtes mit den Worten beschreibt: „man sieht das Lamm mit Augen an, die Gott alleine geben kann", nur muss bedacht werden, dass, je nach dem innersten Bedürfnis des Betreffenden, es auch andere Seiten in oder an Christo sein können, von welchen er aus vorherrschend dem Erleuchtetwerdenden hier entgegentritt. Immer aber ist die psychologische Form dieser illuminatio nicht die diskursive Verstandeserkenntnis, sondern central-intuitiver Lebenserkenntnis. Vielleicht darf man von hier aus auch noch, zur Ergänzung des unter Nr. 1 gesagten, beifügen: vor

dem genannten kritischen Punkt wird die Erleuchtung mehr diskursiv, wissensmäßig vor sich gehen, und nach demselben wird aus ihr ein neues Wissen (γνῶσις) sich entfalten; immer aber ist Erleuchtung nur da, wo das eigentlich Pulsirende in dieser Erkenntnis die lebensmäßige, erfarungsmäßige Anschauung von Gott und Christo ist. Wie endlich neben und in der geschilderten Wirkung der vocatio im νοῦς von selbst eine änliche in der συνείδησις vor sich geht, hat der Artikel „Erweckung" darzutun.

Zur Litteratur vgl. alle Dogmatiken und Ethiken; des Unterz. Christliches Lehrsystem S. 378 ff. und Vortrag über christliche Erkenntnis.

Robert Kübel.

Erlöserorden. 1) In Spanien, gestiftet von Alfons I., als Lon der Tapferkeit gegen die Mauren, seit der Überwindung derselben aufgehoben. 2) In Italien, gestiftet vom Herzoge Vinzenz von Mantua, auch Orden des kostbaren Blutes Jesu Christi genannt, zur Beschützung des katholischen Glaubens und päpstlichen Ansehens; der Orden wurde im 18. Jarhundert aufgehoben. 3) In Griechenland, gestiftet von König Otto I. am 1. Juni 1844 als Belonung für Verdienste, in 5 Klassen. Der König ist Großmeister und Verleiher des Ordens.

Herzog.

Erlösung. Wärend in den nichtchristlichen Religionen sich nur irgendwelche Andeutungen von Erlösung finden, ist es dem Christentum wesentlich, Erlösung zu sein, und Christus trägt den Namen Erlöser als umfassende Bezeichnung seines Werkes.

Erlösung setzt ein Gebunden-, Gefangen-, Geknechtetsein voraus, einen Zustand, darin der Mensch gehindert ist, seine Kräfte zu jener Entfaltung zu bringen, wozu sein Wesen angelegt ist, somit einen solchen Zustand des Gebundenseins, welcher selbst nicht im Wesen des Menschen liegt, wie etwa der der Unentwickeltheit, sondern welcher im Widerspruch damit eingetreten, durch fremde, feindliche Macht herbeigefürt ist. Insofern nun der Begriff der Erlösung dem religiösen Gebiete angehört, so betrifft dieses Gebundensein nicht bloße natürliche Beziehungen unseres Lebens, sondern unser Verhältnis zu Gott selbst. Diese im Widerspruch mit unserem Wesen eingetretene Störung unseres Verhältnisses zu Gott ist die Sünde. Bestünde nicht Sünde, so bedürfte es auch keiner Erlösung. Auf die Sünde mithin, und zwar wie auf sie selbst, so auf ihre Wirkungen, die ebenfalls einen Zustand der Störung und des Gebundenseins bezeichnen, bezieht sich die Erlösung. Erlösung ist Befreiung von der Sünde und ihren verderblichen Wirkungen.

Unmittelbar nach dem Sündenfalle bereits hat Gott in seiner Gnade dem Menschen die Erlösung verheißen (1 Mos. 3, 15); und immer klarer, immer geistlicher ward die Verheißung Gottes in Wort und Symbol, wie auf Grund dessen die menschliche Erwartung derselben. Ja die erlösende Tätigkeit Gottes selbst begleitete wirksam die Verheißung, ihre ware, volle Offenbarung successiv vorbereitend. Ist im Paradiese erst nur im allgemeinen gesagt, dass aus der Menschheit eine der Schlange (als Verursacherin der Sünde) den Kopf zertretende Macht erstehen werde, so schließt Gott nach der Sündflut einen wirklichen Bund mit Noah und später noch bestimmter mit Abraham, wodurch er für sein erlösendes Wirken die ersten Grundlagen in der Menschheit legt. Das Volk Israel aber, das aus Abrahams Lenden entstammt, wält er zum Träger seiner die Erlösung anbanenden und verheißenden Wirksamkeit, damit von demselben das Heil für die gesamte Menschheit ausgehe. Die Auswal Israels aus der Heidenwelt zu diesem Zwecke ist selbst schon ein positiver Schritt zur Erlösung, und von dieser äußeren theokratischen Seite wird im Alten Bunde die Erlösung zunächst auch aufgefaßt, als Erlösung von den Feinden des Volkes Gottes, die hiemit als Feinde Gottes selbst sich darstellen. Dies gilt vor allem von der theokratischen Grunderlösungstat des Alten Testamentes, der Ausfürung der Kinder Israel aus dem Diensthause Ägyptens samt den begleitenden Verschonungen Gottes (2 Mos. 20, 2), alsdann aber auch von der Errettung aus der Hand der Gottlosen überhaupt als der Verfolger der Frommen (Ps. 22; 31, 16; 97, 10) — eine bis zum Neuen Testa-

mente sich fortsetzende Vorstellung (Luk. 1, 71). Gleicherweise wie auf diese Verfolgungen wird die Erlösung auch auf die übrigen Leiden der Frommen bezogen und auf den Tod, daraus der Herr die Seinen errettet (Ps. 91; 68, 21), ja selbst auf die Bande des Hades (Ps. 16, 9—11; 49, 16; Hosea 13, 14) — alles dies aber im Zusammenhange des Verderbens mit der Sünde, weshalb die Gewisßheit der Erlösung auf die Gnadengemeinschaft der Frommen mit dem Herrn ihrem Gott sich gründet. Das alttestamentliche Bewusstsein drang aber auch noch tiefer in das Wesen der Erlösung ein und bezog dieselbe — in den Psalmen und Propheten mit wachsender Klarheit — auf die Sünde selbst, auf ihre Schuld und Macht, womit sie den Menschen bindet. Gleichwie ein tiefes Gefül der Sündenschuld vor Gott durch das ganze Alte Testament hindurchgeht, so zugleich das Verlangen und Streben, durch die von Gott selbst geordneten Opfer (siehe: Opfer) diese Schuld zu tilgen, die Gewisßheit, dass der Herr die Sünde den Bußfertigen vergeben (Ps. 51. 103. 130), und die Hoffnung (auf Grund der Verheißung), dass Jehovah die Schuld des Volkes selbst (Jes. 43, 24. 25) tilgen werde durch seinen Knecht, der um der Sünde des Volkes willen verwundet und um seiner Missetat willen zerschlagen wird (Jes. 53). Ja die alttestamentlichen Gläubigen sind von dem Sehnen und der Zuversicht erfüllt, dass der Herr die Macht und Herrschaft der Sünde gänzlich zerbrechen (Ps. 130, 8) und dagegen ein Reich des Friedens aufrichten werde, darinnen ihm sein Volk dient in Heiligkeit und Gerechtigkeit (Ps. 37, 11; Sach. 8, 8; Mal. 4, 2). Nach allen diesen Beziehungen nennt sich Jehovah selbst den Erlöser Israels, seines Volkes (Jes. 41, 14; 54, 5; 60, 16).

Diese Verheißungen des Alten Bundes fanden in Jesu Christo ihre Erfüllung. Diejenige Erlösung freilich, welche die Masse des Volkes von ihrem Messias erwartete, die Befreiung von dem Joche der Römer, die hat er nicht gebracht; aber eine andere, unendlich höhere, auf welche das ware Israel harrte: die Erlösung von der Sünde und allem Übel — und zwar nicht für Israel allein, sondern wie in den alttestamentlichen Verheißungen vielfach bereits angedeutet ist (Ps. 72, 17; Jes. 49, 6; Hagg. 2, 8; Sach. 9, 10), für die ganze Menschheit (Joh. 3, 16. 17).

Die hl. Schrift Neuen Testamentes redet von dieser Erlösung durch Jesum Christum in mannigfaltiger Weise. Im weiten Sinne umfasst die Erlösung (*ἀπολύτρωσις*) die Sünde nach allen ihren Momenten und Wirkungen und fällt insofern mit dem Begriff des Heiles im wesentlichen zusammen. Nur besteht dabei der zweifache Unterschied; erstens, dass in beiden Begriffen ein verschiedenes Bild zu Grunde liegt: dort das Gebunden- und Gefangensein in der Macht der Sünde, woraus eine Loskaufung durch ein Lösegeld (*λύτρον*), das Christus dargebracht, geschehen ist, hier ein Zustand des Verderbens (*ἀπώλεια*) in der Sünde, welches Christus durch seine heilende Kraft getilgt hat; und zweitens, dass dort die negative, hier die positive Seite, welche jene zu ihrer Voraussetzung hat, in den Vordergrund tritt.

Gemäß dieser umfassenden Bedeutung wird nun die Erlösung bald auf die eine, bald auf die andere Seite und Wirkung der Sünde bezogen. Die erste dieser Seiten ist die Erlösung von der Schuld der Sünde (als des Unrechtes), die Loskaufung aus der Schuldhaft der Sünde, wornach sie den objektiven Grund für die Vergebung unserer Sünden und Übertretungen (Eph. 1, 7 Col. 1, 14; Hebr. 9, 15) und für unsere Rechtfertigung (Röm. 3, 24) bildet und mit dem Begriff der Sünung auf's engste zusammenhängt, d. h. die unmittelbare Wirkung derselben und hiemit die negative Seite der Versönung bezeichnet. Insofern die Sünde nun Übertretung des Gesetzes ist, welches den Fluch über dieselbe ausspricht, so erstreckt sich die Erlösung auch auf den Fluch des Gesetzes, von welchem uns Christus loskaufte (Gal. 3, 13; 4, 5; Hebr. 2, 17), und ihre höchste Bedeutung gewinnt sie als Erlösung vom Zorne Gottes, als der letzten Ursache des Fluches und Schuldbewusstseins (Röm. 5, 9; 1 Thess. 1, 10; 5, 9, vgl. Eph. 2, 3 — 5), welcher am Tage des Gerichts seine volle Energie offenbaren wird (Röm. 5, 9; 1 Thess. 1, 10).

Dies ist die *juridische* Seite in der Erlösung von der Sünde. Die Erlösung aber beschränkt sich hierauf nicht, sondern umfaßt auch die *ethische*, als Erlösung von der *Macht und Herrschaft der Sünde*. In dieser Hinsicht hat uns Christus von aller Ungerechtigkeit und von unserm angeerbten eiteln Wandel losgekauft, uns ihm selbst zum Eigentum in guten Werken reinigend (Tit. 2, 14; 1 Petri 1, 18. 19; vgl. Römer 7, 15), und hat die arge Welt besiegt, welche durch ihre Versuchung das Böse in uns aufstachelt (Joh. 16, 33; 1 Joh. 5, 4. 5; Apostelg. 2, 40). Ja die Kraft der Erlösung reicht selbst zurück bis zum Urheber der Sünde, dem *Teufel*, welcher durch Verfürung Gewalt über den Menschen bekommen hat (Eh. 2, 2) und dadurch zum Fürsten dieser Welt, zum Gott dieses Weltlaufes geworden ist (Joh. 12, 31; 2 Kor. 4, 4). Diese Gewalt des Teufels hat Christus zerbrochen (Joh. 12, 31; Kol. 2, 15; Hebr. 2, 14), sein Werk zerstört (1 Joh. 3, 8) und so uns von der Obrigkeit der Finsternis errettet und dagegen sein Reich, ein Reich des Lichts und der Freiheit, der Heiligkeit, der Gerechtigkeit und des Friedens für uns aufgerichtet (Kol. 1, 13). Mit der Schuld und Macht der Sünde sind aber auch ihre Folgen und Wirkungen, welche durch den Zorn Gottes zur Strafe für uns geworden, von Christo aufgehoben. Der Inbegriff derselben ist der *Tod*, der leibliche und geistige (Röm. 6, 23; vgl. 4, 15; 7, 13), welcher somit alles Übel Leibes und der Seele in sich schließt. Mit dem Teufel, der des Todes Gewalt hatte (Hebr. 2, 14), hat Christus auch diesem die Macht genommen und Leben und unvergängliches Wesen an's Licht gebracht (2 Tim. 1, 10; vgl. Röm. 5, 17; 6, 23; 7, 24. 25). So verbindet sich mit der ethischen zugleich die *physische* Seite der Erlösung. Diese hienach alle Seiten des menschlichen Wesens umfassende Erlösung in Christo besteht für uns jedoch erst nur als eine *prinzipielle* Macht. Wol ist in Christo dieselbe nach ihrer ganzen Macht und Warheit für ewige Zeiten gegeben, in ihm ist die Menschheit wirklich erlöst (Hebr. 9, 12). Aber erst allmählich offenbart diese Erlösung ihre Kräfte in denen, welche Glieder an ihm dem Haupte geworden sind, und speziell sind dieselben diesseits dem Leiden und Tode noch unterworfen, wiewol sie ihnen nicht mehr Strafe, sondern ein Gnadenweg mit und zu Christo geworden sind. Nach dem Abschiede aus dieser Welt aber (2 Tim. 4, 18) und wenn Christus widerkehren wird, alle aufzuerwecken und die Welt zu erneuen (Joh. 6, 39; 1 Petr. 1, 5; Eph. 4, 30 ἡμέρα ἀπολυτρώσεως), wird auch Leid und Tod für die Gläubigen nicht mehr sein (Offenb. 21, 4), sondern ewiges Leben und volle Genüge (Röm. 5, 10; 6, 22). Dieses nun ist die Erlösung im *engen* Sinne, die schließliche, objektive vollkommene Aufhebung alles mit der Fleischesgestalt dieser Welt und der Herrschaft der Sünde verbundenen Übels für die Gläubigen. In diesem engen Sinne, worin die Erlösung von der Gerechtigkeit und Heiligung unterschieden wird (1 Kor. 1, 30), bildet sie den Gegenstand der christlichen Hoffnung (Röm. 8, 23; Eph. 1, 14), und die diesseitige Befreiung von einzelnen Leiden ist nur ein geringer Anfang ihrer einstigen herrlichen Verwirklichung (Matth. 6, 13).

Der letzte Grund der Erlösung ist nach der Schrift die *Liebe Gottes*, welche nicht will, dass Jemand verloren werde (Joh. 3, 16; 1 Tim. 2, 4), sondern von Anfang uns zum Heile erwält hat (2 Thess. 2, 13; 1 Petr. 1, 3) und jedem einzelnen in Erbarmen nachgeht (Luk. 1, 77. 78; Eph. 2, 4. 5; Tit. 3, 5) und in Langmut verzeucht, damit alle des Heiles teilhaftig werden mögen (2 Petri 3, 9. 15). Wärend die schöpferische Ursache der Erlösung Gott selbst ist, welcher deshalb in der heil. Schrift auch geradezu Heiland (σωτήρ) genannt wird (Luk. 1, 47; 1 Tim. 1, 1; Tit. 3, 4; Offenb. 7, 10), so wird sie dagegen gewirkt durch Jesum Christum, den Son Gottes (Röm. 3, 24; 1 Kor. 1, 30). Der Vater hat zu diesem Zweck seinen Son in die Welt gesandt und dahingegeben, dass die Welt nicht verloren werde, sondern das ewige Leben habe (Joh. 3, 16. 17). Und der Son, wie er selbst (aus eigener Liebe) in die Welt gekommen (1 Tim. 1, 15), so hat er sich auch selbst dargegeben in den Tod, um ein Lösegeld für uns alle zu werden (Matth. 20, 28; Joh. 10, 11. 15; 1 Tim. 2, 6) und uns von unserer Ungerechtigkeit loszukaufen (Tit. 2, 14). Ein Fluch geworden für uns am Kreuze, hat er uns vom Fluch des Gesetzes erlöset (2 Kor. 5, 21; Gal.

3, 13) und durch sein Blut als eines unbefleckten Lammes (Apostelg. 20, 28; Eph. 1, 7; 1 Petr. 1, 18. 19; Offenb. 5, 9) ein Sünopfer dargebracht, welches der Gerechtigkeit Gottes warhaft Genüge tut und ewiglich vor ihm gilt (Röm. 3, 24. 25; Hebr. 9, 12).

Was er aber im Stande seiner Erniedrigung begründet hat, das vollzieht er im Stande seiner Erhöhung. Auf Grund seines Todes sollen wir in seinem Leben (ζωή), darin er vollendet ist und ewiglich lebet (1 Petr. 3, 21. 22; Hebr. 5, 9; 7, 29), gerettet werden, indem er alle zu sich zieht (Röm. 5, 10; Joh. 12, 32). Dies geschieht durch das Evangelium als das Wort von dem in ihm erschienenen Heile (Röm. 1, 16; Jak. 1, 21), sowie durch die Taufe als das Bad der Widergeburt und durch die Erneuerung des heil. Geistes (Tit. 3, 5; 1 Petr. 3, 21), wärend er uns im heil. Abendmale seines für uns zur Vergebung der Sünden gebrochenen Leibes und vergossenen Blutes selbst teilhaftig macht (Matth. 26, 26). So sind und werden wir durch die Gnade Jesu Christi errettet, erlöst (σεσωσμένοι Apostelg. 16, 11; Eph. 2, 5. 8). Jesus Christus ist der Begründer unseres Heils (Hebr. 5, 9 αἴτιος, 2, 10, ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας), er ist unser Heiland (2 Tim. 1, 10; 2 Petr. 1, 11), der Heiland der Welt (1 Joh. 4, 14), außer ihm aber ist kein Heil (Apostelg. 4, 12). Und zwar besteht dieses Heil, die Erlösung in ihm selbst (Röm. 3, 24; 2 Tim. 2, 9); ja er selbst persönlich ist die Erlösung (Joh. 14, 6; 6, 35; 11, 25. 26). Dieses Heil in Christo nun gilt dem, was verloren ist, gilt den Sündern, somit allen Menschen (Matth. 18, 11; 1 Tim. 1, 15; 2, 4; vgl. Matth. 9, 13), gilt der Welt, welche im Argen liegt (Joh. 3, 17; 1 Joh. 5, 19. 20). Aber die Bedingung für den Menschen, der Erlösung teilhaftig zu werden, ist die, dass er von seinem Irrweg umkehre und Buße tue (Jak. 5, 20; 2 Kor. 7, 10); dass er aber an Jesum Christum glaube (Röm. 1, 16; Eph. 2, 8), ihn bekenne und seinen Namen anrufe (Röm. 10, 9. 13), und an der Hoffnung festhalte hinsichtlich der schließlichen Erlösung (Röm. 8, 24). Die Erlösung muss also in den einzelnen zur innern geistlichen Wirklichkeit werden. Jeder soll mit Furcht und Zittern sein Heil auswirken (Phil. 2, 12), indem er der Sünde abstirbt und der Gerechtigkeit lebt (1 Petr. 2, 24), und die Warheit seines Glaubens soll sich erweisen in Werken (Jak. 2, 14 ꝛc.), in Heiligung des Geistes und in treuer Fürung des gottzugewiesenen Berufes (2 Thess. 2, 13; 1 Tim. 2, 15). Nur so wird und kann der Mensch durch Christum zu Gott kommen und für ewig gerettet werden (Hebr. 7, 25).

Dies sind die Grundzüge dessen, was die heil. Schrift von der Erlösung lehrt. In der nachapostolischen Zeit, bei den apostolischen Vätern, finden wir diese verschiedenen Seiten im Erlösungswerke Christi mannigfach erwänt und ausgefürt, one dass aber eine derselben als die herrschende in den Vordergrund getreten wäre. Den ersten Anstoß hiezu gab die notwendige Bekämpfung der heidnischen und jüdischen Einflüsse im Christentum. Wie das pantheistisch-naturalistische Heidenthum die Welt überhaupt mehr von ihrer Naturentwickelung anzusehen pflegte und nach dieser Seite hin auch die Sünde auffasste, so lag ihm, indem es auf das Christentum einging, die Gefar nahe, demselben gleichfalls in bezug auf diese Seite seine wesentliche Bedeutung beizulegen. Dies ist geschehen im Gnostizismus, welcher im Christentum einen erlösenden Welt-Prozess sah, eine Erlösung der Welt und mit ihr der Menschheit von der Materie als der Quelle der Sünde und vom Demiurgen, dem Schöpfer dieser Fleischeswelt. Das deistisch-nomistische Judentum dagegen konnte, wenn es der göttlichen Offenbarung nicht tiefer nachging, leicht auf den Abweg geraten, Christum nur für einen mit höheren Geistesgaben begnadigten Propheten und Gesetzgeber zu halten und sein Werk in bloße höhere Belehrung zu setzen, die zu einer reineren Sittlichkeit leitete. So finden wir's im Ebionitismus. Jenem Irrtum einer physischen Erlösung entgegen wurde die innere und frei persönliche Seite derselben, und entgegen dieser bloß intellektuell-sittlichen die in Christo geschehene objektive Gnaden- und Lebensmitteilung festgehalten. In dem damals aber mit dem Heidentum als der herrschenden Weltmacht zu bestehenden auch äußeren Kampf des Christentums war es begründet, dass der Hauptnachdruck auf die Befreiung von der Macht des

Teufels gelegt wurde, unter dessen und der Dämonen Einfluss stehend man das Heidentum sich dachte. Die meisten Kirchenväter (Irenäus, Origenes, Gregor von Nyssa, Ambrosius, Rufinus, Augustin 2c.) fassten dieselbe als einen Rechtsstreit Jesu mit Satan auf, worin diesem Jesu Seele als Kaufpreis für die Menschen gegeben wird. Auch Leo der Große und Gregor der Große sind Repräsentanten dieser Ansicht, so aber, dass sie die Opferidee damit verbinden. Gregor von Nazianz dagegen bekämpfte dieselbe, indem er die Erlösung nicht als einen Rechtshandel, sondern als einen Kampf mit dem Satan, um die Menschen aus seiner Gewalt zu Gott zurückzufüren, angesehen wissen wollte (orat. XLV, p. 862 seq.). Als Mittel zur Aneignung dieser Erlösung pflegte von den Kirchenvätern die Taufe bezüglich der früher begangenen Sünden bezeichnet zu werden, und bezüglich der später begangenen der Glaube, welcher durch die Liebe tätig ist. Das nähere über die Auffassung der Erlösung als Rechtsstreit mit dem Teufel s. Artikel „Versönung".

Jemehr das Heidentum als die objektive Erscheinung der Herrschaft der Sünde für das Bewusstsein der Kirche in den Hintergrund trat, desto mehr wurde die Erlösung auf die Macht und Wirksamkeit der Sünde in den Seelen selbst und und auf ihr unmittelbares Verhältnis zu Gott, welchem gegenüber sie Unrecht und Schuld ist, bezogen. Begleitend sehen wir diese Auffassung schon bisher (so bei Clemens von Rom, Justin dem Märtyrer, Tertullian, Origenes, Ambrosius und Augustin) auftreten, indem dem Kreuzestod Jesu eine sündentilgende, versönende Kraft beigelegt wurde. Bestimmter ist sie erst von Athanasius ausgefürt worden, welcher lehrte, dass der Logos unsern Leib angenommen und sich in den Tod dahingegeben habe, weil die Gerechtigkeit und Warhaftigkeit Gottes den Tod für die Menschen forderte, den er der Sünde gedroht hatte, seine Güte aber den Menschen um des Betrugs des Satans willen nicht wollte verloren gehen lassen (de incarn. c. 6 sqq.). Ebenso, wenigstens änlich: Basilius der Große, Cyrill von Alexandrien und Jerusalem, Hilarius und Johannes Damascenus. Am nachdrücklichsten aber hat diese Seite der Schuld betont und die Erlösung als Versönung mit Gott aufgefasst Anselm von Canterbury. Ausgehend von der Ehre Gottes, welche durch die Sünde verletzt worden sei, fordert er die Widerherstellung derselben durch eine der Verletzung äquivalente Genugtuung. Diese könne nur durch jemand geleistet werden, welcher größer ist als alles, was nicht Gott ist, d. h. nur durch Gott selbst. Aus diesem Grunde habe der Son Gottes selbst unsere menschliche Natur im Fleisch angenommen und durch die freiwillige Dahingabe seines Lebens eine überwiegende Genugtuung für unsere Sünde geleistet, wovon das Verdienst uns zu gute komme zur Vergebung der Sünden (vgl. dessen Schrift: cur deus homo?). Diese Satisfaktionstheorie, wodurch die Versönung objektiv begründet worden, wurde von der Scholastik (aber mehr in Beziehung auf die Gerechtigkeit als auf die Ehre Gottes) fortgefürt, speziell von Hugo von St. Viktor, welcher die Beziehung auf den Teufel damit verband und zugleich die sittliche Seite in der Erlösung hervorhob (de sacr. c. 4), von Alexander von Hales, Albert dem Großen und Bonaventura, desgleichen von Thomas Aquin und Duns Scotus, so aber, dass der erste der beiden letztgenannten (nach dem Vorgang von Cyrill von Jerusalem, Chrysostomus und Leo dem Großen) das meritum Christi dabei als superabundans (summae P. III, qu. 48, art. 4), Duns Scotus aber es als an sich nicht genügend, aber durch acceptatio gratuita von Gott für gültig angenommen betrachtete (in sent. III, dist. 19 in resol.).

Auch die evangelische Kirche fasste die Erlösung vorzugsweise von der Seite der Versönung auf kraft des tiefen Schuldbewusstseins, das sie erfüllte, und auch sie erkannte mit Anselm von Canterbury in der Erlösung durch Christum den einzig möglichen Weg, den Gott zu unserem Heile hat einschlagen können, nur dass sie sein Verdienst, welches die lutherischen orthodoxen Dogmatiker ebenso auf seinen tätigen als leidenden Gehorsam zurückfürten, gleich unendlich an Wert mit der Schuld der Sünde erklärte (vgl. form. concord. III, 57). Aber nach der praktischen Seite in der Auffassung dieser Lehre tut sich ein durchgreifender Unterschied zwischen der evangelischen und der katholischen Auffassung kund.

In der katholischen Kirche nämlich verbindet sich mit der göttlichen Auktorität des Heils zugleich eine menschliche, indem sie annimmt, dass Christus in der Kirche eine äußere, sichtbare Heilsanstalt gegründet habe, welcher er die Kräfte und Segnungen seiner Erlösung und speziell den Schatz seines überschüssigen Verdienstes übergab, damit sie denselben verwalte und nach Ermessen ihren einzelnen Gliedern mitteile. Die Kirche (resp. der Episkopat) ist so die absolute Trägerin der Erlösung, durch welche (und nur durch sie) der einzelne der Gnade teilhaft wird, wenn er ihren Anforderungen an seinen Sinn und Wandel im Glauben gehorsam nachkommt, wenn er speziell bezüglich der zeitlichen Strafen der Sünde die Erlösungsgnade, welche sich nur auf die ewigen Strafen bezieht, ergänzt (Conc. Trid. sess. 14). Anders dagegen die evangelische Kirche. Sie hält sich ausschließlich an die göttliche Objektivität der Erlösung und erkennt in der Kirche nicht eine absolute Vermittlerin, sondern nur eine freie, wiewol gottgeordnete Erzieherin für die Gnade Christi. Der Einzelne kann deshalb den Segen derselben direkt sich zueignen, wenn er sie im Glauben ergreift, da Christi Gerechtigkeit völlig genugtuend ist und jedes Verdienst der Menschen durch Werke ausschließt.

Indem hiemit durch die Reformation die Erlösung Christi völlig von der Mittlerschaft der Kirche abgelöst und in ihrer unmittelbaren Bedeutung für den Einzelnen erwiesen wurde, so ward hiemit einem neuen Entwickelungsprozess der Erlösungslehre auf subjektivem Gebiete Raum gegeben — ein Fortschritt, durch welchen freilich auch die göttliche Objektivität des Heils Beeinträchtigung erleiden konnte und vielfach wirklich erlitten hat. Die subjektive Richtung nahm unter Anschließung an die jeweiligen Zeitphilosopheme ein verschiedenes Gepräge an. Zuerst wurde die sittliche Sekte der Erlösung in ihrer Vermittelung durch die Lehrtätigkeit Christi hervorgehoben. Der Socinianismus beschränkt die Erlösung Christi auf sein prophetisches Amt und setzt es darein, dass er den verborgenen Willen Gottes in Geboten und Verheißungen durch seine Lehre vollkommen geoffenbart, durch sein Vorbild geheiligt und durch seinen Tod bestätigt habe — auf Grund dessen er in seiner Erhöhung (nach seinem priesterlichen Amte) uns in allem zu Hilfe komme und von den Strafen der Sünde uns befreie (Catechismus Racoviensis qu. 408 sqq.). Noch weniger weiß über die erlösende Wirksamkeit der aus der Wolffschen Philosophie erwachsene Rationalismus zu sagen. Er sieht in Jesu nur einen Lehrer der Warheit und der Tugend (änlich, nur etwa in höherem Maße, wie Moses, Sokrates und Muhammed), welcher durch seine hohen Lehren die Nacht des Irrtums zerstreut und die Menschen zum Guten geleitet habe (Wegscheider, P. III, c. II, § 142). Bestimmter ist das sittliche Moment von Kant hervorgehoben worden. Kant setzt die Erlösung vom Bösen, das ihm ein radikales ist, in die Herrschaft des Sittengesetzes, welches in Jesu als dem Urbild der Heiligkeit, persönlich hervorgetreten und durch seinen Tod als durch eine urbildliche Kundgebung der sittlichen Kraft, für die Warheit zu leiden und die Strafe der Sünde um des Guten willen willig und würdig zu tragen, bestätigt worden sei (Rel. innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, S. 91). Auch der Supranaturalismus, wenngleich er, an die Kirchenlehre sich anschließend, dem Tode Jesu zugleich eine entweder juridisch oder deklaratorisch sünende Kraft zuschrieb, hat doch ebenfalls auf die (übernatürliche) Beglaubigung seiner Lehre das Hauptgewicht gelegt (vgl. Reinhard, Vorles. üb. Dogmatik 1801, S. 396 f.). Gegen diese einseitig rational-sittliche Auffassung der Erlösung Christi trat Schleiermacher mit siegreicher Macht in die Schranken und fürte die Erlösung wider auf das religiöse Gebiet zurück, indem er eine mystisch-persönliche Vermittelung der christlichen Sittlichkeit annahm. Erlösung auf religiösem Gebiete besteht ihm darin, dass die Lebendigkeit des höheren Selbstbewusstseins (des absoluten Abhängigkeitsgefüles) hergestellt wird, welche von Natur durch die Sünde gehemmt und aufgehoben ist. Dies ist durch Jesum von Nazareth geschehen, indem derselbe vermöge der Kräftigkeit seines Gottesbewusstseins, die ein eigentliches Sein Gottes in ihm war, auf andere, welche in seinen geschichtlichen Wirkungskreis treten, eine eindringende Wirksamkeit ausübt, welche, da sie als Tätigkeit auf freie Weise nach Art des Freien geschieht, ein schöpferisches Hervorbringen des in ihn sich auf

·hmenden Wollens ist. Mit dieser im engern Sinne erlösenden Tätigkeit ist eine ·sönende insofern verbunden, als mit jener Kräftigkeit des Gottesbewußtseins ·leich die begleitende ungetrübte Seligkeit desselben mitgeteilt wird, wobei jedoch ·iese nicht jener vorangeht, sondern folgt, und beide unmittelbar in der Aufnahme in die Lebensgemeinschaft Christi gegeben sind. Diese Erlösungstheorie Schleiermachers ruht wesentlich auf pantheistischen Grundlagen, wornach, wie die Sünde nicht freies Erzeugnis des Menschen, so die Erlösung nicht positive Offenbarung Gottes, sondern beides natürlicher Entwickelungsprozeß im Bewußtsein des Menschen ist (s. Schleiermachers „der christliche Glaube" § 100 f.). Nach Hegel besteht die Erlösung darin, daß der endliche Mensch von der Endlichkeit seines Selbstbewußtseins befreit wird und sich als Selbstentäußerung, als das Anderssein des Absoluten, welches ein wesentliches Moment an diesem Absoluten ist, weiß und erkennt — eine Menschwerdung Gottes, welche in Christo zuerst und für uns urbildlich sich verwirklicht hat, und sich in dem Einzelnen durch die Erhebung aus der bloßen Vorstellung zum Begriff fortsetzt (Hegels Werke, 12. Bd., S. 235 f.). In den letztgenannten Philosophemen kommt übrigens eine Ansicht zu bestimmterer, wiewol pantheistisch gefärbter Ausprägung, welche durch die ganze Geschichte der Kirche hindurch den jeweiligen Entwickelungsphasen der kirchlichen Erlösungslehre zur Seite gegangen ist und immer, obwol in verschiedener Weise, den ergänzenden Hintergrund und die belebende Innerlichkeit derselben bildete, one je zur herrschenden Anerkennung selbst gelangt zu sein. Es ist dies die mystische Auffassung. Ihr Grundgedanke ist der, daß der Mensch durch Jesum Christum aus seiner selbstischen Isolirung in die Einheit mit Gott zurückgefürt werde. Vorzugsweise Repräsentanten dieser Richtung sind in früherer Zeit Scotus Erigena und Meister Eckart. Jener findet die Erlösung, realistisch, darin, daß das Getrennte und Besondere in die Einheit aufgelöst wird, weshalb er sie auf alle Wesen gleicherweise ausdehnt (de divis. nat. lib. V); dieser, idealistisch, darin, daß der Mensch, welcher von Natur durch die Leiblichkeit, Mannigfaltigkeit und Zeitlichkeit gehemmt ist, durch die Erkenntnis mit Gott eins und so zum Son Gottes wird (vgl. Schmidt, Meister Eckart, S. 711). Doch sind beide, zumal der erstere, nicht frei von pantheistischen Anklängen. Die theistische kirchliche Mystik hingegen hält in jener Einigung den persönlichen Unterschied des absoluten Gottes und des endlichen Menschen fest, und Christus, der eingeborene, im Fleisch erschienene Gottesson, wird von ihr nicht als bloßer Anfänger, sondern als wirkliches Prinzip für jene Vergottung des Menschen aufgefaßt, was er durch die Totalität seines Seins, Lebens und Wirkens nicht durch den Tod allein ist. Der Einzelne aber wird dieser Erlösung teilhaftig durch Selbstentäußerung und durch Liebe auf dem Wege der Reinigung und Erleuchtung, welcher zur vollen Gotteinigung leitet. Schon bei den Kirchenvätern begegnen wir vielfach dieser mystischen Anschauung. Wärend des Mittelalters aber und vorzugsweise im deutschen Gemüt ist dieser Standpunkt der Anschauung zu völligerer Ausbildung gekommen: durch Bernhard von Clairvaux, Hugo und Richard von St. Viktor, Ruysbroeck, Heinrich Suso, Tauler, Thomas a Kempis, den Verfasser der deutschen Theologie 2c. So sagt die deutsche Theologie: Alles, was in Adam unterging und starb, das stand in Christo wider auf und ward lebendig. Christus, in welchem Gott vermenschet ist, war lauter und gänzlich im Gehorsam, so ist in ihm der Mensch vergottet. Soll es nun geschehen, daß der Fall gebessert werde, so muß auch Gott in uns vermenschet werden und uns in sich vergotten. Der Weg ist der, daß wir dem Leben Christi nachfolgen, in welchem der Adam, die Ichheit, die Selbstheit vernichtet ist (Kap. 3, 13, 14). Dieser Grundton geht auch durch die nachreformatorische Mystik hindurch, erhält aber in der Theosophie eine Modifikation, indem die Erlösung vom Personleben des Menschen zugleich in sein und das äußere Naturleben hinübergefürt und hier nachdrücklichst betont wird. So sagt Jakob Böhme: Das Wort nahm unser eigenes Fleisch und Blut in die göttliche Wesenheit und zerbrach die Kraft, die uns im Zorn des Todes und Grimmes gefangen hielt, am Kreuze, d. i. im Centro der Natur, und zündete in unserer Seele wider an das

brennende weiße Lichtfeuer (Menschwerdung II, 6. 9; vgl. Hamberger über J. Böhme, S. 183—199).

Um das Wesen der Erlösung ebenso in seiner Innerlichkeit und Lebendigkeit als in der gegenseitigen Beziehung seiner verschiedenen Seiten würdigen zu können, ist notwendig, dass man von der Stellung Gottes zur Sünde ausgehe. Ob auch der Mensch seiner Bestimmung untreu geworden und von Gott abgefallen ist, Gott bleibt unverändert derselbe, er bleibt Liebe, unendliche Liebe, die sein Leben ist, auch gegen den Sünder. Aus dieser seiner Liebe entspringt sein Zorn, welcher darin besteht, dass sich Gott dem Sünder mit der Energie des Schmerzes und Unwillens zuwendet, den die Sünde in seinem heil. Gemüte erregt. Geoffenbart aber wird sein Zorn dadurch, dass er diesen Widerspruch seines heil. Wesens mit der Sünde den Menschen im Innern seiner Persönlichkeit als Schuld und in seiner Natur Leibes und Geistes als Leiden erfaren läßt, welches mit Notwendigkeit aus der selbstsüchtig gewordenen Natur, dem Fleische erwächst und im Tode sich vollendet. Der Zorn jedoch ist nur die erste unmittelbare Äußerung der heiligen Liebe Gottes gegen den Sünder. Die Liebe vermittelt die Spontaneität ihrer Selbsthingabe zugleich durch Rezeptivität, ihre Mitteilung durch Teilnahme. Gemäß dieser ihrer Teilnahme kann sie den Sünder die Last des Leidens, das aus ihrem Zorn ihm zufließt, nicht allein tragen sehen, sondern sie nimmt es in ihr eigenes Leben herüber, mit ihm fülend und leidend. Dieses ihr inneres Mitleiden mit dem Sünder ist die Barmherzigkeit der göttlichen Liebe, wodurch sie ihren Zorn in sich selbst überwindet. Aber diese ideelle Teilnahme am Sündenelend des Menschen genügt dem Drange der göttlichen Liebe noch keineswegs. Sucht sie doch mit ihrem kreatürlichen Ebenbilde — dies Streben liegt in ihrem Wesen — vollkommene Einigung des Lebens. Und da auf Grund der Ebenbildlichkeit des Menschen und der absoluten Macht Gottes für diese Einigung keine Schranke besteht außer jener, die im Verhältnis der menschlichen Kreatürlichkeit zur Absolutheit Gottes liegt, so vermag die göttliche Liebe in ihrer Herablassung bis dahin fortzuschreiten, dass sie die Natur ihres ebenbildlichen Geschöpfes selbst annimmt und aus menschlichem Gemüt und Bewusstsein heraus ein Leben mit ihm durchlebt, um so die Liebeseinigung mit ihm zu vollenden. Indem sie nun diesem ihrem Wesensdrange auch gegen den Sünder noch folgt, so vollzieht sich ihre Menschwerdung, welche nach den Gesetzen des dreieinigen Wesens Gottes durch den Son geschieht, in der durch die Sünde fleischlich gewordenen und dem Tode verfallenen Natur des Menschen, sie wird zur Fleischwerdung. Und das Leben des Sones Gottes im Fleische von der Geburt an durch alles Leid des Lebens hindurch bis in den Tod als der Spitze desselben ist mithin die höchste Offenbarung und Bewärung der göttlichen Liebe gegen die sündige Menschheit: in ihr gewinnt das ideelle Mitleiden der göttlichen Barmherzigkeit seine volle Realität und Objektivität. Doch auch hiemit schließt sich der Selbstentfaltungsprozess der göttlichen Liebe gegen den Sünder noch nicht ab. Denn die Liebe nimmt am andern teil, um sich ihm zugleich mitzuteilen. Und so geht die göttliche Liebe in des Sünders Elend nur ein, um die Heilskräfte ihres himmlischen Lebens in sein Fleischesleben einzusenken. Was an Segen in der Menschwerdung des Sones Gottes liegt — und sie ist lauter Segen, ist der absolute Segen — das hat seine Bestimmung und Bedeutung nicht für ihn, sondern für die Menschheit. So wird die Barmherzigkeit der göttlichen Liebe gegen die Sünderwelt zur Gnade. Und die Wirklichkeit dieser Gnade ist das Heil, ist die Erlösung. Eben dadurch, dass in Jesu Christo Gott selbst mit der sündigen Menschheit sich persönlich und unter völliger Auffichnahme aller Folgen der Sünde vereinigt hat, dadurch ist die Menschheit von der Sünde und ihren Folgen erlöst; denn hiedurch ist die Scheidung des Menschen von Gott, in welcher die Sünde mit ihren Folgen besteht, von seite Gottes faktisch aufgehoben und dagegen die Vereinigung der Menschheit mit Gott prinzipiell für diese gesetzt. Jesus Christus als der Gottmensch ist selbst die Erlösung. Hiemit ist das Wesen der Erlösung in seinem innersten Sinne ausgesprochen, und darin sind alle übrigen Seiten prinzipiell begriffen. Wenn daher die Mystik diesen Standpunkt für das Verständnis der Erlösung einnimmt, worin

der Apostel Johannes vorangegangen, so ist sie damit völlig in ihrem Rechte. Aber ein Mangel ist es, daſs sie auf diese centrale Innerlichkeit sich beschränkt. Vielmehr ist uns die Aufgabe gestellt, diese Centralanschauung auch nach den einzelnen Beziehungen und Wirkungen, die sie für den Menschen hat, bestimmter zu verfolgen.

Auf diesem Wege nun begegnen wir einem engeren Begriffe von Erlösung. Die Gnade Gottes in Jesu Christo nämlich übt ihre Wirkung erstlich auf die objektive Stellung des sündigen Menschen zu Gott. Hat die Menschheit durch das Unrecht der Sünde Schuld auf sich geladen, so steht, von diesem juridischen Standpunkte aus, der durch seine Menschwerdung zum Haupt der Menschheit gewordene Gottesson vor Gott als Vertreter der Menschheit, welcher für dieselbe den Fluch der Sünde in seinem Leiden bis zum blutigen Kreuzestod getragen und durch seinen Liebesgehorsam in Tun und Leiden ihr diejenige vollgenügende Gerechtigkeit erworben hat, darin sie vor Gott besteht und ihm wolgefällig ist. In dieser Hinsicht ist die bis in Leid und Tod vollzogene Menschwerdung Gottes für die sündige Menschheit ihre Versönung. Auch für diese Heilswirkung, wiewol nur nach ihrer negativen Seite, gebraucht die heil. Schrift den Ausdruck Erlösung, wie oben gezeigt worden (vgl. Röm. 3, 25; Eph. 1, 7). Es liegt dabei die Vorstellung zu Grunde, daſs der Mensch durch die Schuld gebunden und Gott verhaftet ist; dadurch aber, daſs Christus als Sünopfer sich für uns dargegeben hat (ἱλασμός 1 Joh. 2, 2), sind wir aus dieser Haft befreit. Doch nur im weiten Sinne des Wortes findet der Ausdruck „Erlösung“ seine Anwendung auf die der juridischen Seite eignenden Beziehungen; hingegen sind die eigentlichen, die spezifischen Bezeichnungen für diese Seite die Ausdrücke: Sünung *(ἱλασμός)* negativerseits und Versönung *(καταλλαγή)* positiverseits. (Vergl. den Artik. Versönung.)

Die Gnade Gottes in Christo Jesu übt aber zugleich ihre Heilswirkung auch nach der subjektiven Seite auf das Leben der Menschheit aus und zwar in zweifacher Weise, nach der intellektuellen und ethischen Seite. In jener Hinsicht hat die Offenbarung in Christo die aus der Sünde entsprungene Finsternis des Geistes in göttlichen Dingen zerstreut, Christus ist als die Offenbarung das Licht der Welt (vgl. den Art. Offenbarung). Auch nach dieser Seite kann von Erlösung geredet werden; denn auch die Finsternis ist eine bindende Gewalt, wie die Schrift sagt (Kol. 1, 13), daſs uns Christus von der Obrigkeit der Finsternis errettet habe. Doch hat nach dieser Seite das Wort: Erlösung wie in der heil. Schrift, so in unserm Sprachgebrauch, nur eine seltenere, uneigentliche Anwendung. Seine nächste eigentliche Beziehung hat der Begriff der Erlösung dagegen auf die Macht und Herrschaft der Sünde, auf die Knechtschaft des Menschen unter der Sünde. Erlösung im engen Sinn geht somit auf die ethische und im Zusammenhang damit auf die physische Seite, und bezeichnet die Befreiung des Willens und auf Grund dessen der Natur von der Macht und Herrschaft der Sünde.

Der Wille des Menschen ist durch die Sünde geknechtet. Denn indem der Mensch, auf die Stimme der Versuchung achtend, nicht dem Willen Gottes, sondern der eigenen gottwidrigen Lust folgte und so das eigene Selbst zum Motiv seines Handelns erhob, so hat er hiemit seinen Willen aus der Sphäre seiner Bestimmung, welche das Leben in Gott und für Gottes Reich ist, herausgefürt und in die Sphäre der Selbstheit, welche nicht die Bestimmung, sondern bloße innere Grundlage seines persönlichen Wesens ist, eingefürt. Hierdurch ist ihm diese seine Selbstheit zu einer fesselnden Schranke geworden, sodaſs er nur noch im Gebiete des bloßen Seelischen, des Natürlichen (ψυχικόν 1 Kor. 2, 14), welches durch die Sünde notwendig zugleich in's Fleischliche *(σαρκικόν)* herabgesunken, sich frei zu bewegen vermag, daſs hingegen die Sphäre des geistlichen Lebens *(πνευματικόν)*, in welcher der Wille von dem Zuge des göttlichen Geistes, nicht der eigenen Seele, von der Liebe zu Gott, nicht von der Eigensucht geleitet wird, sich ihm verschlossen hat. Da aber das Ich mit seinem Bedürfnis auf die Welt angewiesen ist, welche die Befriedigung derselben darbietet, so ist der Mensch durch

die Sünde zugleich an die Welt gebunden, ja mehr als dies; zugleich der Herrschaft des Fürsten dieser Welt verfallen, welcher durch die Güter der Welt das Fleisch und die falsche Selbstheit erregt. Aus dieser Knechtschaft des Willens und des Gemütes (als des innersten persönlichen Lebensgrundes, daraus der Wille seine Richtung nimmt), aus der Knechtschaft unter Fleisch, Welt und Teufel, hat Jesus Christus die Menschheit erlöset. In Jesu Christo nämlich ist die Liebe Gottes, das Prinzip alles sittlichen Lebens für die Kreatur, persönlich Mensch geworden, und hat sich vermöge des physisch-ethischen Prozesses eines ganzen irdisch gefürten Menschenlebens, worin der Son Gottes (als Menschenson) alles in Liebe zum Vater und zur Welt gelitten und getan, wesentlich in die Menschheit eingesenkt. Indem auf diese Weise Christus als zweiter Adam, als Haupt der Menschheit (wärend der erste Adam nur ihr Anfänger gewesen) durch seine eigene Person das Leben der geistlichen Liebe in Gemüt und Willen der Menschheit einpflanzte, so ist die Knechtschaft des Willens unter die Selbstheit prinzipiell für die Menschheit aufgehoben, die Menschheit ist durch ihn von der Sünde, deren Wesen in der bösen, gottwidrigen Lust der Selbstheit besteht, erlöst, und alle, welche durch den Glauben als geistliche Glieder in Christum eingepflanzt worden, vermögen in der Kraft seines Geistes, der ein Geist der Freiheit und Heiligkeit ist, die Sünde warhaft in sich zu überwinden. Ja kraft ihrer geistlichen Neugeburt, wornach Christus ihr Leben, d. h. die innerlich treibende Lebensmacht all ihres Seins und Tuns geworden ist, ist prinzipiell die Sünde in ihnen bereits überwunden, und alle Früchte des Geistes in ihrem Sinn und Wandel sind nur ein Offenbarwerden des Sieges, welchen Christus in ihnen, seinen Gliedern, über die Sünde feiert. Mit der Sünde sind wir aber zugleich auch erlöset von der Welt und vom Teufel, indem diese nur vermöge der Herrschaft der falschen Selbstheit eine Macht über den Menschen haben — daher der Glaube der Sieg ist, der die Welt überwunden hat (1 Joh. 5, 4), und, die in Christo sind, den Argen bereits bezwungen haben (1 Joh. 2, 13. 14).

Doch die Wirkung dieser Erlösung Christi von der Macht und Herrschaft der Sünde (von Erlösung im engeren Sinn, in ihrem Unterschied von der Versönung) reicht noch über das persönliche Leben hinaus. Indem nämlich die durch die Sünde in der Persönlichkeit erregte Selbstsucht auch in die Natur hindurchgedrungen ist, welche die konkrete Lebensgrundlage und das allseitige Betätigungsorgan für die Persönlichkeit bildet, so ist durch solche selbstische Richtung der Natur und aller ihrer Kräfte und Triebe eine innere Verkehrung des Natur-Organismus entstanden, die das Charakteristische des gegenwärtigen Fleischeszustandes ausmacht und nicht bloß fortgehende Störungen, sondern endlich die völlige Auflösung des irdischen leiblichen Bestandes selbst zur Folge hat, was die hl. Schrift unter dem Namen: Tod begreift. Indem nun in Christo die göttliche Liebe, welche das Sein aus dem Nichts hervorgerufen hat und das geschaffene Sein in der Unter- und Einordnung in sein belebendes Centrum erhält, mit persönlicher Wirklichkeit in die geschaffene Natur eingetreten ist, so hat sich hiemit durch Christum auch das Leben in das Fleischeswesen dieser Welt eingesenkt. Diese schöpferische Kraft und belebende Macht der geistlichen Liebe, der inneren Lebenseinheit mit seinem Vater, hat der Son in den Wundern an den Tag gelegt, deren Wesen darin besteht, daß die Gesetze geistlichen Lebens in dieser Fleischeswelt wirksam nach außen hervortreten. Aber nicht bloß nach außen, durch sein Tun, hat Jesus das Leben, das in ihm war, geoffenbart, sondern auch in seiner eignen Natur, die er als fleischliche an sich genommen, hat er durch dasselbe das Prinzip der Zerrüttung überwunden und die Ordnung des geistlichen Lebens in ihr wider aufgerichtet, wornach alle Kräfte, vom Geiste Gottes beherrscht, in dienender Einheit zum Centrum stehen. Infolge seines Todes, wodurch sein Geist von der hemmenden Fleischeshülle entbunden worden, ist die innere Vergeistlichung seines Leibeslebens teils vollendet, teils zur äußeren Erscheinung gebracht worden, indem er am dritten Tage die Bande des Todes zerbrach und in verklärter Gestalt des Leibes aus dem Grabe hervorging. So ist Christus selbst persönlich die Auferstehung und das Leben (Joh. 11, 25). Hiemit aber ist er zugleich auch für die Menschheit, deren

Haupt er ist, das Prinzip auch ihrer Auferstehung und des ewigen Lebens geworden. Denn er hat durch seinen Tod dem, der des Todes Gewalt hatte, das ist dem Teufel, die Macht genommen, und durch seine Auferstehung Leben und unvergängliches Wesen an's Licht gebracht. So sind wir durch ihn vom Tode erlöst, er ist die physische Erlösung für die Menschheit. Ja nicht bloß auf die Menschheit geht diese verklärende Kraft Christi, sondern indem der Mensch als Bild Gottes zum Herrn der Welt gesetzt ist (deren Wesen er als μικρόκοσμος in sich repräsentirt), so hat auch die ganze geschaffene Welt, so haben Himmel und Erde an dieser Verklärung teil. Und zwar ist diese Erlösungskraft der gesamten äußern und der menschlichen Natur prinzipiell bereits immanent, obwol beide ihrer Wirklichkeit nach noch im Fleische mit allem seinem Leiden bis in den Tod stehen. Speziell trägt derjenige, welcher an den Son glaubt, geistlich also mit ihm eins geworden ist, diesseits bereits warhaftig das ewige Leben in seinem inwendigen Menschen (Joh. 3, 36). Einst aber wird der Herr die Seinen herausfüren aus allen Nöten des Fleisches und dieser Welt und wird ihren nichtigen Leib verklären, dass er änlich werde seinem verklärten Leibe (Phil. 3, 21), und wird, nachdem diese Welt des Fleisches wird durch Feuer zergangen sein, einen neuen Himmel und eine neue Erde schaffen (2 Petr. 3, 7—13), da kein Tod mehr ist, sondern ewiges Leben waltet in der seligen Gemeinschaft Gottes durch Christum (1 Kor. 15, 26; Offenb. 21, 3. 4). Diese schließliche Aufhebung alles Leides und Todes in der Vollendung des Reiches Gottes ist Erlösung im engsten Sinne des Wortes (1 Kor. 1, 30; Röm. 8, 23; Eph. 1, 14).

Vergleiche: W. K. L. Ziegler, Historia dogmatis de redemtione etc. inde ab ecclesiae primordiis usque ad Lutheri tempora, Gött. 1791; K. Bähr, Die Lehre der Kirche vom Tode Jesu in den ersten drei Jarhunderten, Sulzb. 1832; F. Ch. Baur, Die christliche Lehre von der Versöhnung in ihrer geschichtlichen Entwickelung von der ältesten Zeit bis auf die neueste, Tüb. 1838; A. Tholuck, Die Lehre von der Sünde und vom Versöhner oder die wahre Weihe des Zweiflers, Hamburg 1833; L. Klaiber, Die neutestamentl. Lehre von der Sünde und Erlösung. Ein Versuch; Stuttg. 1836; E. Sartorius, Die Lehre von Christi Person und Werk; Hamb. 1837; L. Schöberlein, Die Grundlehren des Heils, entwickelt aus dem Prinzip der Liebe, Stuttgart 1848; J. Chr. K. Hofmann, Der Schriftbeweis, Nördl. 1851, II. S. 213 f.; C. Ullmann, Das Wesen des Christenthums mit Beziehung auf neuere Auffassungsweisen, Gotha, 4. Aufl. 1854; C. Fr. W. Held, Commentatio de opere Jesu Christi salutari, quid M. Lutherus senserit, Gött. 1860; W. F. Geß, Christi Person und Werk, 1870; A. Ritschl, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, 1870—1874. Außerdem vgl. die verschiedenen Lehrbücher der Dogmatik. **Schöberlein.**

Ernesti, Johann August. An diesen ehrwürdigen Namen knüpft sich in der Geschichte der Schriftauslegung, zumal der neutestamentlichen, eine neue Periode, die man als die Periode der von den Fesseln des dogmatischen Systems befreiten, grammatisch-historischen Interpretation zu bezeichnen gewont ist. Zwar hatte schon die Reformation das Prinzip einer von den Bestimmungen der Kirchenlehre unabhängigen Interpretation anerkannt, allein im Kampf der Parteien wurde die rechte exegetische Unbefangenheit doch hie und da auch auf Seiten protestantischer Ausleger vermisst, bis Grotius im 17. Jarhundert und mit ihm die arminianische Schule sich auf den rein historischen Boden stellte, wobei das eigentümlich theologische Moment allerdings hinter das philologische allzusehr zurücktreten mochte. In der deutschen lutherischen Kirche waren es die dogmatisch gemäßigten Theologen J. J. Rambach, Siegm. Jak. Baumgarten (s. d. Art.) und J. G. Töllner, welche durch ihre hermeneutischen Lehrbücher eine bessere Zeit vorbereiteten; aber „Ernesti war der erste, der den früheren Kampf der Prinzipien auf eine zeitlang beschwichtigte, und ebendadurch für sich und andere, die ihm folgten, Zeit gewann, die überkommenen Erfarungen und theoretischen Versuche zu sichten und zu reinigen, und durch immer fortgesetzte Übung seiner Schule die vor allem nötige Sicherheit und Gewissheit in der Kunst der grammatischen

Auslegung erwarb" *). — J. A. Ernesti ist geboren den 4. August 1707 zu Tennstädt in Thüringen, wo sein Vater, Johann Christof, Pfarrer und Inspektor war. Er studirte, nachdem er Schulpforte besucht, zu Wittenberg und Leipzig und wurde in letzterer Stadt 1731 Konrektor, 1734 Rektor an der Thomasschule, 1742 a. o. Professor der alten Litteratur, 1756 Professor der Beredsamkeit, 1758 Doktor und Professor der Theologie, späterhin Domherr zu Meißen, Decemvir und Präses der fürstlich Jablonowskischen Gesellschaft der Wissenschaften. Nachdem er schon 1770 von dem Lehrstul der Beredtsamkeit zurückgetreten, starb er den 11. September 1781. Ernestis Stärke ist vor allen Dingen auf dem philologischen Gebiete zu suchen, wohin wir ihm hier nicht folgen können. Wir können nur an seine Ausgaben der Klassiker (des Xenophon, Homer, Polyb, Tacitus u. a.), besonders aber an seine berühmte Ausgabe des Cicero (zuerst Leipzig 1738) erinnern; sowie an seine Opuscula oratoria (Leiden 1762), an seine auch für die Theologie manches wichtige enthaltenden Opuscula philologico-critica (1764, 77) **), und an die zu ihrer Zeit sehr beliebten Initia doctrinae solidioris (Lpz. 1736). Von seinen theologischen Schriften kommt vorzüglich seine Institutio Interpretis N. T. 1761 in betracht, welcher im J. 1765 die zweite und im J. 1774 die dritte Auflage, von seiner Hand besorgt, folgte (die fünfte, mit Anmerkungen bereicherte, ist von Ammon, 1809). Es zeichnet sich dieses Werk vor den früheren änlicher Art durch seine klassische Diktion und durch größere Bündigkeit aus, obgleich es auch noch manches in die Hermeneutik hineinzieht, was jetzt der „Einleitung ins N. Test." und der „Kritik" zugeteilt wird, z. B. die Abschnitte über Authentie und Integrität der neutestamentlichen Bücher, über Handschriften und deren Benützung, über Ausgaben, Lesarten, Übersetzungen u. s. w. Als hermeneutisches Prinzip wird festgehalten, „dass der Sinn der Worte in den göttlich inspirirten Büchern nicht auf andere Weise gesucht und gefunden werden könne, als wie er auch in andern, d. h. menschl. Büchern gesucht und gefunden werden muss". Dabei aber sucht Ernesti den kirchlich-dogmatischen Begriff der Inspiration festzuhalten, one ihn, was nach seinem eigenen hermeneutischen Kanon notwendig gewesen wäre, einer wissenschaftl. Rekonstruktion zu unterwerfen; höchstens zeigt er ein Bestreben, dessen Sprödigkeit etwas zu erweichen. Überhaupt blieb Ernesti, ob aus Klugheit, ob aus Pietät gegen das Überlieferte, ob aus eigener Überzeugung, ist schwer zu sagen, dem kirchlichen Lehrbegriff soviel als möglich getreu und suchte ihn auch exegetisch zu rechtfertigen. So hat er unter anderm in seinen Opusculis theologicis (1773, 1792) die lutherische Abendmalstheorie nicht nur gegen die römische Verwandlungslehre (Antimuratorius, opusc. p. 1), sondern auch gegen die reformirte Auffassungsweise (Opusc. p. 135 sqq.) verteidigt. Dagegen erlaubte er sich unbedenklich Neuerungen in der dogmatischen Methode. In einer Dissertation vom J. 1769 (Opusc. p. 411 sqq.) bestritt er die herkömmliche Aufstellung dreier Ämter Christi, die indessen in neuerer Zeit durch Schleiermacher u. a. wider zu Ehren gebracht worden ist. Dagegen verteidigt er die Unterscheidung einer obedientia activa und passiva bei der Lehre vom Gehorsam Christi gegen die Angriffe Töllners (s. Baurs Geschichte der Versöhnungslehre S. 503), nahm aber auch hier zu unbestimmten Milderungen und Abschwächungen des Dogmas seine Zuflucht (ebend. S. 552). Durch seine Prolusiones de theologiae histor. et dogmat. conjungendae necessitate et modo universo (1759, Opusc. p. 565) hat Ernesti gewissermaßen den Grundstein zur Dogmengeschichte als einer notwendigen dogmatischen Hilfswissenschaft gelegt. Sodann hat er durch Gründung seiner „neuen" und „neuesten theologischen Bibliothek" (jene in 10 Bänden, Leipz. 1760—1769, 8°, nebst Anhang und Register 1771, diese in 4 Bänden, ebend. 1773—1779), zu der er selbst weitaus die meisten Beiträge lieferte, der späteren Journalistik vorgearbeitet und sich ein nicht geringes Verdienst um Verbreitung und Beleuchtung der theologischen Litteratur seiner Zeit

*) Lücke, Grundriß der Hermeneutik, S. 213, 214.
**) Z. B. die Dissert. de Origene, interpretationis grammaticae auctore, p. 283 sqq.

erworben. Endlich hat man von ihm auch 4 Bände Predigten, Leipzig 1768 bis 1782.

Vgl. A. Teller, Ernestis Verdienste um Theologie und Religion, Leipz. 1783; Semler, Zusätze zu Teller, Halle 1783; S. van Vorst, Oratio de Ernestio, optimo post Grotium duce interpretum N. T., Lugd. Bat. 1804; Bibliographie universelle u. d. W. Ersch und Gruber, Bd. XXXVII. Über seinen Interpres.: Clausen, Hermeneutik, S. 291 ff., über seine accomodative Stellung in der Dogmatik, Baur a. a. O. S. 558.

Der Name Ernesti begegnet uns auch sonst noch häufig auf dem Gebiete der Theologie, der Philosophie und Philologie. Über diese verschiedenen Ernestis vgl. die Biographie universelle und Ersch u. Gruber a. a. O. (wo eine Stammtafel derselben); ferner: Bouginé, Handb. der Literarg. IV, S. 114; Winer, Handb. der theol. Lit. I, 128, 517, 610; II, 321, 322; Allgem. deutsche Biographie 6, 235—241. **Hagenbach†.**

Erniedrigung Christi, s. Stand Christi, doppelter.

Ernte (קָצִיר) bei den Hebräern. Wärend zur Zeit der Patriarchen der Ackerbau zwar nicht unbekannt war, aber nur als Nebensache betrieben wurde (Gen. 26, 12; 37, 7), wie auch unter den heutigen arabischen Nomaden die einen neben der Pflege ihrer Herden einigen Landbau treiben (Robinson, Pal. I, 85; Ritter, Erdk. XIV, S. 978 ff.), und der Nomade in seinem freien Hirtenleben nicht one eine gewisse Geringschätzung auf den Ackerbauer (den Fellah) mit seinem gebundeneren, angestrengteren Leben herabsah (man erinnere sich z. B. an die Stellung Kains, des ersten Ackermannes, neben dem ersten Hirten Abel, Gen. c. 4): so war dagegen in der spätern Zeit, als Israel in Canaan festen Wonsitz gefasst hatte, der Ackerbau unter diesem Volke sehr geachtet (vgl. noch Sir. 7, 16: *γεωργία ὑπὸ ὑψίστου ἐκτισμένη*), wurde von den Angesehensten persönlich betrieben (Gideon, Richt. 6, 11; Saul, 1 Sam. 11, 5; Elisa, 1 Kön. 19, 19), von Königen begünstigt (Usia, 2 Chr. 26, 10) und mit großem Fleiß und Sorgfalt geübt (Jes. 28, 24 ff. und dazu Gesenius), wie er vom Gesetze als die Grundlage des Volkslebens angenommen war. Man baute in Palästina — wie größtenteils noch heute — vorzüglich Gerste, die gewönliche Narung der untern Volksklassen und zugleich statt des dort nicht vorkommenden Hafers als Viehfutter benutzt (1 Kön. 5, 8; Richt. 7, 13; Ruth 3, 17; Jos. Antt. 5, 6, 4), Weizen, der als eines der vorzüglichsten Landesprodukte selbst nach Phönizien ausgefürt wurde (1 Kön. 5, 25; Ezech. 27, 17), Spelt (zu Einfassung der Felder), Hirse (s. Durra), Linsen (Gen. 25, 29. 34; 2 Sam. 23, 11), Bonen (2 Sam. 17, 28) und andere kleine Gewächse (Ezech. 4, 9; Jes. a. a. O.). Die große natürliche Fruchtbarkeit des Bodens, zumal in einigen Gegenden, z. B. in der „Ebene", sowie die künstliche Nachhilfe durch die dort uralte Terrassenkultur, durch Bewässern und sorgsames Setzen oder Pflanzen besonders des Weizens in Reihen und vorgezeichnete Löcher in den Furchen (Jes. a. a. O.), lassen die Nachrichten von 30—100fältigem Ertrage als keineswegs unwarscheinlich erscheinen (Gen. 26, 12; Matth. 13, 8 ff.; Jos. B. J. 4, 8, 3; vgl. Herod. 1, 193 u. a. m. — s. Burkhardts Reisen v. Gesenius I, 463); heutzutage freilich gibt der Weizen bei viel schlechterer Kultur in jenen Landstrichen nur das zwölfte, das zwanzigste bis dreißigste Korn (Gadow in der Zeitschr. d. deutsch-morgenl. G. II, S. 57 Not.) Auch in alter Zeit fehlte es aber andererseits nicht an Missernten durch Dürre und verderbliche Heuschreckenzüge (Joel c. 1 ff.; Amos 4, 6 ff.; Jer. c. 14 ff.), oder durch verheerende Einfälle räuberischer Nomaden und feindlicher Scharen (Richt. 6, 3 f.; Jes. 16, 9 f.; Hab. 3, 17; 2 Kön. 3, 25), so dass hie und da Hungersnot eintrat (Gen. 12, 10; 26, 1; c. 40 f. u. a.). Die Aussat für die Winterfrucht geschah im Oktober und November, für die Sommerfrucht im Januar und Februar, die Ernte begann durchschnittlich Mitte April (vgl. Joh. 4, 35 und das. die Ausll.). In einigen besonders begünstigten Gegenden, wie z. B. um das, wegen seiner tiefen (es liegt 270 Meter unter dem Mittelmeere) und geschützten Lage mit einem ägyptischen Klima und tropischer Vegetation ausgestattete Jericho, für welches selbst der Talmud ein früheres Beginnen der Ernte erlaubte (Pesach. 4, 8), fing die-

selbe mitunter noch früher an, dagegen natürlich auf den Bergen oft erst 2—3, ja noch mehr Wochen später. So fand z. B. Robinson auf dem hochgelegenen Rücken von Hebron und Umgegend, trotz ihrer südlicheren Lage, die Weizenernte noch am 6. Juni nicht soweit vorgeschritten, wie in Jericho drei Wochen früher, wo sie schon Mitte Mai zu Ende ging; Ende April war dort auch die Gerstenernte schon vorbei; ja Eli Smith hatte diese in einem vorhergehenden Jare schon am 22. April beendigt gefunden. Gesetzlich wurde im alten Israel die Ernte eröffnet durch feierliche Darbringung der Erstlingsgarbe (von Gerste) im Tempel (nach gewönlicher Ansicht) am zweiten Tage des Passah, d. h. am 16., — nach anderen (von neueren besonders Hitzig und Knobel zu Levit. 23, 11) vielleicht richtiger am 1. Festtage oder am 15. Nisan, der daher früher Abib = Ärenmonat hieß, und vorher durfte wenigstens nichts von der Ernte genossen werden (Levit. 23, 10 ff. — s. d. Art. „Erstlinge", „Feste", „Passah" u. s. w.); sie dauerte dann bis Pfingsten, wo das eigentliche Erntefest war und die erste Weizengabe geopfert wurde (Exod. 34, 22), wärend endlich am Schlusse des ganzen ökonomischen Jares — im siebenten Monat — nach Einsammlung aller Ernten noch ein „Erntedankfest", das „Fest der Einsammlung" (Laubhüttenfest) gefeiert wurde, Lev. 23, 15 ff.; Deut. 16, 1 ff.; Exod. 23, 16.

Zuerst war also die Reihe an der Gerste (2 Sam. 21, 9; Ruth 1, 22; 2, 23; vgl. in Ägypten Exod. 9, 31 f.), dann gings an den Weizen (Gen. 30, 14; Richt. 15, 1; 1 Sam. 6, 13; 12, 17), und so jedes in seiner Ordnung. Die Schnitter waren meist Knechte und Taglöner, denen ein Oberknecht als Aufseher vorstand, Ruth 2, 5 f., den Mägden kam wol hauptsächlich das Nachlegen und Binden des Geschnittenen zu, Ruth 2, 8, aber auch der Eigentümer und dessen Söne legten Hand an, zumal beim Fortschaffen der Garben, Gen. 37, 7; vgl. Hom. Il. 18, 550 f. Die Vorübergehenden sprachen zu den Arbeitenden Gruß und Segen, Ruth 2, 4; Ps. 129, 8. Überall ertönte dabei laute Fröhlichkeit, Jes. 9, 2; Ps. 126, 5 f; die Schnitter labten sich an gerösteten Weizenkörnern und in Essig getunkten Brodstücken, Ruth. 2, 14. Das mit der Sichel Geschnittene (Deut. 16, 9; 23, 25; Jer. 50, 16; Hiob. 24, 24) wurde auf dem Arme zusammengetragen, Ps. 126, 6; 129, 7, in Bunde oder Garben gelegt, Gen. 37, 7; Ruth 2, 16, und diese in Haufen zusammengestellt, Ruth 3, 7; Richt. 15, 5; Exod. 22, 5; Hiob. 5, 26; Cantic. 7, 3. Gewönlich fand dann das Dreschen und Worfeln sogleich auf einer oder mehreren festgestampften Stellen des Feldes (Robinson sah z. B. bei Jericho fünf solche runde „Tennen" von 50' Durchmesser nebeneinander), vorzüglich an dem Winde zugänglichen Orten, statt, Ruth 2, 3; Mich. 4, 12 f. Die Besitzer selber hüteten die auf den Tennen bleibenden Körnerhaufen auch des Nachts, Ruth. 3, 2 ff.; vgl. Hiob. 21, 32, endlich aber wurden sie auf Esel, Kamele oder Wagen gepackt und in die Scheunen gefürt (Amos 2, 13; Hiob. 39, 12; 2 Sam. 9, 10; Neh. 13, 15; Matth. 3, 12; 13, 30), welche zum teil nur cisternenartige Gruben auf den Feldern, zum teil aber wirkliche Gebäude sind (Joel 1, 17; Jer. 50, 26; Luk. 12, 18). Auf eine sehr schöne und milde Weise hatte sich das Gesetz wie in andern Beziehungen, so auch in dieser der Armen angenommen; war ja das ganze Land des Herrn Eigentum, die ganze Ernte seinem Segen zu verdanken (Deut. 28, 8), warum sollten sich nicht alle, auch die Ärmsten, dieses Segens mitfreuen können? Deshalb sollten die Winkel der Äcker — nach dem Talmud $^1/_{60}$ — nicht geschnitten werden, sondern wie Nachlese und jede etwa draußen vergessene Garbe den Armen und Fremden gehören, Lev. 19, 9; 23, 22; Deut. 24, 19; Ruth 2, 2 f. Feldwächter (Jer. 4, 17; Hiob. 27, 18) sollten Diebe, Vögel und Gewild verscheuchen, aber es nicht hindern, wenn ein Hungriger mit der Hand reifende Ären abrupfte, Deut. 23, 25; Matth. 12, 1. Von diesen Bestimmungen sind mehrere noch heutigen Tages bei den Arabern in Palästina geltende Sitte, freilich aber ist teils wegen der Trägheit und Indolenz der Bewoner und daherigen schlechteren Anbaues, teils wegen der drückenden Landesverwaltung und Steuerverhältnisse, teils beim Mangel an Schutz vor räuberischen Beduinenhorden, die noch heute gerne „ernten, wo sie nicht gesäet haben" (vgl. Luk. 19, 21 f.; Joh. 4, 37 f.), der Ertrag der Ernten lange nicht mehr so

ergiebig, wie zur Zeit der Blüte des israelitischen States; eine geordnete Verwaltung und europäische Ansiedler würden aber bald dem Lande wider seinen früheren Segen abgewinnen.

Vgl. Winer, RWB. unt. „Ackerbau“ und „Ernte“; v. Lengerke, Kenaan I, S. 78—104; Ewald, Altertümer Isr. S. 357 ff.; Saalschütz, Mos. R. S. 344 f., 416 ff.; zur Vergl. des altägypt. Ackerbaues Wilkinson, Manners and customs IV, p. 48, 86 sqq. u. Rosellini, Monum. civ. I, 301 sqq. u. Taf. 32, 33; für die heutigen Zustände Robinson, Pal. II, 309, 419, 430, 504, 519 ff., 633, 660 ff., 720; III, 9, 195, 210, 233; dessen phys. Geogr. d. heil. Landes S. 299 f.; Ritters Erdk. XV, 1, S. 504 ff., 515 f.; XVI, S. 134 f., 826; Toblers Denkblätter S. 98 f. **Rüetschi.**

Erpenius (Thomas), eigentlich van Erpe, ausgezeichneter holländischer Orientalist, hochverdient um die arabische Grammatik und die biblische Übersetzungslitteratur Vorderasiens, ward am 7. Sept. 1584 zu Gorkum in Südholland geboren und erhielt seine Bildung in Middelburg, besonders aber in Leiden, wo wärend seiner Universitätsstudien der treffliche Joseph Scaliger einen tiefen Einfluss auf ihn übte und ihn besonders veranlasste, mit der Theologie ein gründliches Studium der orientalischen Sprachen zu verbinden. Seine hervorragende Begabung ließ ihn seinen akademischen Kursus früh abschließen und er suchte bald auf ausgedehnten Reisen in Frankreich, Deutschland, Italien und England, teils durch den Unterricht des Abu-dakni (Josephus Barbatus) in Paris, wo er auch mit Is. Casaubonus ein in dem gedruckten Briefwechsel bezeugtes Freundschaftsverhältnis einging, teils durch unmittelbaren Verkehr mit geborenen Orientalen, besonders in dem damals noch so belebten Venedig, sich auf ein wirkungsreiches Lehramt vorzubereiten. Fast unmittelbar nach seiner Rückkehr wurde er im Februar 1613 zum Professor der orientalischen Sprachen in Leiden ernannt, bei welcher Gelegenheit er die in den „Orationes tres“ (Leiden 1621) gedruckte Rede „De lingua arabica“ hielt. Seine Tätigkeit war eine glänzende; das nachher ihm verliehene Amt eines Regierungsdolmetschers hielt ihn im lebendigen Zusammenhange mit dem Orient selbst; seine Vortragsweise wird als frisch und höchst anregend gerühmt; eine von ihm selbst angelegte Druckerei war bestimmt, die nötigen litterarischen Hilfsmittel zu beschaffen. Der Antritt seiner Professur ist durch die Veröffentlichung der „Grammatica arabica“ (Leiden 1613, 4°) bezeichnet, welche, wie die aus ihr gekürzten „Rudimenta linguae arabicae“ (1620, 8°) sehr häufig aufgelegt und überarbeitet und eigentlich erst nach etwa zwei Jarhunderten durch de Sacys große Arbeiten antiquirt wurden. Der Tod seines Gönners Joh. Scaliger (1609) gab ihm Veranlassung, dessen Ausgabe der „Proverbiorum arabicorum centuriae duae (1614, 4°, widerholt 1623, 8°, und einzelne Teile davon öfter) abzuschließen. Aus dem Unterrichtsbedürfniß ging im folgenden Jare die erste Ausgabe der Lokman-Fabeln hervor: „Locmani sapientis fabulae“ (1615, 8°), welche an Inhalt unbedeutenden, im Stil nachlässigen Textstücke von da ab höchst sonderbarer Weise die Arabisten fast ununterbrochen beschäftigt haben. Um dieselbe Zeit beginnt Erpenius für die arabischen Übersetzungen der heiligen Schrift tätig zu werden. In demselben Jare mit Lokmans Fabeln veröffentlicht er „Pauli Apostoli ad Romanos epistola. Arabice“ (1615, 4°), dem jedoch auch der Galaterbrief beigegeben war, und im folgenden das „Novum D. N. Jesu Christi Testamentum. Arabice“ (1616, 4°). Obgleich dieser letzteren Ausgabe eine Scaligersche Handschrift in Leiden, welche dem späteren Mittelalter angehören muss, zu Grunde gelegt ist, so hat doch Erpenius noch andere, jetzt warscheinlich in Cambridge befindliche Texte herbeigezogen, und die Übersetzung erscheint als eine durchaus ungleichmäßige, one kritische Einheit. Im allgemeinen gehen die Evangelien auf den griechischen Text, Apostelgeschichte und Briefe auf die Peschito, die Offenbarung auf eine koptische Quelle zurück; zu den Evangelien kann man jetzt mit Nutzen vergleichen: „Die vier Evv., arabisch aus der Wiener Handschr. herausgegeben von P. de Lagarde“ (Leip. 1864, 8°), wo die Abweichungen des Textes des Erpenius genau angegeben sind. Hiermit war Erpenius unmittelbar

in die biblische Wissenschaft und in die Theologie überhaupt eingetreten, für die er auch durch seine glücklichen Unterhandlungen mit dem reformirten Theologen Andreas Rivet, welchen er endlich für Holland gewinnt, bedeutend wird. Um ihm nach dieser Seite einen größeren Wirkungskreis zu eröffnen, wurde ihm 1619 eine besondere Professur des Hebräischen (für welches die Universität bereits ein Ordinariat besaß) verliehen; die Antrittsrede findet sich in den bereits erwänten „Orationes tres“ vom J. 1621. Er beabsichtigte nun, die arabische Übersetzung der „Saadia“ herauszugeben, wenn er sie vollständig fände; einstweilen gab er den „Pentateuchus Mosis. Arabice“ (1622, 4⁰) heraus, in dessen Wertschätzung er sich durch die genaue Übereinstimmung der Übersetzung mit dem masoretischen Texte bestechen ließ, wärend diese Arbeit eines afrikanischen Juden kaum des 13., eher des 14. Jarh.'s höchstens einige Bedeutung für die Geschichte des Vulgär-Arabischen hat. Ziemlich vergessen ist seine „Grammatica ebraea generalis“ (1621, 8⁰, nach seinem Tode noch zweimal gedruckt). Großen Arbeiten und Entwürfen wurde er, der eben Vierzigjärige, durch seinen bei einer allgemeinen Seuche am 13. Nov. 1624 erfolgten Tod entrissen. Die Ausgabe des beachtenswerten christlich-arabischen Historikers Ibn-al'Amîd al-Makîn beendete sein großer Nachfolger Golius („Historia saracenica auctore Georgio Elmacino“, Leiden 1625 fol.); desgleichen erschienen noch „Psalmi Davidis, Syriace“ (1625, 4⁰), an deren Erläuterung er durch den Tod verhindert wurde und welche Dathe in seiner neuen Hallischen Ausgabe 1768 zwar vokalisirte, aber sonst nicht verbesserte, und durch die Fürsorge C. l'Empereurs eine „Grammatica syrica et chaldaea“ (Amsterd. 1628, 12⁰). Es ist hier nicht näher anzufüren, dass er außer verschiedenen kleineren Abhandlungen auch einiges von arabischen Nationalgrammatikern veröffentlicht hat („Grammatica dicta Giaramia et Libellus centum regentium“, 1617, 4⁰); doch diente die nicht allein für ihre Zeit achtungswerte Verbindung biblischer Wissenschaft und arabischer Philologie in Erpenius sehr wesentlich dazu, den Höhepunkt dieser ganzen Richtung in Alb. Schultens herbeizufüren. — Man vergleiche besonders noch: P. Scriverius „Manes Erpeniani“, Leiden 1625, 4⁰, und Rödiger in Ersch und Gruber, Allgem. Encyklop., Sekt. I, Th. 37, S. 359 f. **R. Gosche.**

Erste Bitte, s. Exspektanzen.

Erstgeburt, בְּכוֹרָה, gewönlich mit dem Zusatz פֶּטֶר כָּל־רֶחֶם, *διανοῖγον μήτραν* (Exod. 13, 2. 15; 34, 19; Num. 3, 12; 8, 16; 18, 15; Luk. 2, 23), die männliche Erstgeburt פֶּטֶר כָּל־רֶחֶם הַזְּכָרִים (בְּכוֹר בָּנֶיךָ), *πᾶν ἄρσεν διανοῖγον μήτραν* (Exod. 13, 15; 22, 28; 34, 19; Luk. 2, 23), *τὰ πρωτότοκα ἀῤῥενικά* (Philo, opp. II, 233), beides von Mensch und Tier (vgl. besond. Num. 3, 13: מֵאָדָם עַד־בְּהֵמָה). Dieselbe sollte nach dem mosaischen Gesetz dem Herrn heilig sein und zwar als Erstgeburt, sodass jeder andere Beweggrund der Darbringung einer männlichen Erstgeburt (z. B. infolge eines Gelübdes) ausgeschlossen war (Levit. 27, 26). Ein Unterschied sollte (Num. 18, 15) stattfinden in der Art, wie die Heiligung einer männlichen Erstgeburt vollzogen wurde und zwar 1) zwischen Mensch und Tier und 2) zwischen unreinem und reinem Tier. Die Erstgeburt vom Menschen sollte nicht geschlachtet werden *), sondern zum Dienste beim Heiligtum geweiht sein. Es ist daher sehr warscheinlich, was die jüdische Tradition behauptet und wofür Onkelos Exod. 24, 5 als Beleg anfürt (Mischn. Sebach. 14, 4; Targ. hieros. 49, 3), dass ursprünglich die erstgeborenen Söne sämtlicher Stämme, wenigstens als Gehilfen der Familienhäupter (welche, der Sitte des ganzen Altertums entsprechend, unter den Exod. 19, 22 außer Aaron und seinen Sönen genannten Priestern zu verstehen sind), dem Opferdienste oblagen. Das Gesetz rief sodann

*) Die Erzälung Gen. 22 von Abraham und Isaak hebt ausdrücklich V. 1 und 12 hervor, dass der Herr Abraham nur versuchen wollte, ob seine Gottesfurcht ihn selbst dazu bereit machte? und in der Verhinderung V. 12 und dem Ersatz V. 13 ist geradezu die Verwerfung von Menschenopfern angedeutet; die Geschichte von Jephtha aber (Jud. 11) verrät zu deutlich die Verwilderung des Mannes und das Außerordentliche der Tat, als dass der Opferung seiner Tochter eine Bedeutung beizulegen wäre.

eine Änderung hervor: Der Herr berief nun zu Gehilfen Aarons und seiner Söne an Stelle sämtlicher Erstgeborenen den Einen ganzen Stamm Levi (Num. 3, 12) und die männlichen Erstgeborenen der übrigen Stämme sollten fortan nur einen Monat nach der Geburt (was wol mit den 33 Tagen der Reinigung der Mutter nach Levit. 12, 4 zusammentreffen sollte) *) im Tempel dargestellt und nach einer Schätzung der Priester, welche jedoch höchstens fünf Sekel betragen durfte, losgekauft werden (Exod. 13, 13; Num. 18, 16ff.; vgl. Luk. 2, 22. 27; Mischn. Bechoroth 8, 8; Philo opp. II, 234). Dieses Loskaufen bei Menschen hat sich denn auch in der Synagoge erhalten bis auf unsere Zeit, wenn es gleich von der modernen jüdischen Welt nicht mehr eingehalten wird; der orthodoxe Jude versammelt am 31. Tage nach der Geburt seines erstgeborenen Sones zehn Freunde nebst dem Rabbiner in seinem Hause, legt den Knaben mit einer Summe, welche 7—8 fl. nicht übersteigen darf, gewönlich aber nur 2 fl. beträgt, auf den Tisch und beantwortet die Frage des Rabbiners: „was er lieber wolle, seinen Erstgeborenen, der das erste Kind seiner Mutter ist, Jehovah übergeben oder es loskaufen um fünf Sekel nach dem Sekel des Heiligtums, der zwanzig Gera ist?“ mit der Erklärung, seinen Son loskaufen zu wollen. Der Rabbiner empfängt nun das Geld, schwingt es zum Zeichen seiner stellvertretenden Kraft um den Kopf des Kindes und endigt die Feier mit üblichen Segens- und Friedenssprüchen. Ist der Vater vor dem 31. Tag gestorben, so ist die Mutter zwar nicht dazu verpflichtet, sie muss aber ein Täfelchen von Metall oder Pergament mit den Worten: „Dieser Erstgeborene ist noch nicht gelöst worden“ (בכור שלא נפדה) dem Knaben um den Hals binden, wodurch derselbe die Pflicht auf sich nimmt, sich selbst auszulösen (vgl. auch Buxt. synag.). Außerdem ist noch übrig die Sitte des Fastens aller männlichen Erstgeborenen am Vorabend des Passahfestes (vgl. den Art. Fasten). Ganz abgegangen aber scheint die Auslösung der Erstgeburt der Tiere, welche teilweise, nämlich bei unreinen Tieren, schon nach dem mosaischen Gesetze statthaben sollte, mit dem Aufhören des Opfers unter den Juden aber wol auch bei den reinen Tieren eintrat. Das Erstgeborene von unreinen**) Tieren nämlich wurde, da es nicht geopfert werden durfte, nach der Schätzung der Priester losgekauft und zwar, wie es nach Exod. 34, 19. 20 scheint, durch ein Schaf oder sonst ein reines Tier mit Darauflegung des fünften Teils des Wertes des unreinen Tieres oder aber, es wurde den Priestern zum Verkauf überlassen (Num 18, 15; Levit. 27, 27). Das Erstgeborene von den reinen Tieren (*τῶν χερσαίων, ὅσα πρὸς ὑπηρεσίας καὶ χρῆσιν ἀνθρώπων*, nach Philo) dagegen musste, wenn es fehlerlos war, binnen einem Jare vom achten Tage der Geburt an geopfert werden, so zwar, dass das Blut auf den Altar gesprengt, das Fett verbrannt wurde, das Fleisch aber, namentlich von der Webebrust und der rechten Schulter, den Priestern gehörte (Num. 18, 17. 18); hatte aber das Tier einen Fehler (hinkend, blind ꝛc.), so sollte es nicht geopfert, sondern vom Besitzer gegessen werden in seinem Tor, das Blut ausgenommen, das man zur Erde goss (Deut. 15, 19—23). Die Annahme einer sogen. „Zweiterstgeburt“ (nach dem Ausdruck und der Voraussetzung von Michaelis (Mos. Recht § 193, IV, 85; vgl. auch Jahn III, 415 u. Rosenm. Schol. II, 519), welche zu den Opfermalzeiten verwendet worden wäre, ist nicht zu erweisen; noch weniger die Annahme (in Weltes Encyklopädie), dass die weibliche Erstgeburt dazu verwendet worden sei, da dies Deut. 15, 19 geradezu zuwiderläuft; dass vielmehr auch der Besitzer, nicht nur der Priester, bei der Opfermalzeit an heil. Stätte essen sollte von dem Fleisch der fehlerlosen männlichen Erstgeburt, erhellt aus Deut. 15, 20, verglichen mit 15, 21—23; die Stelle Num. 18, 18 scheidet, wie es scheint, den Priestern nur jene

*) Unrichtig ist es one Zweifel, wenn die Rabbinen als Ursache dieser Monatsfrist angeben, dass das Leben des Kindes innerhalb des ersten Monates noch weniger gesichert sei und ein tot Geschöpf doch nicht geweiht werden dürfe!

**) הַטְּמֵאָה nicht, wie Luther übersetzt = etwas Unreines, sondern = das Unreine, die Unreinigkeit, daher die LXX und die Vulgata richtiger geradezu übersetzen: „*ἐὰν δὲ τῶν τετραπόδων τῶν ἀκαθάρτων*“, „quod si immundum est animal“.

gewissen Stücke besonders zu und übersetzen die LXX die Worte וּבְשָׂרָם יִהְיֶה־לָּךְ כַּחֲזֵה הַתְּנוּפָה וּכְשׁוֹק הַיָּמִין לְךָ יִהְיֶה allein richtig mit: *καὶ τὰ κρέα ἔσται σοι καθὰ καὶ τὸ στηθύνιον τοῦ ἐπιθέματος καὶ κατὰ τὸν βραχίονα τὸν δεξιόν.*

Israel steht mit dieser ganzen Einrichtung und der ihr zu Grund liegenden Anschauung einzig da unter allen Völkern der Erde: denn die Weihung der Erstlinge von Unblutigem zwar, als Zeichen der Anerkennung, dass aller Segen von Oben komme und der Mensch der Gottheit eigentlich Alles schuldig sei, hatten sie gemeinsam mit den meisten Völkern der alten Welt, nicht aber die Weihung der Erstgeburten von Mensch und Vieh; die Weihung der Erstgeborenen (und besonders der Eingeborenen) fand sich zwar auch bei den Phöniziern, Karthagern und andern verwandten Völkerschaften (vgl. 2 Kön. 3, 27; Levit. 18, 21; 2 Kön. 21, 6; Ezech. 20, 26), von deren Heidentum die Israeliten sich anstecken ließen, aber a) nur bei außerordentlichen Gelegenheiten, b) nur in blutiger Weise durch Abschlachtung des Opfers, c) als Sünopfer zur Abwendung des Zornes der Götter, d) als selbsterwältes Opfer, dem die Göttersage von der Opferung des eingeborenen Sones des Moloch oder Saturn nur unterlegt war (vgl. Movers, Phönizier): — indessen nach dem mosaischen Gesetz die Erstgeburt des Menschen nicht als Schlachtopfer, sondern als Priester Jehovahs Ihm geweiht ward; nicht als Sünopfer, sondern als Dankopfer für die Verschonung der israelitischen Erstgeburt (Exod. 13, 14. 15; Num. 3, 13; 8, 17), und als ein von Gott selbst gegebenes Institut.

Übereinstimmend mit den Sitten der meisten Völker legten auch die Israeliten der männlichen Erstgeburt gewisse Vorzüge bei vor den jüngeren Brüdern: der Erstgeborene aus erster Ehe des Vaters genoß nicht nur großes Ansehen in der Familie, sondern er hatte Anspruch auf ein doppeltes Erbteil (Deut. 21, 17; talmudische Beschränkungen s. Bechoroth 8, 9), wurde in den Geschlechtsregistern als der Erstgeborene namhaft gemacht (Gen. 22, 21; 25, 13; 35, 23; 46, 8; Num. 3, 2; 26, 5; 1 Sam. 8, 2), hatte die Vormundschaft über die noch unverehelichten Geschwister, ward „das Haupt" genannt und folgte, wenn der Vater ein Fürst war, demselben „als Oberster im Reich", ja auch „als Oberster im Opfer" (Gen. 49, 3; 2 Chron. 21, 3; vgl. auch Herod. 6, 52; Rosenm. Morgenland III, 263). Die Übertragung des Erstgeburtsrechtes (*τὸ πρεσβεῖον* nach Joseph. Antt. 2, 1, 1; *τὰ πρωτοτόκια* nach Hebr. 12, 16) auf einen jüngeren Son war dem Vater ausdrücklich verboten (Deut. 21, 15—17), da der Erstgeborene aus erster Ehe „seine erste Kraft und das Recht der Erstgeburt sein" sei; eine Ausnahme, welche durch schwere Versündigung gerechtfertigt war, siehe Gen. 49, 3 ff. und 1 Chron. 5, 1. 2, ebenso die Ausnahme in der Thronfolge Salomos nach David (1 Kön. 1). Ob eine freiwillige Verzichtleistung des Erstgeborenen erlaubt war, ist nicht zu entscheiden; der einzige als Beleg dienende Fall ist der von Esau (Gen. 25, 29—34), in welchem bei der göttlichen Bevorzugung Jakobs (Gen. 25, 23; Röm. 9, 10—13) eine Zulassung Gottes, wiewol (Hebr. 12, 16) mit dem Ausdruck seines Missfallens, ausgesprochen liegt. Hinsichtlich der Mädchen bestand wol auch in Israel wie sonst im Morgenland jenes Erstgeburtsrecht, dass man die jüngere Tochter nicht vor der älteren ausgab (Gen. 29, 26); die erstgeborene Tochter scheint übrigens, wo keine Brüder vorhanden waren, kein weiteres Erbteil als die jüngeren erhalten zu haben.

Wärend endlich schon das Alte Testament von der einzelnen Erstgeburt sich erhebt zur Anschauung des ganzen Israel als des Erstgeborenen unter allen Völkern und in ihm daher ebensosehr den vornehmsten Erben des göttlichen Segens als das zwischen Gott und den übrigen Völkern stehende priesterliche Geschlecht erblickt (Exod. 4, 21; Jerem. 31, 9. 20; Exod. 19, 6), schaut das Neue Testament beides: Lasten und Rechte der Erstgeburt, Opfertod und Priestertum derselben vereinigt und vollendet in Jesu Christo, dem *πρωτότοκος ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς* (Röm. 8, 29; Hebr. 1, 6), der *κεφαλὴ τοῦ σώματος, τῆς ἐκκλησίας*, und dem *πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν*, daher berufen, *ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων* (Kol. 1, 18), und um Ihn

her im Himmel die ἀπαρχὴ τῶν αὐτοῦ κτισμάτων (Jak. 1, 18; Apok. 14, 4) aus aller Welt die ἐκκλησία πρωτοτόκων (Hebr. 12, 23), und verklärt damit auch diese irdische und vorübergehende Ordnung zu einer himmlischen und in die Ewigkeit hineinreichenden. **W. Pressel.**

Erstlinge und Erstlingsopfer (hebr. רֵאשִׁית das allgemeine Wort, בִּכּוּרִים bezeichnet die Erstlingsfrüchte, und kann, mit jenem verbunden [Ex. 23, 19] durch dasselbe genauer bestimmt werden = die Ersten und Besten der Erstlingsfrüchte). Wie bei den meisten alten Völkern es als eine der ältesten Kultusinstitutionen erscheint, dass die Erstlinge oder das Erste und Beste, was der Boden an Früchten getragen hatte, der Gottheit, deren Segen man den ganzen Ertrag der Felder und Bäume zu verdanken hatte, dargebracht wurden, als wären diese ersten Früchte an sich zu heilig für den Menschen und könne er erst dann sicher und froh davon genießen, wenn er die ersten Gott geweiht habe (vgl. d. schöne Bild Jer. 2, 3): so fand sich diese Sitte ebenfalls seit urältester Zeit (Gen. 4, 3 f.) bei dem semitischen Stamme der Hebräer und wurde hier später durch das mosaische Gesetz nur bestimmter geordnet und geregelt. Das Gesetz unterschied gewissermaßen — denn der Natur der Sache nach ist der Unterschied nicht durchweg scharf festgehalten, sondern beide gehen mannigfach ineinander über — 2 Arten von Erstlingsgaben, nämlich teils die feierlichen Erstlingsopfer, welche das Volk als Ganzes darbringen sollte, teils die Erstlinge, welche jeder Einzelne dem Herrn weihen musste. Von jenen solennen Erstlingsopfern wurden zwei dargebracht: das erste — eine Erstlingsgarbe und zwar one Zweifel aus den ersten reifen Büscheln der Gerste (s. d. Art. Ernte) — zu feierlicher Eröffnung der Ernte am zweiten (?) Tage des Passah, d. h. am 16. Nisan; diese Garbe wurde vom Priester „dem Herrn gewebet" und begleitet mit dem Brandopfer eines Lammes, einem Speisopfer von $^2/_{10}$ Epha Weißmehl (s. Knobel zu Exod. 29, 40) und einem Trankopfer von $^1/_4$ Hin Wein. Die zweite National-Erstlingsgabe wurde 7 Wochen später an den Pfingsten, dem eigentlichen „Erntefeste", dargebracht, und bestand aus 2 Erstlingsbroden, die aus je $^2/_{10}$ Weizenmehl bereitet, als freudiges Opfer gesäuert waren und wenn auch aus jeder Familie (?) dargebracht, doch bloß 2 an Zal repraesentative geopfert wurden; sie waren begleitet von einem Brandopfer von 7 Lämmern, 1 jungen Stier und 2 Widdern, einem Speis- und Trankopfer, einem Sündopfer von 1 Bocke und einem Dankopfer von 2 Lämmern, welche nebst den Broden „gewebet" wurden, dann aber den Priestern gehörten, s. Levit. 23, 9 ff.; Exod. 23, 16; Num. 28, 26 ff. (hier sind etwas abweichend für das Brandopfer 2 Stiere und 1 Widder, 7 Lämmer bezeichnet, was indessen nicht berechtigt, mit Saalschütz, Mos. R., S. 420, beide Opfer für verschieden zu erklären).

Neben diesen beiden großen, sozusagen offiziellen, Erstlingsopfern zum Anfang und Schluss der Ernte vom ersten Rohertrag und vom ersten daraus Bereiteten sollte aber jeder Israelit von allen Erzeugnissen der Bodenkultur (Exod. 23, 19; Deut. 26, 2 ff.), hiemit nicht bloß von Gerste und Weizen, auch unmöglich bloß in jener Zeit, da die einen Produkte ja viel später erst reif werden, einen Teil der Erstlinge, „einen Korb voll", dem Herrn „weihen", in dankbarer Erinnerung, dass Er sie aus Ägypten gefürt und ihnen dies reich gesegnete Land geschenkt habe, s. auch Num. 18, 12 f.; Neh. 10, 38; Spr. 3, 9; Tob. 1, 6; 1 Makk. 3, 49. Von diesen freiwilligen Erstlingsgaben wurden einige in rohem, natürlichem Zustande gebracht, z. B. Baumfrüchte, andere, wie Öl, Most, Mehl, auch Teig und Kuchen, schon ganz zubereitet, jedoch ehe der Mensch selber davon irgend genossen hatte, s. Num. 15, 20 f. Auch die Erstlinge der Wolle bei der Schafschur wurden gefordert, Deut. 18, 4, und sogar — wenigstens einmal, wenn auch über des Gesetzes Buchstaben hinaus — die Erstlinge vom Honig dargebracht, 2 Chron. 31, 5 (vgl. Deut. 8, 8). Auch von neugepflanzten Bäumen durften in den ersten drei Jaren keine Früchte genommen werden, erst die des vierten Jares gehörten Jahveh — jene geringern, die als der Bäume „Vorhaut" bezeichnet sind, wären zu gering gewesen zur Darbringung vor den Herrn, vor Ihm aber

sollte jedenfalls kein Mensch vom Baume genießen; — die des 5. Jares mochte endlich der Mensch genießen, Levit. 19, 23 ff. (vgl. Jos. Antt. 4, 8, 19). Diese Art von Erstlingsgaben kam nicht auf den Altar, sondern fiel gleich den Priestern zu ihrem Unterhalte zu (s. noch Ezech. 44, 30 f.; vgl. 2 Kön. 4, 42; Philo, opp. II, p. 233 sq. M.), weshalb zu ihrer und der Zehnten (s. d. Art.) Aufbewarung später am Tempel Vorratskammern eingerichtet und unter Aufsicht eigener Verwalter gestellt wurden, 2 Chron. 31, 11 f.; Neh. 12, 44; 13, 5; Mal. 3, 10. Öfter aber müssen mit dieser Art von Erstlingsgaben auch Speisopfer verbunden gewesen sein von gerösteten und zerstoßenen Gerstenkörnern und Kuchen als „Hebe", Levit. 2, 14 ff.; Num. 15, 17 ff.; vgl. Jos. 5, 11 f., und wenn auch die Privaten ihre freiwilligen Gaben gerne vorzugsweise an jenen beiden offiziellen Erstlingsopferfesten — Passah und Pfingsten (vgl. Levit. 23, 17) — sogleich mit darbrachten, soweit dies möglich war, denn für alle wäre es schlechterdings unmöglich gewesen — so scheint doch Ewald zu weit zu gehen, wenn er beide Arten der Erstlingsgaben gänzlich zusammennimmt (vgl. für weiteres Art. „Passah").

Da das Maß dieser Gaben gesetzlich nicht näher bestimmt, sondern dem guten Willen der Einzelnen überlassen war (Deut. 16, 10; vgl. 26, 2), so hatte die spätere Zeit mit ihrer alles in Buchstaben fixirenden Tendenz hier einen weiten Spielraum, durch „Satzungen" das weise Gesetz zu ergänzen, theilweise auch auf spätere, anders gewordene Verhältnisse anzupassen. Die beiden talmud. Traktate Biccurim und Therumoth enthalten daher eine Menge näherer Bestimmungen über diesen Gegenstand, wie sie nach und nach aufgekommen waren und endlich fixirt wurden. Indem wir hierüber auf Winer und Saalschütz verweisen, merken wir nur kurz einige Hauptpunkte an: das Maß der Gaben wurde zu $^1/_{60}$ der zubereiteten Erstlinge als Minimum bestimmt; als Produkte, von denen die Erstlinge — aber nur wenn sie im heiligen Lande selber gewachsen waren — entrichtet werden sollten, werden die Deut. 8, 8 genannten bezeichnet, nur daſs an die Stelle des dort erwänten Honigs hier „Datteln" treten; diese Früchte konnten auch in getrocknetem Zustande von den vom Tempel ferner Wonenden geliefert werden; sie durften nicht vor Pfingsten, nicht nach der Tempelweihe einkommen; ganz zum Gebrauche bereitete Erstlinge, die der Talmud תְּרוּמוֹת nennt im Unterschiede von den „natürlichen" Erstlingen oder בִּכּוּרִים (diesen Wortunterschied macht aber das A. T. nicht, s. Levit 23, 17, wo die Brode „Biccurim" heißen; auch Num. 18, 8 ff. ist mit תְּרוּמוֹת nichts verschiedenes bezeichnet, etwa, wie noch Saalschütz a. a. O. S. 336 f. behauptet, eine bloße Abgabe an die Priester one den Charakter eines symbolisch-religiösen Geschenkes an Gott, s. dagegen V. 8, 12 f., wo ausdrücklich gesagt wird, diese Erstlinge werden Jahveh gebracht, dieser aber tritt sie gleichsam den Priestern zu ihrem Unterhalt ab; der Ausdruck תְּרוּמָה bezeichnet die Erstlinge nur als „Darbringung", als Hebe und Geschenk) — muſsten auch von jüdischen Ländereien außerhalb Palästina entrichtet werden, wurden aber wol meist verwertet und nur der Geldbetrag an den Tempel gesandt (Jos. Antt. 16, 6, 7; Philo II, p. 568, 578, 592 —; vgl. Tob. 1, 7 von den Zehnten); endlich werden genauere Vorschriften erteilt über den Genuſs dieser Gaben durch die Priester (vgl. Levit. 22, 6 f.; Num. 18, 11) und die Strafen für davon genießende Laien festgesetzt. Vgl. Reland, Antt. sacrae III, 8; Winer, R.W.B.; Saalschütz, Mos. R. S. 343 ff., 416 ff., 433 f.; Ewald, Alterth. S. 226, 316 f., 358—368. Die anschauliche Schilderung eines Biccurim-Zuges von der Landschaft in den Tempel s. bei Delitzsch, Jüd. Handwerkerleben z. Zeit Jesu (1875) S. 66 f. **Rüetschi.**

Erthal, Franz Ludw. v. E., Fürstbischof von Würzburg und Bamberg, ist am 16. September 1730 in dem im fränkischen Kreis gelegenen Städtchen Lohr am Main, wo sein Vater kurmainzischer Geheimer-Rat und Oberamtmann war, geboren. Er war der Großneffe des Fürstbischofs Julius Echter von Mespelbrunn und jüngerer Bruder des als Beförderers der Aufklärung bekannten Erzbischofs von Mainz, Friedrich Karl Josef von Erthal. Nachdem er in Würzburg Juris-

prudenz studirt und sich da namentlich im kanonischen Recht solche Kenntnisse erworben hatte, dass der dortige Professor dieses Rechts ihn als denjenigen bezeichnete, welcher am würdigsten wäre, sein Nachfolger zu werden, „wenn er nicht seines Standes wegen davon abgehalten würde", und nachdem er Rom und Wien, das damals als die „Schule der Regenten" galt, besucht hatte, trat er in seinem 33. Jare in das Domkapitel zu Würzburg ein, wurde dann vom Kaiser Josef zum wirklichen geheimen Rat und zum Kommissär bei Untersuchung des Reichskammergerichts zu Wetzlar ernannt, 1775 aber als österreichischer Kommissär bei dem Reichtstag in Regensburg angestellt. Am 18. März 1779 wurde er zum Fürstbischof von Würzburg und am 12. April zum Fürstbischof von Bamberg gewält. Er war zur Zeit seiner Erwälung erst Diakon und erhielt nun am 19. September 1779 durch den Erzbischof von Mainz die Weihe als Bischof. Franz Ludwig war eine ausgezeichnete Erscheinung und Würzburg hat wenige Fürstbischöfe gehabt, die ihm an Begabung und Reinheit des Willens gleichkamen. Er war ein Kind seiner Zeit, aber er eignete sich das Beste derselben an, im allgemeinen als Statsmann die Grundsätze von Friedrich dem Großen von Preußen und Josef II., als Bischof die Grundsätze der Aufklärung. Zu der Zeit, als er die Regierung antrat, war in Würzburg die Alleinherrschaft der Jesuiten und ihr Einfluss auf das Unterrichtswesen und die Wissenschaft bereits gebrochen und der jüngere Klerus ging ganz in dem Farwasser der Aufklärung, nur das niedere Volk war dem Jesuitengeist treu geblieben. Das aber machte die Stellung des neuen Fürstbischofs so schwierig. Er war für seine Person gläubig katholisch oder meinte wenigstens es zu sein. Nur dem Aberglauben, der im Volk tief eingewurzelt war und der mechanischen Frömmigkeit, zu der das Volk durch die Jesuiten erzogen war, wollte er entgegenwirken. Er nahm es mit seinem Bischofsamt so genau, wie mit seinem Regentenamt. Seine Maxime als Fürst war die, dass derselbe immer groß vor seinem Volk dastehen sollte, denn davon hänge sein Einfluss und seine Wirksamkeit im Volk ab; seine Maxime als Bischof aber die, dass er ein Vorbild seines Klerus und ein zweiter Moses sein solle, der mit Gott in vertrautem Umgang, als ein Mittler zwischen Gott und seinem Volk erscheinen solle, das er durch Unterricht, Manung und Trost nach den Bedürfnissen der Einzelnen und den jeweiligen Verhältnissen zu leiten habe. Als Bischof visitirte er die Pfarreien in eigner Person und unterließ es nie, selbst zu predigen. Zu seinen angelegentlichsten Sorgen gehörte die Leitung des bischöflichen Seminars, denn er war der Meinung, dass der Bischof immer die oberste Leitung dieser Anstalt in Händen haben müsse. Als Regent war er freilich durch die beschworene Verfassung, welche hauptsächlich Erhaltung der Privilegien des stiftmäßigen Adels bezweckte, eingeengt, aber er besserte doch, wo er konnte. Das üppige Leben der Sinecuristen suchte er zu beschränken. Auf die „adelige Bank" in den Gerichten wurden nur unterrichtete, fleißige Männer zugelassen, der Offizierssäbel wurde nur solchen gegeben, die die Herrschaft füren konnten; der Verkauf von Ämtern wurde aufgehoben und auf ehrliche Verwaltung fest gedrungen. Nur tüchtige, in ihren Amtssitzen wonende Oberamtleute konnten auf ihren Ämtern bleiben, die anderen oder ihre Familien erhielten starke Pensionen. Bürgerliche wurden angestellt, das Schmieren und willkürliche Sporteln wurden abgeschafft, die Protektion möglichst eingeschränkt. Er sorgte für prompte Justiz. Einen adeligen Offizier, der einen bürgerlichen Kameraden feigerweise erstochen hatte, ließ er, trotz aller Fürbitten der Sippschaft, in das gemeine Zuchthaus sperren. Die Todesstrafe schaffte er nicht ausdrücklich ab, aber Jare lang wurde keine mehr vollzogen, er stellte bessere Zuchthäuser her und suchte die Züchtlinge durch Religion und Arbeit zu bessern. Das Wild ließ er in Parken einzäunen, damit es den Feldern nicht Schaden zufügen könne.

Wie jene Fürsten, die ihm Vorbild waren, sich, gegenüber den Jesuiten, welche das Volk in Unwissenheit erhalten wollten, um es sicherer beherrschen zu können, die geistige und sittliche Pflege des Volkes zu ihrer besonderen Aufgabe machten, so tat auch er. Dem Volksschulwesen widmete er eine besondere Aufmerksamkeit. Er hatte eine eigene Schulkommission zu diesem Endzweck nieder-

gesetzt, er erweiterte das Schullehrerseminar, er trennte zuerst im Unterricht die Geschlechter und stellte eigene Mädchenschulen her und er fürte die Industrieschulen ein. Dem in den geistlichen Ständen um diese Zeit so üblichen Bettelwesen trat er mit Energie entgegen und war auf andere Mittel bedacht, um der Armut zu steuern. Er hob darum auch das Lotto, das er als eine Quelle der Armut betrachtete, auf. Er ließ, um die Gemeinden zu besserer Wirtschaft anzuregen, belehrende Bücher unter sie verteilen. Über das höhere Unterrichtswesen hatte er seinen besonderen Gedanken. Er glaubte erst, dass an dem weichen, genussüchtigen, sentimentalen Ton, den er in seiner Zeit vorfand, die Universitätsbildung schuld sei und dass die Pflege der schönen Wissenschaften und Künste zur Mehrung des Luxus und zur Verschlechterung der Sitten füre. Das Aufblühen der Universität Mainz machte ihn indessen um den Flor der Universität Würzburg bange und er nahm sich von da an derselben mit Eifer an. Er fürte ihr durch eine Reihe von Ernennungen talentvoller Männer, wie Onymus, Leibes, Berg, Gregel, Böhnike, Samhaber, Kleinschrod, Philippi, Gutberlet, Heilmann, Pickel, Seuffert, Reus frische Kräfte zu; er errichtete neue Lehrstüle für Homiletik, Patristik, Pädagogik, Diplomatik, Statenkunde, Naturgeschichte, Kameralwissenschaften, auch eine Tierarzneischule eröffnete er. In allen diesen Angelegenheiten war der damalige Dompropst und spätere Rektor der Universität, Karl von Dalberg, sein Berater.

Seine Stellung zu der damals kursirenden Aufklärung ist besonders bemerkenswert. Er war ihr mit Überzeugung zugetan und sie hatte nicht, wie bei seinem Bruder, dem Kurfürsten von Mainz, ihren Grund in Leichtsinn und Eitelkeit. Er war ein entschiedener Freund und Gönner derselben, aber ein besonnener. Die Aufgabe der Aufklärung verstand er so, dass sie dem Menschen klare Begriffe von seinen Pflichten beibringen, ihn zum Selbstdenken anleiten und von Irrtümern und Vorurteilen befreien solle, endlich dass sie dem Aberglauben, der Intoleranz, dem Rigorismus entgegenwirken solle. Durch sie sah er also den katholischen Glauben nicht gefärdet. Er meinte vielmehr, „wenn in neueren Zeiten die Zal, nicht der waren, und von der Kirche klar entschiedenen, sondern von den angeblichen, oft auf bloße Konsequenzmacherei oder auf die seltsamsten Beweise gestützten, Dogmen vermindert worden sei, so verliere die ware Religion, nämlich die katholische, nichts dabei, es könne vielmehr der von der „Aufklärung empfohlene Eifer für Moralität mit dem für den Glauben gleich und sozusagen parallel gehen, da ja der Glaube die Grundfeste der Moralität sei“. Freilich den Inhalt des katholischen Glaubens bezeichnete er einmal dahin, „dass ein unsichtbarer, aber zugleich allmächtiger, allwissender und gerechter Gott sei, von dem wir in allem abhängen müssen, dass außer der Tugend auf der Welt kein wares Glück, keine vollkommene Zufriedenheit, keine dauerhafte Ruhe des Gemütes zu finden sei, dass wir daher auf die Stimme unseres Gewissens aufmerksam sein und uns öfter befragen sollen, ob wir uns dieses und jenes vor Gott zu verantworten trauen? Dass die Gnade Gottes uns zu allem notwendig und wir um dieselbe unaufhörlich zu bitten haben, endlich dass Jesus Christus allein derjenige sei, in welchem unser Heil und Leben und außer welchem kein Heil zu finden, und dass, wenn wir zu einem ewigen Leben auferstehen wollen, unser zeitliches Leben in und mit ihm gekreuzigt sein müsse“. Bei diesem Standpunkt hatten natürlich die Vertreter der Aufklärung gute Tage und sie nützten mit Eifer die freie Hand, die ihnen gelassen war. Ein Organ für ihre Richtung schufen sie sich in dem „Würzburger gelehrten Anzeiger“, mit welchem sie „Aufklärung, Geschmack und Sittlichkeit im fränkischen Volk fördern und dasselbe mit solchen Schriften bekannt machen wollten, durch welche die Ideeen der Leser teils berichtigt, teils erweitert würden“. Die vornehmsten Vertreter dieser Aufklärung waren unter Franz Ludwig die Professoren Franz Oberthür und Franz Berg, aber sie unterschieden sich dadurch von einander, dass der erstere die konservative Aufklärung vertrat, der andere die radikale. Nach dem ersteren sollte das Wesen der christkatholischen Religion unangefochten bleiben, nur einige Formen des Kultus und einige kirchliche Gebräuche sollten eine mehr der Zeit entsprechende Umgestaltung

erfaren und entschiedene Missbräuche sollten beseitigt werden. Der andere gab sich ganz der Richtung der Zeit hin und war sich mehr oder weniger klar bewusst, dass er mit dem Katholizismus gebrochen habe, suchte das aber, so gut es ging, zu verdecken. Beide Richtungen finden wir dann auch in dem Würzburger gelehrten Anzeiger vertreten, mehr aber die radikale. In ihm wird Kants „Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft" warm empfohlen, wird in einem Aufsatz behauptet, jeder Glaube, wenn er ein christlicher und heilsamer sein solle, müsse von philosophischen Gründen abhängen, die vor dem Richterstul der prüfenden Vernunft alle Kritik aushielten. Im Zusammenhang damit erscheint in diesem Aufsatz das Übernatürliche in der Geschichte der Offenbarung störend, und entledigt man sich desselben mit den Mitteln des Rationalismus. Es wird gesunde Exegese empfohlen und Muster einer solchen sollten die Arbeiten von Rosenmüller, später der „verehrungswürdige" Paulus sein.

Diesen beiden Richtungen gegenüber verhielt sich F. Ludwig besonnen. Die letztere Richtung war durchaus nicht nach seinem Sinn und er erklärte sich nicht selten gegen sie. Dem gelehrten Anzeiger erteilte er zu widerholten Malen Verweise oder veranlasste ihn zu zurücknehmenden oder berichtigenden Erklärungen. Den Verkauf von profanen, den Unglauben frech proklamirenden Schriften, wie des 1791 ausgegebenen „allerneuesten katholischen Katechismusbüchleins" verbot er bei hoher Geldstrafe. Aber im allgemeinen ließ er die Aufklärer doch gewären, wol weil er nicht glaubte, wider den Strom schwimmen und dem Geist der Zeit Widerstand bieten zu sollen, dann, weil er glaubte, dass, wenn man einmal die Aufklärung wolle, ihre Ausschreitungen und Überstürzungen nicht zu vermeiden seien. —

Dass Franz Ludwig bei solcher Gesinnung eine freundliche Stellung gegen die Protestanten einnahm, ist nicht anders zu erwarten. Den ihm gemachten Vorschlag, dem jungen Klerus und den Theologen überhaupt das Lesen protestantischer Schriften zu untersagen, lehnte er darum ab; das, meinte er, passe wol für italienische, aber nicht für unsere deutschen Zustände. Er hatte also nichts dagegen, dass jetzt in katholischen gelehrten Schriften, Büchern und Rezensionen protestantische Werke über Schriftauslegung, protestantische Predigten, moralische Betrachtungen häufig angepriesen und empfohlen wurden, und meinte, wenn auch allerdings nicht selten in diesen Büchern einzelne Dogmen der katholischen Kirche angefochten und bestritten würden, so ließen sich doch auch solche Bücher one Nachteil der Wissenschaft nicht verbieten, und sie aus dem Umlauf bringen zu wollen, grenze beinahe an moralische Unmöglichkeit. Aus derselben Gesinnung floss es auch, dass er sich standhaft weigerte, an den Verfolgungen teilzunehmen, die man damals in vielen Gegenden Deutschlands gegen die ehemaligen Illuminaten übte, denn, sagte er einmal, er halte die Illuminaten zwar nicht für Engel, aber auch nicht für solche Teufel, als wofür man sie jetzt ausgebe. Eine freie Stellung nahm er auch Rom gegenüber ein. Er war zwar mit den Emser Kongressgrundsätzen nicht ganz einverstanden, doch aber damit, dass die Rechte der deutschen Bischöfe Rom gegenüber gewart würden, und als (1786) eine neue Nuntiatur in München errichtet wurde, von der man zu befürchten hatte, dass durch sie der Einfluss der Bischöfe geschmälert werden solle, so beantworte Franz Ludwig nicht einmal das Schreiben, in welchem der neue Nuntius ihm seine Anstellung und Ankunft in München anzeigte. —

Als kleiner Fürst hatte Franz Ludwig auf die allgemeinen Angelegenheiten des Reichs freilich wenig Einfluss, aber doch nahm er eine freie und selbständige Stellung zu ihnen ein. Als der König von Preußen ihn einlud, für Würzburg und Bamberg dem geplanten Fürstenbund beizutreten, lehnte er ab, weil die Bundesartikel nichts anderes enthielten, als wozu ein jeder Reichsstand onehin verpflichtet, der Bund also überflüssig sei. Als nach dem Ausbruche der Revolution in den österreichischen Niederlanden Josefs II. Nachfolger, Leopold, von Würzburg und Bamberg Hilfstruppen zur Niederschlagung derselben begehrte, bewilligte zwar Franz Ludwig dieselben, aber unter der ausdrücklichen Bedingung, dass den Niederländern alle ihre alten Privilegien eingeräumt würden. Nur zur

Widerherstellung der Ruhe, nicht aber zur Eroberung und Unterdrückung der alten Landesrechte, wollte er mithelfen, und als nach dem für Österreich unglücklichen Kampf die Truppen Franz Ludwigs überflüssig wurden, verschmähte er es, dem Beispiel seines Bruders, des Kurfürsten von Mainz, zu folgen und dieselben in englischen Dienst zu verkaufen. — Als um dieselbe Zeit Preußen die stammverwandten Fürstentümer, Ansbach und Bayreuth mit seinen Kronlanden unmittelbar zu vereinigen suchte, bemühte er sich, das in Wien zu hintertreiben und sprach seine Verwunderung darüber aus, dass man sich in Wien über diese wichtige Angelegenheit, die doch Preußen an die Spitze des fränkischen Kreises bringen müsste, so wenig kümmere. Als endlich die französische Revolution ausbrach, mante der Fürstbischof davon ab, dass die deutschen Mächte sich angreifend in die inneren Angelegenheiten Frankreichs einmischten und sprach den Grundsatz aus, eine große Nation habe das Recht, ihre inneren Angelegenheiten nach eigenem Ermessen zu ordnen und hielt fremde und leichtsinnige Einmischung weder für recht noch für klug. Er werde, erklärte er, niemals zu einem Reichskrieg gegen Frankreich stimmen, weil seiner Überzeugung nach eine ganze Nation, die sich erhoben habe, von niemanden, am wenigsten von einem Reichsheere, könne gezwungen werden; vielmehr glaube er, dass ein Reichskrieg unfehlbar die Auflösung des Reiches, die Unterjochung der kleineren, besonders der geistlichen Fürsten, herbeifüren werde. Er riet darum dringend, dass alle deutschen Länder durch Einheit starke Neutralität beobachten sollten. Auch als die Kurfürsten von Trier und von Mainz dann den emigrirten französischen Adel schützten, behauptete er entschiedene Neutralität und ließ die Emigrirten in seinem Lande nicht zu. Als aber der Reichskrieg erklärt wurde, erachtete er es für seine Reichspflicht, dem Aufgebot zu folgen und stellte er auch seine Truppen zur Verfügung.

Noch war der Krieg nicht zu Ende, als er nach kurzer Krankheit am 14. Februar 1795 in Würzburg starb, er, der vorletzte regierende Fürstbischof von Würzburg.

Litteratur: Bernhard, Franz Ludwig von Erthal &c., Tübingen 1852; Joh. Bapt. Schwab, Franz Berg, geistlicher Rath u. Professor der Kirchengeschichte an der Universität Würzburg. Ein Beitrag zur Charakteristik des katholischen Deutschlands, zunächst des Fürstbisthums Würzburg im Zeitalter der Aufklärung, Würzburg 1869; H. Schmid, Geschichte der katholischen Kirche Deutschlands von der Mitte des 18. Jahrhunderts bis in die Gegenwart, I. Hälfte, München 1872.

H. Schmid.

Erwälung, s. Prädestination.

Erweckung. 1) Der Erweckung kommt in der Heilslehre der h. Schrift auf keinen Fall eine solche Bedeutung zu, wie sie in der des Pietismus, namentlich des methodistischen Pietismus, gefunden hat. Nach der letzteren ist die Erweckung ein selbständiger, oft länger, oft kürzer dauernder Zustand im Entwicklungsgang des christlichen Lebens und tritt ein, wenn das berufende Wort sich am Herzen wirksam erwiesen, dieses aus seiner bisherigen, fleischlichen Ruhe, aus seinem geistlichen Schlafe aufgerüttelt, in ihm die überwältigende Erkenntnis seines Sündenelendes und die Anung und Hoffnung, aber noch nicht Gewissheit, dass ihm in Christo geholfen sei, geweckt hat. Die so entstandene Abschüttelung des Sündenjochs und unruhige, möglicherweise mit allerhand Versuchen der Hilfe verbundene Hinwendung zu Christo, dieses „nicht mehr“ des Gefangenseins in der Sünde, aber auch „noch nicht“ zum Frieden in Christo gelangt sein nennt die pietistische Dogmatik und Ethik die Erweckung. Am bezeichnendsten möchte für die ganze Anschauung die Ausdrucksweise sein, welche die württembergisch-pietistische Gemeinschaft der Michelianer für einen in diesem Zustand befindlichen Menschen gebraucht, nämlich: „er will sich bekehren“. Sucht man nach der biblischen Berechtigung der ganzen Darstellung, so ist eine solche relativ vorhanden, nämlich teils in der Schilderung des natürlich-fleischlichen Zustandes als eines Schlafes, auf den selbstverständlich zuerst ein Aufgeweckt- und Wachwerden, dann erst ein Aufstehen zu dem Werke des Tages folgen muss, teils speziell in der Stelle Eph.

5, 14: ἔγειρε ὁ καθεύδων καὶ ἀνάστα ἐκ τῶν νεκρῶν, wo immerhin gerade die Fassung des ἔγειρε und ἀνάστα als zweier sonderlicher, getrennter Akte, deren erster eben die Erweckung, deren zweiter die Bekehrung wäre, gewiss nicht für unrichtig erklärt werden kann. Die Frage ist nur die, ob eine solche einzelne, zudem bildlich gehaltene Stelle das Recht gibt, einen derartigen Begriff zu einem selbständigen, einen eigenen Raum im ordo salutis einnehmenden zu machen oder ob es nicht besser getan ist, das, was derselbe richtiges und wichtiges enthält, mit der übrigen h. Schrift, welche ihn ja auch nicht speziell bedenkt, unter einem andern, umfassenderen unterzubringen und nur für eine besondere Seite dieses andern zu erklären. Das letztere möchte entschieden vorzuziehen sein, und es kann darüber kein Streit sein, dass die lutherische Dogmatik mit Recht die Erleuchtung für diesen umfassenderen Begriff erklärt hat; vgl. den Art. „Erleuchtung". Die Erleuchtung wird zur Erweckung, sofern sie nicht bloß in den νοῦς, sondern auch in die συνείδησις des Menschen eindringend hier die geschilderten Wirkungen hervorbringt.

2) Die Unterbringung der Lehre von der Erweckung in dem locus de illuminatione ist es auch, welche die Wissenschaft und die christliche Praxis am ehesten vor den Abwegen bewart, in welche beide gerade an diesem Punkte leicht fallen. Es handelt sich hauptsächlich um drei Punkte: a) Die Erweckung muss als sittlicher, mit freier Erkenntnis und Selbstentscheidung erfolgender Akt gefasst werden, was damit nicht streitet, dass es ein göttlich gewirkter ist (s. die Art. „Gnade u. Freiheit"). Dem steht ganz gegenüber alles sinnlich-physische Einwirken, wie es namentlich der Methodismus zur Erzielung des Bußkampfes und Bußkrampfes liebt, wobei christliche Passivität, nicht Aktivität, nicht einmal Rezeptivität herauskommt. Auch das ἔγειρε Eph. l. c. ist immerhin ein Aktivum, kein Passivum. So gewiss das „Aufwachen" auf einem „aufgeweckt werden" ruht, so gewiss muss das letztere in sich selbst zum ersteren füren, wenn nicht bloße Gefülsscenen, rein vorübergehende sogenannte Erweckungen, oder gar schwärmerische Zustände mit oft sehr sinnlich-seelischer Färbung eintreten sollen. b) Ist die Erweckung ein sittlicher Akt, so kann demselben wirkliche sittlich-christliche Giltigkeit nur dann zugesprochen werden, wenn das erweckte Subjekt ein vollkommen sittlich-handlungsfähiges, kein Kind u. dgl. ist. Allerdings jene passiven Erweckungen werden sehr leicht bei Kindern (wie auch bei Frauen) vorkommen; aber, Ausnahmen zugegeben, werden sie da, wo normale kindliche Entwickelung stattfindet, nicht zum sittlichen Aufwachen und zur Bekehrung, sondern zu ungesunder Frühreife füren, deren Resultat meistens im späteren Jünglingsalter ein nur um so schlimmeres Verfallen in Unchristentum ist. Einen Termin des Alters etwa festsetzen, von wo an normale Erweckungen möglich sind, geht bei der ungemeinen Verschiedenheit der Naturen nicht an; doch wird man kaum fehlgehen, wenn man für gewönlich nicht unter das 10—12. Jar heruntersteigt. Dass aber Vorbereitungen, kindliche, der Erweckung vorbanende und änliche Regungen schon vorher möglich sind, versteht sich von selbst. c) Ein sittlicher Akt erfolgt zunächst immer vom sittlich handelnden Einzelnsubjekt. Nun ist aber nicht zu leugnen, dass auch geistliche, eine Gesamtheit ergreifende Strömungen, Einflüsse von einem „in der Luft liegenden" Gesamtgeist u. dgl. vorhanden sein können. Es gibt auch geistliche Epidemieen im guten und schlimmen Sinn des Wortes; aber sittlich-gesund ist dann die „Erweckung" nur, wenn der einzelne den Gesamtgeist in der beschriebenen Weise sittlich selbständig bejaht, also über das bloße „Ergriffenwerden" hinauskommt; und gesunde christliche Praxis in Predigt, Seelsorge, namentlich Pädagogik muss in dergleichen „Erweckungszeiten" bei aller treuen Benützung der in ihnen liegenden Anregung, der damit gegebenen „offenen Türe" (1 Kor. 16, 9; 2 Kor. 2, 12) eher dämpfend, als das Feuer steigernd handeln. — Durch das Gesagte glauben wir unsere Stellung, wie zu den älteren Erweckungszeiten (Pietismus, Herrnhutismus, Methodismus; Kindererweckung im 18. Jarh. in Schlesien, im Elberfelder Waisenhaus u. dgl.), so zu allen neueren revivals, namentlich auch der Moody-Sankeyschen und Pearsall Smithschen Bewegung deutlich genug bezeichnet zu haben.

Zur Litteratur vgl. außer den Ethiken und Dogmatiken namentlich die Schriften aus und über den Pietismus und Methodismus; für die neuesten Ereignisse die große Smithsche Litteratur, auch des Unterz. Vortrag über christliche Nüchternheit. **Robert Kübel.**

Erzbischof (Archiepiscopus, Metropolitanus) ist der geistliche Obere einer Kirchenprovinz (Erzbistum, Metropolitansprengel). Die Entstehung dieser Oberen hängt mit der Ausbildung der Hierarchie selbst zusammen. Wie die Bischöfe der Städte die Landgemeinden ihrer Umgebung zu sich in ein Filial- und Subjektionsverhältnis brachten, so wurden sie selbst wider von den Bischöfen der Hauptstädte (αἱ πρῶται, primae, μητροπόλεις) abhängig, zumal gerade von diesen aus das Christentum sich vorzüglich über das Land und die Landstädte verbreitete. Dies geschah allmählich und in verschiedener Weise und erhielt, nach der Rezeption der Kirche durch Konstantin, förmliche Sanktion auf dem Konzil zu Nicäa 325 (vgl. Bickell, Geschichte des Kirchenrechts, Bd. I, Lief. II [Frankfurt a. M. 1849], S. 159 folg.) Hier begegnen wir der Bezeichnung μητροπολίτης zuerst für den Bischof der Hauptstadt. Unter den Metropoliten hatten einige ein bevorzugtes Ansehen (Conc. Nic. can. 6) und wurden deshalb ἀρχιεπίσκοπος (m. s. die Stellen bei Suicer, In thesaurus eccl. s. h. v.), seit der Mitte des 5. Jarhunderts auch πατριάρχης genannt. Erzbischof hieß darnach späterhin der höhere Bischof, welchem Metropoliten untergeben waren. So erklärt Isidorus († 636) Etymolog. lib. VII, cap. 12 (in c. 1, § 3, dist. XXI): Archiepiscopus graeco dicitur vocabulo, quod sit summus episcoporum; tenet enim vicem apostolicam, et praesidet tam metropolitanis quam ceteris episcopis, was auch Rabanus Maurus († 856) widerholt de instit. cleric. lib. I, cap. 5. Indessen hatte sich in der Kirche des fränkischen Reiches schon damals ein anderer Sprachgebrauch gebildet. Die Erteilung des römischen Palliums erfolgte nämlich zuerst nur bei Primaten, auch archiepiscopi genannt, dann aber bei jedem Metropoliten, auf welche nun der Name archiepiscopus überging, ja zuletzt im Occidente der üblichere wurde (vgl. Thomassin, Vetus ac nova ecclesiae disciplina de beneficiis P. I, lib. I, cap. XXXI, nro. III, lib. II, cap. LV). In der Hierarchie der Jurisdiktion haben die Erzbischöfe seitdem eine bestimmte Stelle eingenommen, obschon der Umfang ihrer Rechte nicht immer derselbe geblieben ist; denn das Streben der Bischöfe, lieber von dem entfernteren Papste, als dem näheren Metropoliten abzuhängen, und der immer mächtiger werdende Primat selbst fürten mit der Zeit zu Schmälerungen der erzbischöflichen Gewalt, welche sich indessen mit dem Wachstum der kirchlichen Interessen in neuerer Zeit wider mehr gehoben hat.

Die Erzbischöfe haben eine doppelte Qualität: für ihre Erzdiözese erscheinen sie wie andere Diözesanbischöfe, für ihre Kirchenprovinz als Vorgesetzte der zu derselben gehörigen nicht eximirten Bischöfe, welche als erzbischöfliche „Suffragane" ihnen „metropolitana lege sunt subjecti" (c. 11, pr. X, de officio judicis ordinarii I, 31). Da die Rechte des ordo im Episkopate vollständig enthalten sind, der Erzbischof sich also in Rücksicht auf diese von den Bischöfen nicht unterscheidet, so kommen hier nur seine Jurisdiktions- und Ehrenrechte in Betracht.

I. Jura jurisdictionis. Die Ausbildung der Metropolitangewalt erfolgte vornehmlich durch die in der Metropole gehaltenen Synoden; daher betrachteten auch die Erzbischöfe 1) das Recht, die Synode zu berufen, den Vorsitz auf derselben einzunehmen und ihre Schlüsse zu publiziren, als ein bedeutendes. Die veränderte kirchliche Verwaltung der späteren Zeit fürte indessen zu einem Verfall des Synodalinstituts, ja in Deutschland fast zu vollständigem Untergange desselben. Gegenwärtig findet dasselbe wider mehr Anklang, das bezügliche Recht des Erzbischofs ist niemals aufgehoben. Die Bischöfe der Provinz sind verpflichtet, seiner Ladung zu folgen, und heißen gerade deshalb suffraganei, nach der Glosse zum c. 11, X, de electione I, 6: „quia suffragantur Archiepiscopo in officio episcopali, puta in consecrando alios episcopos, celebrando concilia etc." (c. 10, Can. III, qu. VI [Nicolaus I. a. 865] c. 12 seq. dist. XVIII. — Conc. Tridentin. sess. XXIV, cap. 2, de reform.). 2) Das Recht der Aufsicht, daher

insbesondere das Recht, die Provinz zu visitiren. Früher den Erzbischöfen unbeschränkt zuständig, ist es später an besondere Bedingungen geknüpft worden, dass nämlich mit der Untersuchung der eigenen Erzdiözese begonnen und nach einmaliger Visitation der Provinz eine Widerholung nicht one Beirat der Suffragane unternommen werden solle (c. 14, X, de censibus [III, 39] Lucius III. a. 1181, — c. 1, 5, eod. in VI [III, 20] Innocent. IV. a. 1252, Bonf. VIII.). Das tridentinische Konzil forderte sogar förmlichen Beschluss der Provinzialsynode sess. XXIV, cap. 3, de reform. (nisi causa cognita et probata in Concilio provinciali). Vermöge seines allgemeinen Aufsichtsrechtes indes überwacht der Erzbischof doch auch one Synode die gesamte Verwaltung der Provinz. Er sieht daher darauf, dass die Bischöfe Residenz halten (Conc. Trid. sess. VI, cap. 1, de reform. sess. XXIII, cap. 1 de reform.). Im Fall eingetretener Erledigung des Bistums hatte er früher die Sorge für Widerbesetzung, bestätigte auch den neuen Bischof, konsekrirte ihn und ließ sich von ihm einen Obedienzeid leisten (c. 1, dist. LXII, Leo I. a. 458 — c. 13, X, de majoritate et obedientia [I, 33]. Gregor. IX. a. 1227). Nachdem diese Befugnisse aber den Päpsten zugefallen sind, ist dem Erzbischofe nur die Pflicht geblieben, die Negligenz des Kapitels zu ergänzen, welches es unterlässt, binnen acht Tagen nach dem Tode des Bischofs die Diözesanverwaltung zu reguliren (c. 4, de supplenda negligentia praelatorum in VI [I, 8]. Bonifac. VIII. Conc. Trid. sess. XXIV, decretum de reform.). Er hat auch darüber zu wachen, dass die nötigen Institute vorhanden sind, insbesondere die geistlichen Seminare (Conc. Trid. sess. XXIII, cap. 18 de reform.), dass die geistlichen Stellen zur Zeit besetzt werden und, wenn dies nicht geschehen ist, das Besetzungsrecht jure devolutionis selbst zu üben (c. 2, in fin. X, de concess. praebendae [III, 8]. Concil. Lateran. a. 1179, c. 15, eod. Innocen. III. a. 1212, c. 3, X, de suppl. neglig. prael. [I, 10]. Idem.). So oft es ihm nötig scheint, kann er von den Suffraganen Bericht einfordern, der aber nicht mehr in Person abgestattet zu werden braucht (Conc. Trid. sess. XXIV. cap. 2 de reform.) 3) Einen Anspruch auf Abgaben hat er im allgemeinen nicht. Im Falle der Visitation gebüren ihm indessen die üblichen Prokurationen (c. 16, X, de praescript. [II, 28]. Innocent. III. a. 1202); eine Notsteuer (subsidium caritativum) kommt ausnahmsweise vor. 4) Das bedeutendste erzbischöfliche Recht ist gegenwärtig noch seine Gerichtsbarkeit (s. d. Art.), indem er eine Appellationsinstanz bildet.

II. Jura status et dignitatis. 1) Rang. In der Hierarchie der Jurisdiktion folgen die Erzbischöfe auf die Kardinäle; ihre bürgerliche Stellung ist partikularrechtlich bestimmt. 2) Das Recht, sich in ihrer Provinz ein Kreuz vortragen zu lassen (crux gestatoria), was jedoch bei Anwesenheit des Papstes oder eines Legatus a latere nicht statthaft ist (c. 23, X, de privilegiis [V, 33]. Concil. Lateran. a. 1216. Thomassin, Vetus ac nova ecclesiae disciplina de beneficiis P. I. lib. I, cap. LVIII. LIX). 3) Das Pallium (s. d. Art.), von dessen Besitz das volle Recht, ja der Name des Erzbischofs abhängt, wie Innocenz III. im Jare 1200 erklärte (c. 3, X, de auctoritate et usu pallii. I, 8): Non deberet Archiepiscopum se appellare, priusquam a nobis pallium suscepisset, in quo pontificalis officii plenitudo cum archiepiscopalis nominis appellatione confertur.

Über römische Erzbischöfe s. m. überhaupt Thomassin a. a. O. P. I, lib. I, cap. XL—XLVIII; Jos. Helfert, Von den Rechten und Pflichten der Bischöfe, Th. I (Prag 1832) § 6—16 und § 5, S. 6 andere Litteratur; Mast, Dogmatisch-historische Abhandlung über die rechtliche Stellung der Erzbischöfe in der katholischen Kirche, Freiburg 1847; Phillips, Kirchenrecht, Th. 6, § 348 fg. u. ö. Wegen der griechischen Kirche s. m. d. Art. Eparchie.

In der evangelischen Kirche hat sich die erzbischöfliche Würde in der anglikanischen Hochkirche erhalten, wo der Erzbischof von Canterbury Primas und Metropolit von ganz England ist und die zweite Stelle der Erzbischof von York einnimmt (s. d. Art. Anglikanische Kirche, Bd. I, S. 402). Auch Irland hat Erzbischöfe. In Dänemark hat der Bischof von Kopenhagen vor den übrigen Bischöfen den Vorrang, der von Seeland aber ist Metropolit und besitzt

das Recht, die übrigen zu weihen, auch den König zu salben. In Schweden ist der Bischof von Upsala Erzbischof. Über Preußen s. Nicolovius, Die bischöfliche Würde in Preußens evangel. Kirche, Königsb. 1834, S. 96.

(H. F. Jacobson †) Mejer.

Erzpriester, s. Archipresbyter.

Esau, s. Edom, Edomiter.

Eschatologie. Unter diesem Namen fasst man neuerdings, und zwar nicht nur in der Theologie, alle die Anschauungen zusammen, welche den Ausgang des irdisch-menschlichen Lebens betreffen, nebst dem was jenseit desselben liegen mag, rücksichtlich sowol der einzelnen als der Menschheit. Die Bezeichnung, wie die ehedem geläufigere de novissimis, dürfte aus Jes. Sirach 7, 36 (vulg. 40) stammen; vgl. ebd. 28, 6; 38, 20 u. Jo. Gerhardt, Loci th. 26 de noviss. in genere N. 6 *ὀνοματολογία*. Der Ausdruck *τὰ ἔσχατα* (wol Übers. v. אַחֲרִית, s. W. Grimm z. St.) weist auf die biblische Quelle. — Dieser Abriss kann nicht auf die einzelnen Punkte eingehen, sondern hat in ihrer biblischen und theologischen Auffassung das allen gemeinsame und gleichartige herauszustellen.

Die Frage um den Tod und den etwaigen Zustand der Menschenseele nach demselben drängt sich dem einfachsten Nachdenken so unabweislich und so peinlich auf, dass es begreiflich ist, wenn man bisher kaum einem Volke mit Zuversicht jede Anung eines Fortbestandes über das Sterben hinaus hat absprechen können. Auch haben die Zukunftsträume in ihren Grundzügen sehr änliche Flugbanen; das erklärt sich daher, dass diese von dem gleichartigen Bedürfen und durch die gleichartigen Mittel für dessen Befriedigung vorgeschrieben werden. Ein Fortschritt in der Zuversichtlichkeit oder in der Menschenwürdigkeit der betreffenden Vorstellungen ist nicht nachweisbar; man vergleiche nur die persischen Endbilder, ja die ernsten Sagen Egyptens mit den Hadesvorstellungen der Hellenen. (S. den sachlichen Beleg für diese Sätze in dem Stoffe, den Ed. Spieß gesammelt hat: „Entwicklungsgesch. d. Vorstellungen v. Zustande nach d. Tode", 1877). Wie sehr auch eben jenes Bedürfen, nehmlich die Verwarung des persönlichen Selbstgefüles gegen den völligen Untergang, diese Frage immer lebendig erhalten möge, so findet das Nachdenken in der Erfarung und in der Untersuchung des persönlichen Einzellebens keinen ausreichenden Anhalt, um dieselbe unter dem Gesichtspunkte des ob und des wie sicher zu entscheiden; eben deshalb sind wir auch in der Philosophie heute noch nicht über den Gegensatz zwischen dem überlegenden Glauben des Platon und der dreist versichernden und doch wider mühselig beweisenden Leugnung des Epikureismus hinaus, — natürlich samt allen Zwischenstufen der Unsicherheit.

An diesem Punkte steht auch das Alte Testament nicht unbedingt über dem Heidentume; dafür zeugt der Streit, den die Ausleger seit den älteren Juden und den Kirchenvätern darüber füren, ob in ihm die Unsterblichkeit gelehrt sei (Litteratur bei de Wette, Bibl. Dogm., 3. A., § 114; H. Schultz, Altt. Theol. I, S. 391 f.). Die Hoffnung des Bundesvolkes wendet sich in erster Linie nicht auf das Geschick seiner einzelnen Glieder, sondern auf die messianische Zukunft und das bei ihrem Eintritte lebende Geschlecht, Hosea 6, 2; 13, 14 (?); Jesaja 25, 8; Ezech. 37. Erst im Anschlusse daran stellt sich auch die Erwartung ein, dass die schon verstorbenen Gerechten an der Widerherstellung und Vollendung der Volksherrlichkeit Anteil haben werden, Jesaja 26, 19; Dan. 12, 2. 13. Das ist nur die weitere Anwendung „der Erkenntnis des lebendigen Gottes, der die Macht hat auch über Tod und Totenreich, Deut. 32, 39; 1 Sam. 2, 6"; seine Lebensmacht verbürgt die Ewigkeit des Volkes, Jesaja 40, 28 f.; Ps. 102, 27 f. Dieses Verhältnis zu Gott gewinnt dann im Bewusstsein solche Gewalt, dass auch der einzelne „momentan über Tod und Scheol hinausgehoben, sich unauflöslich mit Gott geeinigt weiß". Die Belegstellen Ps. 16, 10 f.; 49, 16; 73, 23 f.; Hiob 19, 25—27 enthalten indes keine klare Lehre von der Auferstehung, vielmehr hat man in ihnen das Keimen und Wachsen der Anung und Hoffnung zu erkennen (Oehler, Theol. d. A. Test. II, S. 239 f., 309 f., 316 f. u. H. Schultz,

A. Theol. II, S. 210 f.). — Des Klagens über das Todeselend ist in den Psalmen genug; aber eine andere Aussicht als die, noch dieses Mal oder für lange vor dem Sterben bewart zu bleiben, eröffnet sich zumeist nicht. Allein der Glaube an Gott ist es, aus dem eine Gewissheit wesentlicher Todesüberwindung erwächst; und dieselbe nimmt genau die Richtung und den Umfang an, welche dem Verhältnisse „der Gläubigen zu Gott durch die Selbstbekundung desselben angewiesen ist; erst in dieser durch Gottes Offenbarung geschaffenen Beziehung findet die Hoffnung einen tragenden Boden, um über auende Träume hinauszuwachsen. Und wie sie in der Offenbarungsreligion gründet, so ist sie zuerst auf das Allgemeine gerichtet, an die Geschichte des Gottesreiches geknüpft. Deshalb bleibt sie auch im A. Test. innerhalb des irdischen Gesichtskreises gebannt. Die wesentlichen Stücke der alttestamentlichen Eschatologie sind: der Messias und sein weltumfassendes Reich des Rechtes und des Friedens, und im Zusammenhange mit dessen Errichtung das sichtende Gericht über das Gottesvolk und das entscheidende Gericht über die diesem feindliche Völkerwelt. — — Die entsprechende Nachwirkung finden wir in dem Schrifttume des nachkanonischen Judentumes. Mit überwiegender Lebenskraft blüht die Volkshoffnung in der Apokalyptik fort; in reicher Bilderentfaltung werden die bezeichneten Grundzüge der Reichshoffnung ausgemalt und versucht, hie und da die schwebenden Züge prophetischer Schilderung sachlich und zeitlich schärfer zu zeichnen (Übersicht u. Litteratur b. E. Schürer, Lehrb. der neutestamentl. Zeitgesch., § 29). Daneben entwickelt sich dann freilich in einem Teil die individuelle Aussicht kräftiger, bes. bei den Pharisäern, doch entweder im Zusammenhange mit der Aussicht auf Widerherstellung der Theokratie, so wol z. B. 2 Makkab.; oder unter Einfluss ethnischer Philosopheme wie im B. d. Weisheit (H. Schultz II, S. 318 f.)

Auch in der Eschatologie hat der Herr nicht aufgelöst, sondern erfüllt. Indem er das Stichwort „Reich Gottes" aufnimmt und dasselbe ganz an seine messianische Person knüpft, stellt er in seiner Verkündigung die Reichshoffnung in den Vordergrund, B. Weiß, Lehrb. d. bibl. Th. d. N. Test.'s, 2. A., § 13—15. Das hat seine feste geschichtliche Ausprägung in der Verheißung seiner Widerkunft gefunden, welche die Auferstehung voraussetzt, aber nicht mit dieser zusammenfällt; dieselbe wird nicht nur unbestreitbar geschichtlich echt (s. selbst Weiffenbach, Der Widerkunftsgedanke Jesu, 1873), sondern ein ursprüngliches Stück des messianischen Bewusstseins ausmachen, wie meines Erachtens der Name „der Menschenson" zeigt, vgl. Weiß, S. 56. Bei der wesentlichen Zusammenstimmung mit der vorgefundenen Volkshoffnung dürften sich schwerlich sichere Kriterien finden, um in den synoptischen Reden das zu scheiden, was Jesu unzweifelhaft angehört, und was etwa aus der Apokalyptik an anschaulicher Ausfürung hinzugetan sein könnte. Änliches gilt von der parabolischen Verwendung dahin schlagender Anschauungen wie z. B. Luk. 16, 19 f. Wichtiger ist die inhaltliche Wandelung der aufgenommenen Anschauungen. Wärend die Reichsgleichnisse die Erwartung des messianischen Gerichtes bestätigen, erhält dieses, entsprechend der Lösung des Gottesreiches von der nationalen Grundlage, Matth. 22, 1 f.; 21, 43; 8, 11 f., eine klare, rein sittliche Fassung; one deutliche Einordnung in die Umwälzungen der Endzeit wird den einzelnen je nach ihrer durch die Beziehung zu Christus vermittelten, sittlich bewärten Stellung zu Gott in demselben ihre endgültige Abwertung in Aussicht gestellt, Matth. 7, 21 f.; 25, 31 f., deren Erfolg hier volle Gottesgemeinschaft, dort dauerndes Todeslos bildet, welches nicht als Vernichtung erscheint, Weiß § 34. Von selbst gibt dergestalt die Reichsvollendung auch eine Antwort auf die Frage nach dem Lose der einzelnen; ausdrücklich redet der Herr von demselben nur auf besonderen Anlass und deckt dabei mit sicherer Hand die Gemeinschaft mit Gott als den tiefsten Grund aller Lebenshoffnung, auch im A. Test., auf, Matth. 22, 23 f. Diese Gewissheit zugleich mit der vermittelnden Bedeutung des Glaubensverhältnisses zu Christo bezeugen die Reden im johan. Evangelium noch ausdrücklicher 6, 39 f.; 48 f.; 10, 27 f.; 11, 25 f.; 5, 24; 4, 14. — — Bei den apostolischen Schriften ist hervorzuheben 1) dass die erste Verkündigung die Eschatologie als Anknüpfungspunkt in den Vordergrund

schiebt, Apg. 2, 17 f.; 3, 19; 10, 42; Petrus, d. Ap. der Hoffnung, s. Weiß, § 51; Paulus nach Apg. 17, 30. 31 und den Br. a. d. Thessal. s. Weiß, S. 208 f., 2) daſs die Hoffnung durchaus an die Person des auferweckten und widerkommenden Christus, mithin an Gottesoffenbarung und sein erlösendes und vollendendes Tun gebunden bleibt, Jak. 5, 7; 1 Petri 1, 7 f.; 1 Joh. 2, 28; 3, 2; Ebr. 9, 28; 10, 36 f.; 1 Kor. 15; Eph. 1, 18 f.; Kol. 3, 3. 4; Phil. 3, 20. 21; Apok. 3) Daſs die künftigen Geschicke der Gemeinde zuerst den Blick fesseln und erst von da aus allmählich das Los der einzelnen bestimmter in den Gesichtskreis tritt. Und zwar geschieht das in dem Maße, als die in nächster Zukunft erwartete Parusie verzieht und so die Beteiligung aller Gemeindeglieder fraglich wird; die Antwort aber liegt in dem Verhältnis der einzelnen zum lebendigen Christus und durch ihn zu seinem Reiche, daher die Vollendung den einzelnen nur in und mit diesem verbürgt ist. Vgl. d. Eschatol. i. d. Brr. a. d. Thess. und wie die Erwartung des Ap. sich v. 1 Thess. 4, 17 bis Phil. 2, 17; 1, 21 f. ändert. — 2 Petr. 3, 4 f. 4) Mit voller Bestimmtheit erhebt sich der Gesichtskreis der Hoffnung an dem verklärten Herrn über die irdische Entwickelung, und sie vollendet sich in der Aussicht darauf, daſs die Scheidung zwischen Erde und Himmel in ihrem religiösen Werte aufgehoben wird; 1 Kor. 15, 44 f. 28; 2 Petr. 3, 10 f.; Apok. 21, 22. 5) In der anschaulichen Ausfürung lehnt sich die neutestamentliche Eschatologie durchaus an die alttestamentliche, und auch ein Anschluſs an nachkanonische Apokalyptik wird sich schwerlich verkennen lassen (vgl. z. B. Stähelin z. paulin. Christol., Jahrb. f. dtsch. Th. 1874).

Mit Recht hat Schleiermacher den teleologischen Zug an den testamentischen Religionen hervorgehoben. Die Offenbarungsreligion hat von Anfang ein universalgeschichtliches Bewuſstsein, und in ihrer religiös begründeten, sittlich gearteten, zuversichtlichen Hoffnung tritt ihre Überlegenheit über das Heidentum voll heraus, dessen Bankbruch sich in seinem verzichtenden Pessimismus ausspricht, Eph. 2, 12. Ihm stellte die erste Christenheit den siegesgewissen Weltverzicht gegenüber, mit dem sie, inbrünstig dem Herrn entgegenharrend, missionirend die Welt überwand. Man kann die Parusie und mit ihr die Eschatologie das älteste Dogma der Kirche nennen (vgl. Dorner, Entwickelungsgesch. v. d. L. d. Pers. Chr., 2. A., I, S. 230 f.); dessen chiliastisch-irdische Fassung, die sich an den bildlichen Ausdruck der Schrift klammert, widerlegt den Vorwurf, daſs dem Christentum eine grundsätzliche Weltflucht ursprünglich eigne; es hat sich immer nur um einen individuellen Verzicht auf die Gegenwart in Kraft zuversichtlicher Hoffnung für die Geschichte gehandelt. Noch in der Zeit der Verfolgungen hat aber das philosophisch geschulte Denken der Alexandriner sich gegen die sinnlichen Fassungen gewehrt und auf Grund selbständiger Gedankengänge das Jenseits der einzelnen und der Welt für die sittliche Entwickelung in Anspruch genommen: Stufen der Seligkeit, Endlichkeit der Strafen, Widerbringung. Darin kommt zur Geltung, daſs die christliche Hoffnung nur die notwendige ergänzende Auswirkung der Heilsgegenwart zum Inhalt haben kann, und deshalb die theologische Fassung jener durch die der letzteren bestimmt sein wird. Da die Kirche zur Herrschaft gelangt ist, tritt ihr die Zukunft mehr hinter der Gegenwart zurück; doch bleibt der hellenischen die bedeutsame Auffassung der Menschwerdung als der Einpflanzung des todesüberwindenden ewigen Lebens in die menschliche Natur; vgl. Dorner S. 837 f. Die mittelalterliche Kirche vollendet die Anmaßung der Mittlerstellung, indem sie ihre verwaltende Hand auch auf das Jenseits legt; dazu bot ihr die, neben 1 Kor. 3, 13 u. s. w. an heidnische Gedanken (der stoische Weltbrand?) sich lehnende und solche Elemente weiterhin in sich aufnehmende Vorstellung vom Fegfeuer im Zwischenzustande die Handhabe. Und gerade dieser eschatologische Auswuchs des pelagianisirenden Hierarchismus wurde der äußere Anstoß zu dem durchgreifenden reformatorischen Bruch mit der überlieferten Heilslehre. Die Sammlung auf die individuelle Heilsgewiſsheit rückte sowol die Sorge um die eigene Zukunft als die Teilnahme für die allgemeine Entwickelung in den Hintergrund; der schwärmerische Chiliasmus schreckte noch besonders davon ab, näher auf diese Seite der Eschatologie einzugehen. Vier letzte Dinge, als solche bei beiden Konfessionen

sprichwörtlich: mors resurrectio iudicium consummatio werden biblisch abgehandelt; als die Systematik sich regte, wurde der Stoff an verschiedenen Stellen eingefügt und verteilt; ein Zeugnis von einer Unsicherheit, welche daher stammt, dass von den biblischen eschatologischen Prinzipien nur eines voll erfasst war: Die Wesenseinheit von Heilsbesitz und Heilsvollendung; das andere: Die grundlegende Bedeutung der Reichsvollendung zurücktrat. Indes die Vertiefung in das christliche Leben und in die heil. Schrift fürte auch in diesem Punkte Spener und namentlich Bengel weiter; über B. u. s. Schule vgl. Auberlen, Die göttl. Offenb., S. 276 f.; Dorner, Gesch. d. protest. Th., S. 652 f. Der protestantische Individualismus sank folgerecht im Rationalismus bis zu einer nicht einmal immer religiös erwärmten, ethnisch-philosophischen Unsterblichkeitsgewissheit herab (Wegscheider instit. dogm., 7. A., § 194. 195); ihm trat der „fromme" Verzicht des Pantheismus auf Einzelfortdauer entgegen (Schleiermacher, Über d. Religion, 1799, S. 130 f.); endlich aber der siegesgewisse Spott über das zukünftige Jenseits als der letzte „Feind der spekulativen Kritik" und über das zu verschmähende „Anlehen beim Jenseits", D. Strauß, Christl. Glaubensl., § 106 f., S. 739 u. Leb. Jes., 1864, Widmung. Aber zu gleicher Zeit wurde das farbenreiche biblische Zukunftsbild wider aufgefrischt, wol auch theosophisch untermalt (Lavater, Stilling, Menken); die Erlanger Schule erneuert mit der Auffassung der Offenbarung als Geschichte in einer Zukunftsgeschichte den Chiliasmus als Schlüssel für das Verständnis des Verhältnisses von „Weissagung und Erfüllung" (Chr. K. v. Hofmann; auch: D. Schriftbew., 8. Lehrstück. Ferner Auberlen, D. Proph. Daniel, 2. A., 3. Abschn. Betont diese Richtung vornehmlich den neuen Ansatz, in welchem die vollendende Offenbarung die widergöttliche Entwickelung überwindet, so hebt Dorner, „Über die ethische Auffassung der Zukunft" 1845, wärend er auch den Blick auf die Zukunft der Menschheit richtet, hervor, dass „das Gekommensein (des Gottesreiches) die lebendige Wurzel seiner steten und immer reicheren Reproduktion" ist. Zwischen beide Richtungen gestellt, will doch R. Rothe für seine fortgehende Schöpfung nicht des eschatol. Realismus entbehren, Theol. Ethik 2. A., § 583 f.

Das prophetische Lehrstück der Dogmatik darf nicht nur eine Widerholung biblisch-theologischer Berichterstattung sein; aber es darf sich auch nicht begnügen, unter Hinweis auf die Widersprüche, welche aller Symbolisirung anhaften, und unter Verzicht auf einen fassbaren Erkenntnisertrag aus derselben (Schleiermacher, D. christl. Glaube, § 163 Zusatz), sich etwa auf Auseinandersetzung mit philosophischen Reflektionen zurückzuziehen. Vielmehr hat sie den letzten gegenüber die Heilserfarung als Lebensquell und darum auch als Überzeugungsgrund der christlichen Hoffnung zu vertreten; und im Unterschiede von der biblischen Theologie aus der Fülle bildlicher Schilderungen die Grundzüge als solche zum Bewusstsein zu bringen. Die religiöse Begründung und geschichtliche, umfassende Richtung der christlichen Eschatologie kommt dann zu vollem Rechte, wenn die Lehre von der Heilsvollendung — wie die Soteriologie überhaupt — aus der Soterologie entwickelt, nicht aus der geschichtlich nachwirkenden Bedeutung des „geschichtlichen Jesus", sondern aus der bleibend erzeugenden Bedeutung des lebendigen Christus abgeleitet wird. Dann kommen Tod und Todeszustand nur in ihrer Doppelbeziehung zum irdischen Christenleben und zur Auferweckung in Betracht; die einzelnen Stücke wie die Entscheidung des Kampfes mit dem Antichristentum (ev. tausendjäriges Reich), Erweckung, Gericht mit seinen Wirkungen, Weltende, ewiges Leben (ev. Apokatastasis) ordnen sich als die abschließenden und die schaffend vollendenden Wirkungen der endgiltigen Offenbarung Christi unter und ein. An der Betrachtung seiner Person und Leistung, wie sie die Erfüllung alttestamentlicher Weissagung sind, wird die dogmatische Eschatologie die Bescheidenheit lernen, welche weder das prophetische Symbol one weiteres als begriffliche Erkenntnis behandelt, noch sich vermisst, Bild und Inhalt reinlich one Rest von einander zu lösen. Auf diesem Wege kann sie eine Überzeugung von den wesentlichen Gegenständen christlicher Hoffnung begründen, die nicht mit dem Zutrauen zu den Aussagen der Bibel als solcher verwechselt werden darf, sondern

aus dem Glauben an den Heiland hervorgeht, wie ihn das an der heil. Schrift bemessene Evangelium vermittelt.

Litteratur: Hagenbach, Lehrb. d. Dogmengesch. zu den betr. §§. Die ältere reichlich bei Bretschneider, Handb. d. Dogmatik, 2. A., II § 162 f. Neuerdings Luthardt, Komp. d. Dogmatik, 5. A., § 75 f. **M. Kähler.**

Esdras, s. Esra und Nehemia.

Esel. In den südlichen, wärmeren und trockneren Ländern ist der Esel eines der wichtigsten und stattlichsten Haustiere und eignet sich troß seinem auch dort sich nicht verleugnenden Phlegma durch sein immerhin mutigeres, lebhafteres Wesen, seine Schnelligkeit und Ausdauer zum mannigfachsten Gebrauche. Wir finden daher auch bei den Hebräern die Esel stets als wesentlichen Bestandteil ihres Herdenreichtums angefürt (z. B. Genes. 12, 16; 24, 35; Hiob 1, 3; Esra 2, 66 f.; Luk. 13, 15 u. o.) oder vorausgesetzt (so in den gesetzlichen Bestimmungen Exod. 20, 14; 21, 33; Deut. 22, 3 f. u. a.; vgl. Luk. 13, 15; 14, 5), wie denn selbst König David einen eigenen Aufseher über seine Eselinnen hatte (1 Chr. 27, 30). Gebraucht wurden die Esel 1) zum Reiten, namentlich die Eselinnen (אָתוֹן), die sonst auch wegen ihrer Milch sehr geschäßt waren (Num. 22, 21; 2. Kön. 4, 24; Matth. 21, 2 ff.); auf Eseln ritten auch Frauen (Exod. 4, 20; Jos. 15, 18; 1 Sam. 25, 23) und Vornehme (2 Sam. 17, 23; 19, 26; 1 Kön. 13, 13; Genes. 49, 11; Richt. 10, 4), welche sich besonders der fast weißen oder scheckigen Esel bedienten mit weißen Streifen auf braunroter (daher der gewönliche Name für Esel חֲמוֹר von חמר = rubrum esse) Haut (Richt. 5, 10 — vgl. auch Lightfoot, Hor. talm. ad Mt. 21, 5); noch heute sind die stattlichen, hellgrauen oder weißen Esel, die in der syrisch-arabischen Wüste gezüchtet werden, die beliebtesten. Man ritt statt auf einem Sattel meist bloß auf einer Decke oder einem Kleide (Matth. 21, 7, daher חָבַשׁ = aufzäumen), und der Treiber ging neben oder hinter dem Tiere her (vgl. Richt. 19, 3; 2 Kön. 4, 24); — 2) zum Lasttragen jeder Art (Neh. 13, 15; 1 Sam. 25, 18; Gen. 42, 26 u. a.), weshalb Gen. 49, 14 Isaschar ein „knochiger Esel“ genannt wird, der „beuget seine Schulter zum Tragen“; s. Movers, Phön. II, 3 S. 210; — 3) zum Pflugziehen (Deut. 22, 10; Jes. 30, 24; 32, 20); — 4) zum Treiben der größeren Mühlsteine (Matth. 18, 6). Im Kriege dagegen scheinen ihn die Hebräer später, d. h. nach Salomo, unter welchem Pferde aus Ägypten eingefürt wurden, wohin sie erst durch die Hyksos gebracht worden waren, nicht mehr gebraucht zu haben, weshalb der Messias als Friedensfürst reitend auf einem noch unberürten Esel dargestellt wird, Sach. 9, 9, vgl. Matth. 21, 2 ff.; Mark. 11, 2 ff.; bei den Persern aber kommt Reiterei auf Eseln vor, Jes. 21, 7; vgl. Herod. 4, 129; Strab. 15, 2. 14 u. a., wärend im syrischen Heere 2 Kön. 7, 7 die Esel wol bloß zum Fortschaffen des Gepäckes dienten. Der Esel gehörte zu den unreinen Tieren (Philo II, p. 400 Mang.), durfte daher nicht geopfert, sondern dessen Erstgeburt musste durch ein Schaf gelöst oder ihr das Genick gebrochen werden (Exod. 13, 13; 34, 20 und dazu Movers, Phönik. I, p. 365); das Fleisch desselben wurde nur in äußerster Not gegessen (wärend einer Belagerung, 2 Kön. 6, 25). Auf die Geilheit des Tieres wird Ezech. 23, 20 angespielt. Bei den Ägyptern war der Esel dem Seth-Typhon, dem Kriegsgott und Gott des Auslandes, geweiht, und damit hängt wol die Fabel zusammen, als hätten die Juden den Esel göttlich verehrt, was schon Jos. c. Ap. 2, 7 widerlegte, s. J. G. Müller, Die Semiten, 1872, S. 239 ff. und in den Stud. u. Krit., 1843, S. 906 ff.

Ein verwandtes Tier ist der wilde Esel oder Onager (פֶּרֶא = cursor, aram. עָרוֹד = fugitivus, indomitus), welcher in der Bibel öfter genannt wird als Bewoner der ödesten Wüsten (Jer. 2, 24; Hiob 24, 5; Jes. 32, 14), dessen unbändige, wilde Freiheitsliebe (Hiob 39, 5 ff.) ihn zum Bilde Ismaels eignet (Genes. 16, 12). Er närt sich von Kräutern (Hiob 6, 5; Jer. 14, 6) und sucht frische Quellen auf (Ps. 104, 11); da er in der Regel in großen Herden lebt,

so werden Hos. 8, 9 die sich von der Theokratie losreißenden, für sich gesondert lebenden Ephraimiten mit einem einsam umherschweifenden Waldesel verglichen. Das Tier ist berühmt durch seine Schönheit und außerordentliche Schnelligkeit.

Vergl. Bochart, Hieroz. I, p. 148 sq. II, p. 214 sq.; Oken, N.G., VII, 3 S. 1227 f.; v. Lengerke, Ken. I, p. 140 sq. 146. 165; Winer, R.W.B. s. v. und Pauly, Realencykl. I, S. 864. Furrer in Schenkels Bibellex. u. Riehm im Handwörterb. s. v. **Rüetschi.**

Eselsfest. Diese katholische Volksbelustigung wurde im Mittelalter in mehreren Städten Frankreichs gefeiert. Der Zweck war der nämliche, den viele andere Gebräuche, namentlich die kirchlichen Schauspiele, hatten, nämlich der Phantasie der Laien die heilige Geschichte sinnlich und tatsächlich darzustellen. Da nun im Alten sowie im Neuen Testament der Esel mehrfach eine Rolle spielt, so durfte er in den kirchlichen Repräsentationen nicht fehlen. Zu Rouen war das um die Weihnachtszeit begangene festum asinorum ein auf die Vorhersagung der Geburt Christi bezügliches Schauspiel; das Volk begab sich in Prozession nach der Kirche, von zwei Geistlichen angefürt, die als vocatores bezeichnet sind; von diesen letzteren aufgerufen, traten nach einander Moses und die Propheten und dann Virgil und die Sibylle als Repräsentanten des Heidentums auf, sämtlich in vorgeschriebener, ihrem Charakter entsprechender Kleidung, und die Ankunft eines Erlösers prophezeiend. Die Hauptscene des Dramas war die Geschichte mit Bileams Esel, welcher durch den Mund eines zwischen seinen Beinen versteckten Priesters, gleichfalls die Geburt des Herrn weissagte. Das Ganze beschloss die Scene der drei Männer, welche Nebucadnezar in einen, im Schiff der Kirche aus Holz errichteten Ofen werfen ließ, der angezündet wurde und aus dem die Jünglinge unversehrt hervortraten, hierauf vereinigten sich sämtliche dramatis personae zu einem Chorgesang, nach welchem die Messe gefeiert wurde. Das ganze Ritual hat Ducange aus dem Manuskript des Ordinarium Ecclesiae Rotomagensis in sein Glossar aufgenommen, s. v. festum asinorum. — Zu Beauvais wurde dieses Fest auf andere Weise begangen, den 14. Januar, zur Erinnerung an die Flucht nach Ägypten. Eine Jungfrau mit einem Kinde im Arm wurde auf einem reich verzierten Esel von dem Münster aus nach der Stephanskirche bis vor den Altar gefürt, wo das Tier wärend der ganzen Messe still stehen musste. Der Introitus wurde von dem Chor mit „Hinham“ beantwortet; zwischen den einzelnen Teilen der Handlung sang man eine halb französische, halb lateinische Prose, deren letzter Vers hinreichen mag, um das Ganze zu charakterisiren:

Amen dicas, asine
Jam satur de gramine:
Amen, amen itera,
Aspernare vetera.
Hez va! hez va! hez va hez!
Bialx sire asnes, car allez,
Belle bouche, car chantez.

Nach beendigter Messe sagt das Ritual, sacerdos tres hinhannabit, anstatt ite missa est, zu rufen, populus vero, vice: Deo gratias, ter respondebit: hinham. (S. Ducange, l. c.). Änlich ging es zu Sens zu, wo überdies vier der vornehmsten Kanoniker zu beiden Seiten des Esels einhergingen, die Zipfel seiner Decke haltend; die Verse, die an der Kirchtüre gesungen wurden, bezeichnen zur Genüge, dass es eben nur eine Volksbelustigung war; die letzten derselben hießen:

Laeta volunt
Quicumque colunt
Asinaria festa.

(S. Du Tilliot, Mémoires pour servir à l'histoire de la fête des fous, Lausanne 1741, 4⁰, p. 14). Zu Cambrai begnügte man sich, einen gemalten Esel hinter dem Altar aufzustellen. — Vergebens eiferten mehrere Bischöfe gegen diesen heidnischen Unfug; er konnte erst durch einen Beschluss des Parlaments abgeschafft werden. **C. Schmidt.**

Esnik, s. Eznik.

Espen, Zeger Bernhard van, gehört zu den Kanonisten, welche die in Frankreich entwickelten Prinzipien des Episkopalsystems der römisch-katholischen Kirche (s. d. A.) auszufüren unternommen und auf die spätere demselben entsprechende Doktrin und Praxis in den Niederlanden und Deutschland den größten Einfluss geübt haben. Er wurde zu Löwen am 9. Juli 1646 geboren, studirte dort Theologie und kanonisches Recht, erhielt 1673 die Priesterweihe, 1675 die juristische Doktorwürde und wurde an der Universität seiner Vaterstadt Lehrer des kanonischen Rechts. Durch seine Vorträge und mit Eleganz abgefassten Schriften erwarb er sich bald Ruf und wurde weit und breit zur Erteilung kirchenrechtlicher Responsen angegangen. Als die Streitigkeiten über die vom römischen Stule verworfenen Grundsätze des Cornelius Jansen, welcher 1630—1638 selbst Professor der Theologie in Löwen gewesen war, auch in den Niederlanden lebhafter wurden, trat er auf Seite der Jansenisten, weshalb sein zu Löwen 1700 und Köln 1702 erschienenes jus ecclesiasticum universum durch Dekret der Congregatio indicis vom 22. April 1704 in das Verzeichnis der libri prohibiti aufgenommen wurde. Indem er sich in stiller Zurückgezogenheit hielt, entging er weiterer Verfolgung. Als jedoch das Domkapitel in Utrecht die Bulle Unigenitus von 1713 nicht anerkannte und 1723 im Widerspruche mit der römischen Kurie selbständig sich einen Erzbischof (Cornelius Steenhoven) wälte und konsekriren ließ, verteidigte Espen die Rechtmäßigkeit der Wal und Weihe. Das von ihm darüber verfasste Gutachten wurde, wie es scheint one seine Genehmigung, durch den Druck veröffentlicht und er dadurch genötigt Löwen zu verlassen. Er begab sich zuerst nach Mastricht, dann nach Amersfort im Sprengel von Utrecht und starb hier am 2. Oktober 1728. Darauf folgte noch zur Ergänzung des Dekrets von 1704 ein Verbot seiner übrigen Schriften durch die Kongregation unterm 17. Mai 1734. Diese Verdammungsurteile haben indessen der Autorität seines Namens und seiner Werke so wenig Abbruch getan, dass selbst Papst Benedikt XIV. derselben seine Anerkennung gezollt hat. Du Pac de Bellegarde, Vie de Van Espen, Loewen 1767; Laurent, Van Espen, Bruxelles 1860. — Von Bellegarde erschien auch ein: Supplementum ad varias collectiones operum J. B. van Espen 1765, zugleich als 5. Bd. der Gesamtausg., Löwen 1753 ff. (Jus eccles. univers.), von Jos. Baren, widerholt Köln 1777, 5 Fol., Mainz 1791 3 Vol. 4° u. ö. Ein Auszug, besorgt von Oberhauser, Augsb. 1782, Cilli 1791 u. a. M. s. auch Glück, praecognita uberiora universae jurisprudentiae ecclesiasticae, Halae 1786, p. 235. 364. 381. **(H. F. Jacobson †) Mejer.**

Esra und Nehemia. Die Hauptquelle über Esra ist das nach ihm benannte kanonische Buch. Dasselbe gibt uns aber nicht ein vollständiges Lebensbild, sondern schildert nur die Hauptepisode aus dem Leben des ausgezeichneten Mannes, soweit die Kenntnis derselben nötig war, um den Einfluss Esras auf den Neuanfang des theokratischen Lebens darzutun. Was den Verfasser, die Abfassungszeit und die Integrität des Buches betrifft, so kommt es bei dem gegenwärtigen Stand der Frage vor allem darauf an, ob die Bücher der Chronik, Esra und Nehemia ursprünglich nicht etwa bloß Werke eines Verfassers (wie das in bezug auf die Chronik und Esra viele Rabbinen, Kirchenväter und spätere Theologen annehmen, unter den neueren besonders Eichhorn, Einl. III, S. 597; Keil, Apolog. Versuch über die BB. der Chronik S. 144 ff. und Einleitung S. 497, Hävernick, Einl. II, S. 271 und 301 f.), sondern ein Werk desselben Verfassers sind, wie nach Zunz (die gottesdienstl. Vortr. der Juden S. 28) auch Ewald (Geschichte d. V. Isr., 3. Aufl., I, S. 246 ff.), Bertheau (Comment. zur Chron. u. zu Esr., Nehem. u. Ester), Dillmann (s. d. Art. Chronik), Graf (Die geschichtl. BB. d. A. T., S. 114 ff.), Nöldecke (Die alttestam. Litter., 1868, S. 55 ff.) u. a. annehmen. So zuversichtlich auch jene Einheit der drei Bücher behauptet wird, so ist diese Ansicht doch über die Grenzen der wissenschaftlichen Anfechtbarkeit keineswegs hinaus. Was erstens die Verwandtschaft der Sprache und Darstellungsweise, welche von jeher anerkannt ist, betrifft, so fürt dieselbe nicht einmal notwendig auf Identität des Verfassers, noch weniger auf Einheit des Werkes. Der Anfang des Buches Esra (1, 1—3), welcher den Schluss der Chronik (II, 36, 18.

22. u. 23) reproduzirt, läſst eine zweifache Erklärung zu. Entweder nämlich gehören die beiden Stellen gemeinsamen Worte ursprünglich ins Buch Esra, oder sie gehören ursprünglich ins Buch der Chronik. Daſs ersteres das allein richtige sei, scheint mir, wenn irgend etwas in dieser Sache, gewiſs zu sein. Denn für das Buch Esra bilden sie den notwendigen Grund und Ausgang, wärend sie für die Chronik einen zwar dem Inhalte nach passenden, aber der Form nach abrupten Schluſs bilden. Das Waw im Anfang (וּבִשְׁנַת Esr. 1, 1) steht nicht im Wege, denn das im Anfange der Bücher so häufige וַיְהִי (Jos., Judd., Ez., Esth. 1, 1 u. a.), ist nicht ein anderer Fall, wie Keil meint (apol. Vers. S. 90 ff.), sondern im wesentlichen ganz derselbe. Die Lesart מִפִּי Esr. 1, 1 ist im Verhältnis zu בְּפִי 2 Chr. 36, 22 nicht eine erleichternde Korrektur, sondern ist umgekehrt ein ungewönlicher Ausdruck im Verhältnis zu dem gebräuchlicheren und korrekteren בְּפִי *). — Die Auslassung von יְהִי 2 Chr. 36, 23 ist ebensowenig ein Zeichen von Ursprünglichkeit. Im Gegenteil steht Esr. 1, 3 das יְהִי etwas schroff und isolirt voran, und die Konstruktion in Chron. ist durch die Auslassung viel geschmeidiger geworden. Endlich ist wol zu beachten, daſs Esr. 1, 2 das Edikt des Cyrus anfängt. So unbegreiflich es wäre, warum der, welcher 2 Chr. 36, 22 f. schrieb, mit וְיַעַל schloſs, wenn Esr. 1 noch *nicht* existirte, so begreiflich und natürlich ist diese Art zu schlieſsen, *wenn* es existirte. Denn in letzterem Falle hat jenes abgebrochene Stück den Sinn, daſs der Verfasser das Werk bis zu Esr. 1 hinfüren, letztere Schrift also als die Fortsetzung und Ergänzung der seinigen betrachtet wissen wollte. Und daſs die Chronik später geschrieben ist als das Buch Esra, dafür ist schon, von manchem anderen abgesehen (vgl. Zöckler, Die BB. d. Chr. theol. homil. bearbeitet 1874, Einl. § 3), die Stellung im Kanon ein starker Beweis. Es scheint mir deshalb höchst auffallend, daſs Zöckler (a. a. O. S. 7) meint, „die konformirende Hand eines späteren Redaktors habe den ursprünglich wol anders lautenden Eingang des Esra-Buches dem Schlusse der Chronik in der Hauptsache gleichgestaltet“. Die Verse Esra 1, 2—4 enthalten doch eine Urkunde. Sollte der Redaktor des Esra-Buches diese Urkunde entstellt und der Chronist ihn korrigirt haben? Oder sollte ersterer die Urkunde wörtlich mitgeteilt, der letztere aber den echten Wortlaut entstellt haben? Eines ist so unglaublich als das andere. Was ferner insbes. die Einheit der Bücher Esra und Nehemia betrifft, so ist es unbegreiflich, wie man, von den inneren Gründen abgesehen, auf das Zeugnis des Talmud, der Masora, der ältesten Verzeichnisse der alttestamentlichen Bücher in der christlichen Kirche, des Cod. Alexandr. und Cod. Frederico-August. der LXX sich berufen kann, welche allerdings alle nur *ein* Buch Esra (d. i. Esra und Nehemia) nennen. Aber diese Ausdrucksweise rürt ja nur von ihrer Art zu zälen her. Josephus zält (contr. Ap. I, 8) 22 kanonische Schriften des A. B., und ihm nach Origenes (bei Euseb., Hist. eccl. VI, 25), Epiphanius (de mens. et pond. c. 22, 23), Hieronymus (prolog. galeat.). Aber sowol diese Kirchenväter, als auch die Konzilienbeschlüsse unterscheiden doch Esra I und II (z. B. Orig. a. a. O. *Ἔσδρας πρῶτος καὶ δεύτερος ἐν ἑνὶ Ἐζρᾶ, ὅ ἐστι βοηθός*). Der Talmud tut dieses allerdings nicht (Baba bathra fol. 14. Esras scripsit librum suum); aber welche Autorität hat dieses Zeugnis, da einer-

---

*) Das Ungewönliche des Ausdrucks מִפִּי Esr. 1, 1 erklärt sich daraus, daſs derselbe *jeremianisch* ist, wiewol er bei diesem Propheten in einem anderen Sinne vorkommt. Er steht nämlich von dem *Schreiber* Baruch, der aufschrieb, was er aus dem Munde Jeremias vernahm, Jer. 36, 4. 6; 27, 32; 45, 1. Es ist nun wol möglich, daſs der besondere Ausdruck מִפִּי Esr. 1, 1 eine Hindeutung sein soll auf das *aus* dem Munde des Jeremia durch Baruch niedergeschriebene Wort Gottes, mithin auf das Buch des Jeremia, in welchem der Verf. von Esr. 1, 1 wol bewandert gewesen zu sein scheint, wärend der Verf. von 2 Chr. 36, 22 diese Hindeutung nicht verstanden und durch sein scheinbar richtigeres בְּפִי ganz verwischt hat.

seits die Zal 24 herauskommen sollte, andererseits auch Moses für den Verfasser von Pentateuch und Hiob, Samuel für den Verfasser von den Büchern der Richter und Ruth u. a. m. erklärt wird? Zunz (a. a. O. S. 28) beruft sich gar noch auf das apokryphische Buch III. Esra, wo nach 2 Chr. Kap. 35 u. 36 der ganze Esra und dann Neh. 7, 73 — 8, 13 folgt, und sogar Ewald (a. a. O. I, S. 284) ist der Meinung, dass dieser Verfasser vielleicht noch die drei Schriften vereinigt vorgefunden habe. Aber welche Autorität kann ein solches Machwerk haben? Auch die Autorität der Codd. Alexandr. u. Frederico-August. der LXX ist dadurch entkräftet, dass der Einfluss jener Zälungsweise auf sie mit Grund vermutet werden kann (wie er auch auf die ältesten gedruckten Ausgaben des hebr. Textes, die Sancinische, die Gersomsche, die Stephansche u. a. stattgefunden hat). Dagegen trennt der Hauptcodex der LXX, der vatikanische, sowie der masoretische Text die beiden Bücher. — Sind nun diese für die Einheit der drei Bücher vorgebrachten Gründe nicht beweisend, so sprechen andere Umstände positiv dagegen. Um nur einiges anzufüren, ist es denn denkbar, dass ein und derselbe Autor in ein und dasselbe Werk eine Urkunde zweimal aufnahm und noch dazu jedesmal in einer verschiedenen Rezension, sodass er nicht nur Überflüssiges, sondern auch teilweise Widersprechendes seinen Lesern darbot? So ist die Liste der Bewoner Jerusalems nach dem Exile Neh. IV wol am Platze. Aber 1 Chr. 9 ist sie nicht am Platze, ja sie bereitet nur Schwierigkeiten, da sie von jener anderen Rezension in vielen Punkten differirt. Ebenso begreift man nicht, warum das Verzeichnis Esr. 2 im Buch Nehemia Kap. 7, 6—73 widerholt wird. Zwar gibt der Chronist das Geschlechtsregister Sauls kurz nacheinander zweimal (1 Chr. 8, 29—40 u. 9, 35—44). Aber dieses Verzeichnis war, wie Ewald selbst dartut (Gesch. d. V. Isr. I, S. 258), an beiden Orten wirklich notwendig. Endlich wie die Zertrennung des einen großen Werkes und seine verkehrte Einfügung in den Kanon zu erklären sei, darüber haben die Urheber jener Hypothese bis jetzt noch nicht genügenden Aufschluss gegeben. Ewald ist der Meinung (Gesch. Isr. I, S. 284), dass die BB. Esra und Nehemia zuerst abgetrennt und in den Kanon aufgenommen worden seien, weil die Geschichte des neuen Jerusalems den Späteren besonders wichtig sein musste, die BB. Samuelis und Könige aber für die Geschichte des alten Jerusalems zu genügen schienen. Abgesehen davon, dass diese Erklärung eine bloße Hypothese one positiven Beweis ist, fragt man billig: warum haben denn die BB. Samuelis und der Könige nicht immer genügt? Warum hat man denn nur je die Chronik in den Kanon aufgenommen? Was hat ihr später zu dieser Ehre verholfen und sie von der Schmach, schon einmal vom Kanon ausgeschlossen worden zu sein, befreit? Der Raum erlaubt es nicht, auf diese Fragen näher einzugehen. Mir scheint, um es kurz zu sagen, die Stellung der Chronik als letztes Buch im Kanon darauf hinzudeuten, dass sie nicht nur das zuletzt aufgenommene, sondern auch das zuletzt verfasste ist. Wenigstens kenne ich noch keine genügende Antwort auf die Frage: existirte die Chronik vor Esra und Nehemia, warum wurde sie dann nicht vor diesen Schriften aufgenommen? Warum wurde die natürliche Ordnung gestört und der Anfang (nämlich die vorexilische Zeit in der Chronik) nach dem Schlusse (der nachexilischen Zeit in Esr. und Neh.) gesetzt? Da nun also die angebliche Einheit von Chronik, Esra und Nehemia keineswegs erwiesen zu sein scheint, haben wir das Recht, jedes der beiden letztgenannten Bücher als eine Schrift für sich zu betrachten.

Dass das kanonische Buch Esra auch von dem berühmten Manne dieses Namens verfasst worden sei, hat zuletzt noch Keil behauptet (im Komm.) und war auch die Ansicht des Unterzeichneten in der 1. Aufl. der R.-Enc. — Doch haben die von Zöckler (a. a. O. § 2 u. 3) und Fr. W. Schultz (die BB. Esra, Nehemia und Esther im Bibelwerk von Lange) vorgebrachten Gründe mir warscheinlicher gemacht, dass die Bezeichnung „Buch Esra“ nur eine Benennung a potiori ist. Zwar rüren die sogen. Ichpartieen des Buches (7, 27 — 9, 15) sicher von Esra her. Aber sie sind nur wie andere Quellen dem Buche einverleibt. Esra selbst würde doch wol bei Mitteilung seiner Genealogie (7, 1—5) seine nächsten Vorfaren nicht übergangen haben. Ferner fällt auf, dass von Esra zuerst (7, 1 ff.)

in der dritten, dann von 7, 27 an in der ersten Person geredet wird. Esra selbst würde sich wol auch nicht so gelobt haben, wie 7, 6 geschieht (vgl. Fr. W. Schultz a. a. O. Einl. § 2, 2).

Gehen wir nun über zur Person Esras selbst, so bietet uns die hauptsächlichste und authentische Quelle über ihn, das kanonische Buch Esra, zwar nicht vielen, aber doch sehr interessanten Stoff dar. Esra war nach 7, 1 aus hohenpriesterlichem Geschlecht (vgl. Ewald, Gesch. d. V. Isr. IV, S. 168, Anm.) Was den Zeitpunkt der Rückkehr Esras betrifft, so ist jetzt gegen Josephus (Antiqq. XI, 5, 1 sqq.) und unter den neueren Jahn (Einl. in's A. T. II, 1, S. 276) und de Wette (in der Archäologie und den früheren Ausgg. der Einl.) allgemein anerkannt, dass der Artachschasta, von welchem Esr. 7, 1. 7 die Rede ist, Artaxerxes I oder Longimanus war. Denn Koresch (1, 1; 4, 5) ist Cyrus, Achaschverosch (4, 6) ist Cambyses; Artachschasta (4, 7) ist Pseudo-Smerdis; Darjawesch (4, 5. 24; 5, 6. 7; 6, 1. 12 ff.) ist Darius Hystaspis. Vgl. Keil, Apol. Versuch S. 98 ff.; Gesen., Thesaur. I, p. 155 sq.; Ewald, Gesch. d. V. J. IV, S. 168. — Real-Encykl. Art. Artachschasta und Darius.

Esra muss nun bei dem König Artaxerxes Longimanus in hohem Ansehen gestanden haben, wie wir aus der ihm erteilten Vollmacht (7, 12—26) sehen, one Zweifel (nach 7, 25) weil der König erkannt hatte, „die Weisheit seines Gottes, die in seiner Hand war“. — Nachdem Esra am Fluss Ahva (cf. Schirmer, Obss. ex. cr. in l. Esdrae, p. 28 sq.; Ewald, Gesch. d. V. J. IV, S. 178) die Gefärten seiner Rückkehr versammelt, auch Leviten, von denen merkwürdigerweise kein einziger freiwillig gekommen war (8, 15), zur Teilnahme aufgefordert hatte (8, 16 ff.), machte er sich nach religiöser Vorbereitung (8, 21 ff.) one Bedeckung, die er sich schämte vom König zu erbitten (V. 22), auf den Weg, und kam mit seiner Schar und einer Anzal von heiligen Gefäßen im 7. J. des Artaxerxes Longimanus, also im Jare 459 v. Chr. (nach Esr. 7, 7 f.) glücklich in Jerusalem an. Nachdem die Überlieferung dieser Gefäße und die Übergabe der königlichen Vollmacht an die Landvögte erzält ist, berichtet unser Buch nur noch einen Zug aus der Wirksamkeit Esras in Jerusalem, nämlich die Vertreibung der nichtjüdischen Weiber, Kap. 9 u. 10. Esra war zu diesem Akte theokratischer Justiz vollkommen berechtigt und befähigt. Berechtigt als Priester und als vom König bestellter Oberrichter (7, 25 f. vgl. V. 14), befähigt als Schriftgelehrter סֹפֵר מָהִיר בְּתוֹרַת מֹשֶׁה 7, 6; sein Titel: עֶזְרָא הַכֹּהֵן הַסֹּפֵר 7, 11; Neh. 8, 9; 12, 26. 36). Wie groß Esras Autorität gewesen sein müsse, sieht man daraus, dass von dem Widerstande, der späterhin sich zeigt (Neh. 13, 28; Jos. Antiqq. 11, 8. 4), noch keine Spur sich findet, denn das Volk unterwirft sich reuig und demütig (Esr. 10, 2 ff.) seinen Anordnungen. Er war aber auch der erste, in welchem das mosaische Gesetz sich gleichsam verkörpert hatte. Der Titel סֹפֵר ist zwar schon älter (cf. Jud. 5, 14; 2 Sam. 8, 17; 20, 25; 2 Kön. 12, 11), aber er kommt doch früher nur in dem Sinne „Schreiber, Sekretär“ vor. Esra ist der erste סֹפֵר בְּתוֹרַת מֹשֶׁה, d. h. der erste, welcher es zur Aufgabe seines Lebens gemacht hatte, im Gesetz zu forschen, aber nicht bloß im Sinne gelehrter Theorie, die beim Wissen stehen bleibt. Esra war zugleich ein Mann der Praxis; er sorgte dafür, dass das, was er als Forderung des Gesetzes erkannt hatte, auch im Leben zur Erfüllung käme. Dies ist one Zweifel der Sinn der Worte, 7, 10: „Esra hatte sein Herz darauf gerichtet (הֵכִין לְבָבוֹ), zu erforschen (לִדְרוֹשׁ) das Gesetz Jehovahs und es zu tun (וְלַעֲשׂוֹת), und zu lehren in Israel Gesetz und Recht“. Beiderlei Tätigkeit fürte Esra notwendig auch zum Schreiben; daher der Titel „Schreiber im Gesetz“. Dass um jene Zeit zum ersten Male seit Moses eine ernste und tief eingehende Beschäftigung mit dem Gesetze vorkommt, ist historisch ganz gewiss. Esra nun war der Urheber dieser Bewegung und zugleich das Vorbild eines echten, eines schriftgelehrten Priesters. Außer den angegebenen Zügen ist übrigens in unserem Buche von Esras Gesetzestätigkeit nichts erzält. Einen bemerkenswerten Zuwachs liefert das Buch Nehemia. Nach einer Pause nämlich von ungefär 13 Jaren taucht

(Neh. Kap. 8—11) Esra wider auf und zwar mit einer nun schon vollständig entwickelten und organisirten Lehrtätigkeit. Erstens finden wir hier das Volk selbst schon begierig, das Gesetz zu vernehmen (Neh. 8, 1). Sodann hat Esra bereits auch unter den Priestern und Leviten seine Schüler sich herangezogen, die מְבִינִים (Neh. 8, 7—9; 10, 29), welche ihn mit Wort- und Sacherklärung bei seinen Lehrvorträgen unterstützten. Und solche Lehrvorträge werden nun endlich drittens auch als ein wesentliches Element dem Gottesdienste einverleibt, wie auch bei uns seit der Reformation die Predigt ihre konstante und hervorragende Stelle im Gottesdienst erhielt. Wir finden in den erwänten Kapiteln des Nehemia diese Gottesdienste beschrieben. Zum ersten Male begegnen wir hier auch, als dem der neuen Einrichtung naturgemäß entsprechenden Gerüste, der Kanzel (Neh. 8, 4). Wie sehr das Volk Freude und Lust zu diesen Gottesdiensten hatte, sehen wir aus 9, 3, wo gesagt ist, dass ein Vierteil des Tages, also 3 Stunden, der Gesetzesvortrag, und abermals ein Vierteil der Gebetsgottesdienst in Anspruch nahm. Vgl. Ewald, Gesch. d. V. J. IV, S. 189; Herm. Schultz, Alttest. Theologie, 1869, II, S. 278. — Wir erkennen also in Esra den Reformator Israels, der nach dem Exile Lehre, Leben und Kultus, so wie die Erfarungen der Vergangenheit einerseits und die Bedürfnisse der Gegenwart andererseits es forderten, nach dem Worte Gottes neu begründete. Wie die von ihm angeregte Schriftgelehrsamkeit sich weiter entwickelte und allmählich ausartete *), gehört nicht hieher. Nur kurz wollen wir noch andeuten, was die Tradition Esra außer jenen fest beglaubigten Momenten seiner Wirksamkeit noch für andere Verdienste zuschreibt.

Hier steht obenan, was von Esra als dem Vorsteher der Synagoga magna (כְּנֶסֶת הַגְּדוֹלָה) und Sammler des Kanon erzält wird. Wir sehen ab von dem Sagenhaften, was der Erzälung von der großen Synagoge anklebt (s. Buxtorf, Tiberias cap. X u. XI; Wolf, Biblioth. hebr. II, p. 2 sq.; Rau, De synagog. magna, 1726; Aurivillius, De Synagoga vulgo dicta magna in seinen von J. D. Michaelis edirten Dissertt. p. 139 sq.; Hengstenberg, Authentie des Daniel, S. 237 ff.; Ewald, Gesch. d. V. J. IV, S. 218 ff.; Hitzig, Gesch. d. V. J., 1869, I, S. 315 ff.). Aber dass in der ganzen jüdischen Geschichte kein Moment vorkommt, der in höherem Grade zur Sammlung und sicheren Aufbewarung der heil. Schriften aufforderte, ist mir gewiss. Wir haben gesehen, wie hungrig und durstig das Volk nach dem Worte war. Und zwar war ihre Begierde nicht nur auf das Gesetz, sondern auch auf die Propheten und den heiligen Gesang (man vgl. die nachexilischen Psalmen) gerichtet. Das Bedürfnis, das Wort Gottes zu haben, und zwar es ganz, echt und beisammen zu haben, war also gewiss in jener Zeit, wenn irgend wann, vorhanden. Die Fähigkeit nun, dieses heilige Bedürfnis seines Volkes zu befriedigen, kann niemand Esra absprechen. Er, wenn irgend einer, war im Stande zu beurteilen, welche Schriften darauf Anspruch hatten, zu den heiligen Schriften des Volkes gerechnet zu werden und welche nicht. Dass er aber den Kanon auch schon ganz abgeschlossen habe, scheint mir nicht warscheinlich. Wissen wir ja doch nicht einmal, ob er vor oder nach dem letzten Propheten gestorben ist. Wie durfte er aber den Kanon schließen, wenn er nicht gewiss wusste, dass die רוּחַ הַנְּבוּאָה erloschen sei? Näheres hierüber s. in dem Art. „Kanon des A. Test.'s". — Die Tradition übertreibt übrigens Esras Arbeit an den heiligen Schriften. Es heißt, dass durch ihn dieselbigen sämtlich (und noch 70 andere dazu, 4 Esr. 14, 44, wo es statt 204 heißen muss 94) restaurirt worden seien. Die Stellen der Kirchenväter hierüber siehe bei Fabric., Cod. Pseudepigr. V. T. p. 1158; cf. Euseb., Hist. eccl. V, 8; Iren., Adv. haer. III, 25 (21, 2 ed. Stieren.); Tertull., De habit. mul. I, C. 3; Basil., Ep. ad Philonem.; Clem. Strom. I, c. 22, § 149, ed. Klotz; Hieron., Adv. Helvid.; Isidor., Libr. III, Etymol. Die Angaben des Talmud und der Rabbinen

*) Esra wird omnium doctorum misnicorum pater genannt, Otho, Lex rabb. phil. p. 173.

über die Tätigkeit Esras finden sich zusammengestellt bei Fürst, Der Kanon des A. T.'s, 1868, S. 112 ff. — Esra soll auch die Quadratschrift eingefürt (Talm. Sanhedr. C. 2, Hieron. in prol. galeat.), die Punkte untergesetzt und die Masora beigegeben haben. Auch werden 10 gesetzliche Vorschriften ihm besonders zugeschrieben, cf. Wolf, Bibl. hebr. p. 943; Otho, Lex rabb. phil. p. 174. — Dass er mit dem Propheten Maleachi identisch gewesen sei, wird gesagt Targ. zu Mal. 1,1. Talm. Babyl. Megill. C. 1, f. 15a. — Seinen Namen tragen auch zwei apokryphische Schriften: das sogenannte dritte Buch Esra (im Cod. Alex. ὁ ἱερεύς, im Vet. Lat. Syrus und LXX Esra I, und vor den kanonischen Esra gestellt, bei Isidor., Origg. 6, 2, Esra II, bei neueren Pseudo-Esra, Esra apocryphus, Esra graecus). Vgl. über dasselbe Fabric., Biblioth. graeca L. III, p. 746; Trendelenburg in Eichhorns allgem. Bibliothek der bibl. Literatur, Th. I, S. 180 ff.; Eichhorn, Einleitung in die apokr. Schriften des A. T.'s, Lpz. 1795, S. 335 ff.; Fritzsche, Kurzgef. exeg. Handbuch zu den Apokryphen des A. T., 1851, erste Lieferung. — Über das prophetisch-apokalyptische vierte Buch Esra (welches auch zuweilen als das erste oder zweite gezält wird) s. Fabr., Cod. apocr. N. T. p. 936 sq.; Vogel, De quarto libro Esdrae hinter seinem Comm. de conjecturae usu in N. T.; Philo, Acta Thomae, Proll. p. LXXXII; Lücke, Einl. in die Offenb. Joh., S. 80; Van der Vlis, Disp. de Esrae libro apocrypho vulgo 4. dicto, Amstel. 1839. — Ersch und Gruber, Art. Esra von Rödiger. Eine deutsche Übersetzung dieses Buches steht im v. Meyerschen Bibelwerke. Vgl. noch Real-Encykl. Bd. I, 496 ff. — Über ein angebliches Autographon Esras, nämlich den von ihm eigenhändig geschriebenen Codex des Pentateuch, welcher allen anderen pro originali gedient habe, cf. Fabr., Cod. Pseudep. p. 1147 sq. — Über Esras Tod haben wir nur Sagen. Nach Josephus (Antiqq. XI, 5, 5) ist er „lebens- und ruhmessatt“ in Jerusalem gestorben und auch dort begraben. Nach anderen starb er auf einer Reise nach Persien zum König in seinem 120. Lebensjare. Sein Grab wird am Tigris gezeigt nach Benjam. v. Tudela I, S. 73 ed. Ascher.

Das Buch Nehemia kündigt sich, wie oben bemerkt, durch seine Überschrift als ein besonderes Buch an. Wenn die Alten es zum Teil mit Esra zusammen als ein Buch oder doch als II. Esra rechnen, so hat das seinen Grund einerseits in der Zusammengehörigkeit des Inhaltes, andererseits in ihrer Zälungsweise.

Das Buch zerfällt in drei Abschnitte: I. Kapp. 1—7, Erzälung von der Veranlassung, die Nehemia, des Königs Artaxerxes Longimanus Mundschenk nach Jerusalem fürte, von dem Bau der Mauern und den Hindernissen, die dabei zu überwinden waren, von der Fürsorge für die Armen; zuletzt kommt ein Verzeichnis der mit Serubabel heimgekehrten Juden. II. Kapp. 8—12, 26. Esras Lehrtätigkeit, Laubhüttenfest, Bundes-Erneuerung, Liste der Einwoner von Jerusalem und Verteilung des Volkes im Lande, Priesterlisten. III. Kapp. 12, 27 — 13, 31. Einweihung der Mauern, Nehemias Abwesenheit, Rückkehr und Reformen. Dass die Kap. 1 — 7 von Nehemia selbst herrüren, wird allgemein anerkannt. Die Kapp. 8—10 sind anders geartet. In ihnen tritt Esra in den Vordergrund. Keil hält Nehemia für den Verfasser auch dieser Kapitel, wärend Kleinert (Dorp. theol. Beitr. I, S. 114 ff.) und Hävernick (Einl. II, 1, S. 305 ff.) Esra für den Verfasser halten, dessen Aufzeichnung Nehemia seinem Werke einverleibt habe. In Kap. 11 und 12, 1 — 26 werden Verzeichnisse der Bewoner Jerusalems, der Vorsteher und auswärtigen Mitglieder der Gemeinde, sowie der schon mit Serubabel zurückgekehrten und späterer Priester und Leviten mitgeteilt. Von 12, 27 an spricht wider Nehemia selbst in der ersten Person. Er erzält da die Einweihung der Mauern (12, 27—43). Von 12, 44—13, 3 kommen einige Abschnitte, welche nicht von der Tätigkeit Nehemias, wol aber von solchen Dingen handeln, die zur späteren Tätigkeit Nehemias (vgl. 12, 44—47 mit 13, 4 ff.; 13, 1—3 mit 13, 23 ff.) in Beziehung standen. Von 13, 4 bis zum Schlusse spricht wider Nehemia selbst, indem er von seiner (mehr als zwölfjärigen) Abwesenheit, Rückkehr und darauffolgenden Reformen erzält. Man sieht also, dass Anfang und Schluss des Buches von Nehemia herrürt. Nur die Kapp. 8—12, 26 sind von anderer Hand. Und zwar wird 12, 11 die Liste der Hohenpriester bis auf

Jaddua herabgefürt, den Josephus (Antt. XI, 7, 8) als Zeitgenossen Alexanders des Großen nennt. Kap. 12, 22 ist von einer Aufschreibung der Priester unter der Regierung des Perserkönigs Darius (Nothus oder Codomannus?) die Rede. Kap. 12, 26 ist von den Zeiten Nehemias und Esras als von vergangenen die Rede. Daraus ergibt sich mit größter Warscheinlichkeit, dass wie im Buche Esra um einen Esraschen Kern Aufzeichnungen von fremder Hand sich gruppirten, so im Buche Nehemia die Aufzeichnungen dieses Mannes, welche aus seiner ersten und zweiten Anwesenheit getrennt vorhanden waren, durch eingelegte Mittelglieder zu einem Ganzen verbunden wurden. Es ist also nicht ein und derselbe Verfasser, der die Bücher der Chronik, Esra und Nehemia geschrieben hat. Aber es ist möglich, dass derselbe, welcher in der Zeit nach Esra und Nehemia die Bücher der Chronik zusammenstellte, auch die von Esra und Nehemia vorhandenen Aufzeichnungen ergänzte und je als ein gesondertes Werk herausgab, so jedoch, dass deren enge Zusammengehörigkeit dabei deutlich ans Licht trat. Dies ist im allgemeinen die von Zöckler und dem neuesten Kommentator der BB. Esra und Nehemia Fr. W. Schultz vertretene Ansicht. Letzterer sagt S. 8: „Die in neuerer Zeit allgemeiner gewordene und in der Einleitung zu den BB. der Chronik § 2 u. 3 von Zöckler besprochene Annahme, dass der Verf. der Chronik zugleich auch Esra und Nehemia in die uns vorliegende Gestalt gebracht hat, hat entschieden am meisten für sich". Über die Person und das Wirken Nehemias haben wir nur noch wenig hinzuzufügen. Nehemia (נְחֶמְיָה, Νεεμίας) war der Son eines Chakalja (1, 1), nach einigen aus priesterlichem Geschlechte *), nach anderen aus dem Stamme Juda und zwar sogar königlicher Abstammung. Beides wird one historischen Grund vermutet. Er war Mundschenk des Königs Artaxerxes Longimanus und bei demselben hochangesehen. Im 21. J. dieses Königs (also 445 a. Chr.) kam er mit königlicher Vollmacht nach Jerusalem, und wurde dann für das bürgerliche und politische Leben seines Volkes ganz das, was Esra für das religiöse war. Beide Männer wirkten gleichzeitig (8, 2. 5. 9; 12, 36), was jetzt allgemein anerkannt wird. War ja doch Esra nur etwa 13 Jare (s. o.) vor Nehemia nach Jerusalem gekommen. Zu beachten ist, dass Nehemia einen zweifachen Titel fürt: פֶּחָה und תִּרְשָׁתָא. Der Titel פֶּחָה (Pacha, Pascha) wird Nehemia nur an einer einzigen Stelle 12, 26 direkt beigelegt. Es scheint der eigentliche Amtstitel gewesen zu sein, wie man aus 3, 7 (der Amtsstul, Amtshaus), 5, 14. 18 (לֶחֶם פֶּחָה die Landpfleger-Kost), vgl. ebend. V. 15 und 3, 11; 7, 11, entnehmen kann. Das Wort ist semitischen Ursprungs. Es kommt im Assyrischen häufig vor (vgl. Schrader die Keilinschriften u. d. A. T., S. 88 u. 279). Thirsatha war warscheinlich ein besonderer Ehrentitel (8, 9; 10, 2; coll. 7, 65. 70; Esr. 2, 63), etwa wie Excellenz. Das Wort kommt nur mit dem Artikel vor. Es wird von einigen aus dem Persischen (acer, austerus, Ew. Gestrengen), von Benfey (Monatsnamen S. 196) aus dem Zend abgeleitet (thvôrestar = praefectus). Vgl. Gesen. Thes. p. 1521; Bournouf, Comm. sur le Yaçna not. p. XLVI. Nach 13, 6 kehrte Nehemia im 32. Jar des Artaxerxes, also 433 v. Chr. mithin nach zwölfjäriger Wirksamkeit (cf. 5, 14) an den Hof zurück, blieb aber nicht lange, sondern reiste zum zweiten Male nach Jerusalem. Wie lange diese Abwesenheit von dem Schauplatz seiner Tätigkeit gedauert habe, ist zweifelhaft. Neh. 13, 6 heißt es לְקֵץ יָמִים habe er die Erlaubnis zur Rückreise erhalten. Dies kann nun recht wol nach Verfluss eines Jares bedeuten (cf. 2 Chr. 21, 19), und der Grund dagegen, dass innerhalb eines Jares sich nicht so viele Missbräuche hätten einschleichen können, um Nehemias persönliche Anwesenheit wider nötig zu machen, ist ganz nichtig. Vgl. hierüber und über die chronologischen Kombinationen Prideaux (A. u. N. T. in Connexion mit der Juden und benachb. Völker Hist. gebracht, Dresd. 1726, I, S. 375 ff.); Winer, Realwörterb. Art. Nehem. Über Nehemias Ende wissen wir nichts. Josephus

*) 2 Makk. 1, 21. Vulg. sacerdos Nehemias.

sagt nur ganz kurz (Antiqq. XI, 5, 8), dass er als ein εἰς γῆρας ἀφικόμενος gestorben sei. Auch an seinen Namen knüpft sich manches sagenhafte, vgl. 2 Makk. 1, 20 ff.; 2, 13. Im allgemeinen weise ich hin auf das schön gezeichnete Lebensbild Nehemias bei Ewald, Gesch. d. V. Isr. IV, S. 191 ff. Man vergl. auch Hitzig, Gesch. d. V. J. I, S. 382 ff.

Die neuesten Kommentare sind Bertheau, Die BB. Esra, Neh. und Ester, 1862 (17. Lief. des kurzgef. Hdb. z. A. T.); Ad. Kamphausen, 1865 (Bunsens Bibelwerk, Th. I, Abschn. 3); Keil, Comm. über die nachexilischen Geschichtsbb., 1870 (Thl. 5 des bibl. Comm. v. Keil u. Delitzsch); Fr. W. Schultz, Die BB. Esra, Nehemia und Ester, 1876 (Theol. hom. Bibelwerk v. Lange). — In kritischer Beziehung vgl. Böhme über den Text des Nehemia, Stettin 1871 (Programm). **E. Nägelsbach.**

Eß, Karl und Leander van — zwei als Bibelübersetzer verdiente katholische Theologen der Neuzeit.

1) Karl, geboren den 25. September 1770 zu Warburg an der Diemel im Paderbornschen, besuchte das Dominikaner-Gymnasium seiner Vaterstadt, trat 1788 in die Benediktinerabtei Huysburg im Halberstädtischen, studirte hier unter Leitung des Lektors Hagspiel, empfing 1794 die Priesterweihe, folgte 1796 seinem zum Abt ernannten Lehrer als Lektor, wurde 1801 nach Ablehnung eines Rufes als Professor nach Frankfurt a/O. Prior des Klosters, nach Aufhebung desselben im J. 1804 erster Pfarrer der katholischen Gemeinde zu Huysburg und fungirte dazu seit 1811 als bischöflicher Kommissär mit der Vollmacht eines Generalvikars für das Magdeburgische, Halberstädtische und Helmstädtische, starb den 22. Oktober 1824. Orthodoxer Katholik, aber von der milden Observanz, blieb er von dem nationalen Zuge, der wärend der französischen Fremdherrschaft, wo die Verbindung mit Rom gelockert war, durch die katholische Kirche Deutschlands ging, nicht unberürt, bemühte sich, so weit sein Wirkungskreis reichte, die deutsche Sprache in einzelne Teile der Liturgie einzufüren und war für Verbreitung und Hebung des deutschen Kirchengesanges tätig *). In diese Zeit fällt auch seine Beteiligung an der von seinem Vetter Leander unternommenen Bibelübersetzung. Später, als nach Napoleons Fall und der neuen Erhebung des Papsttums die ersten Schläge gegen Wessenberg (s. d. Art.) fielen, ließ er sich einschüchtern und kehrte um zur Unterwürfigkeit gegen Rom. — Von seinen Schriften, worunter eine Beschreibung der Abtei Huysburg, ein Katechismus u. s. w., hat noch der bei Gelegenheit der Reformationsfeier im Jar 1817 erschienene „Entwurf einer kurzen Geschichte der Religion von Anfang der Welt bis auf unsere Zeit“ durch die in ihm enthaltenen Ausfälle auf die evangelische Kirche seiner Zeit einiges Aufsehen gemacht; er wurde von den Domschülern zu Halberstadt zur Nachfeier des Reformationsjubiläums öffentlich verbrannt und rief auch ein par litterarische Erwiderungen protestantischerseits hervor. Vgl. Felder, Gelehrten-Lexikon der kath. Geistlichkeit, Bd. 1, S. 202 f.; Schmidt, Neuer Nekrolog der Deutschen, Jahrg. 1824, Heft 2, S. 947 f.; Hall. Literaturzeitung, 1824, Nr. 312; Ersch u. Gruber, Encyklop. XXXVIII, S. 172 f.; Biographie générale, Art. „Charles van Ess“. Bedeutender ist

2) Johann Heinrich, bekannt unter dem von ihm als Benediktiner angenommenen Namen Leander, den 15. Febr. 1772 gleichfalls zu Warburg geboren und bei den Dominikanern daselbst unterrichtet. Im Jare 1790 in die Benediktinerabtei Marienmünster im Paderbornschen als Novize eingetreten, leistete er im folgenden Jare Profess und erhielt, nachdem er 1796 zum Priester geweiht war, 1799 die Pfarrei zu Schwalenberg im Lippischen, eine Stunde von seinem Kloster entfernt, die er von demselben aus versah. Als im J. 1802 die Abtei säkularisirt wurde, legte er sich auf das Studium der orientalischen Sprachen,

*) In eine von ihm 1813 besorgte neue Auflage des Osnabrücker Gesangbuchs von Deutgen hat er auch manche evangelische Lieder aufgenommen.

wurde 1812 als Pfarrer der katholischen Gemeinde, außerordentlicher Professor der Theologie und Mitdirektor des Schullehrerseminars nach Marburg berufen, erhielt 1818 das Doktorat der Theologie und des kanonischen Rechts, legte 1822 seine Marburger Stellen nieder und lebte seitdem als privatisirender Gelehrter, mit Studien und namentlich mit der Übersetzung und Verbreitung der Bibel, die ihm zur Lebensaufgabe geworden war, sowie mit der Vervollständigung einer reichhaltigen Sammlung von Bibeln aus den verschiedensten Sprachen der Erde beschäftigt, zu Darmstadt, zu Alzey in Rheinhessen und an anderen Orten, starb zu Affolderbach im Odenwald den 13. Oktober 1847. Schon als Pfarrer von Schwalenberg hatte er angefangen, an einer neuen Übersetzung der Bibel aus dem Grundtext und der Verbreitung derselben unter dem katholischen Volk zu arbeiten. Er verband sich dazu mit seinem obengenannten Vetter, und 1807 erschienen zuerst „die heiligen Schriften des Neuen Testamentes, übersetzt von K. und L. van Eß, Braunschweig", auf Kosten der Herausgeber in 11000 Exemplaren gedruckt, widerholt nachgedruckt, sehr häufig neu aufgelegt und in weit über eine halbe Million von Exemplaren verbreitet. Durch das Zurücktreten des Mitarbeiters von dem Werke verzögerte sich der Fortgang desselben. Erst 1822 folgte, von Leander allein bearbeitet, der erste Teil der Übersetzung des Alten Testamentes zu Sulzbach (Psalmen, Hiob und Sprüche), der zweite Teil ebendaselbst 1836. Endlich erschien, von ihm in Verbindung mit seinem Freunde und früheren Zögling Wetzer (s. d. Art.) besorgt, eine Gesamtausgabe der Bibel in 3 Teilen zu Sulzbach, 1840. Mit beharrlichem Eifer, unter protestantischen Regierungen gegen die Umtriebe der Römlinge geschützt, denen z. B. ein Goßner (s. d. Art.) in München weichen musste, ließ er die Verbreitung der Bibel sich angelegen sein und suchte dabei in einer Reihe von Schriften die in seiner Kirche herrschenden Vorurteile gegen das Bibellesen der Laien zu bekämpfen: Auszüge aus den heiligen Vätern und anderen Lehrern der katholischen Kirche über das notwendige und nützliche Bibellesen, Bielefeld 1808, neu aufgelegt unter dem Titel: Gedanken über Bibel und Bibellehre und die laute Stimme der Kirche in ihren heiligen und ehrwürdigen Lehrern über die Pflicht und den Nutzen des allgemeinen Bibellesens, Sulzbach 1816. Von der Vortrefflichkeit der Bibel als Volksschrift und von dem Nutzen, welchen man von ihrer Verbreitung erwarten kann, 1814. Was war die Bibel den ersten Christen? mit welcher Gemütsstimmung und in welcher Absicht lasen sie dieselbe? und warum sollten wir sie jetzt mehr als jemals lesen? Sulzb. 1816. Ihr Priester, gebet und erkläret dem Volke die Bibel! das will und gebietet die katholische Kirche, Darmst. 1824. Daran schließen sich ein par gelehrte Arbeiten mit der Tendenz, die Berechtigung der Übersetzung aus dem Grundtext nachzuweisen: Pragmatica doctorum catholicorum Tridentini circa Vulgatam decreti sensum nec non licitum textus originalis usum testantium historia, Sulzb., Erford. et Viennae 1810; und besonders: Pragmatisch-kritische Geschichte der Vulgata im Allgemeinen und zunächst in Beziehung auf das tridentinische Dekret, oder: ist der Katholik gesetzlich an die Vulgata gebunden? Tübingen 1824, eine von der Freiburger theologischen Fakultät gekrönte Preisschrift *), die, obwol „im Grunde nur Materialiensammlung und einseitig", in der Litteratur über die Vulgata eine hervorragende Stellung einnimmt. Bekannt sind endlich die von ihm besorgten Ausgaben der Vulgata, 3 Theile, Tübing. 1822, der Septuaginta, Lpz. 1824, und des griechischen Neuen Testaments, Tübing. 1827. Vgl. Felder, Gelehrten-Lexikon der katholischen Geistlichkeit, Bd. 1, S. 203 f.; Neuer Nekrolog der Deutschen, Jahrg. 1847, S. 652 ff.; Darmst. Allgem. Kirchenzeitung von 1847, Sp. 1376. Allgem. deutsche Biogr. 6, 377 ff. — Im kathol. Kirchenlexikon von Wetzer und Welte wird er nur beiläufig erwänt.

Mallet.

---

*) Auf eine von ihm selbst gestellte Aufgabe, weshalb er den Preis unter seine Mitbewerber verteilte.

Essener, eine der drei Hauptsekten unter den Juden zur Zeit Christi. Die vorzüglichsten Quellen über dieselben sind die Berichte des Philo in seiner Schrift „quod omnis probus liber“ (ed. Hoeschelius, Francof. 1691, p. 876 sq. — ed. Mangey, Lond. 1742, Vol. II, p. 457 sqq.), wozu dann noch das bei Eusebius (Praep. Evang. VIII, 11) aufbewarte Fragment aus der Apologie für die Juden (bei Mangey II, 632) zu vergleichen ist, und Josephus, der um so genauer berichten konnte, als er nach seiner eigenen Erzälung (de vita sua § 2) selbst Essener, wenngleich schwerlich in die höheren Grade eingeweiht war, und der ausfürlicher de bello Judaico II, 8, §§ 2—13, kürzer Antiq. XIII, 5, § 9; XV, 10, § 4, 5; XVIII, 1, § 2—6 von ihnen handelt. Dazu kommt dann noch die, wenn auch nur kurze, doch wegen mancher Eigentümlichkeiten nicht unwichtige Angabe des Plinius, Hist. Nat. V, 17, wärend die späteren Schriftsteller von den Genannten abhängig sind, Solinus (Polyhistor. XXXV, 7—12) von Plinius, Porphyrius (de abstin. ed. Rhoer. Traj. 1767, p. 331) von Josephus. — Der Name (bei Philo: „*Ἐσσαῖοι*“; bei Josephus gewönlich: „*Ἐσσηνοί*“, was wol richtiger sein möchte; Plinius: Esseni; in der rabbinischen Litteratur kommen sie unter diesem Namen nicht vor; ob überhaupt, ist fraglich) ist seiner Bedeutung und Etymologie nach dunkel. Von den zalreichen etymologischen Erklärungsversuchen hat keiner völlige Gewißheit für sich. Die Ableitung von dem Griechischen *ὅσιος*, welche Philo (l. c. p. 876) verwirft, aber in dem Fragment bei Eusebius (l. c. c. 11) anzunehmen scheint (quod omnis etc. p. 878 ist unsicher), ist kaum warscheinlich; noch weniger haben freilich die sonst versuchten die der Bedeutung nach änliche von חָסִיד, von חָסָה = חָשָׁה also die „Schweigenden“, von חָזָה (Baumgarten) oder יָשַׁע oder die ganz unglückliche des Salmasius von dem Namen der Stadt Essa (Jos. Ant. XIII, 23) für sich. Auch die Ableitung von dem aramäischen אָסָא ܐܣܳܐ medicatus est, wornach der Name Ärzte bedeuten würde und auf die Heilungen, vielleicht auf die Heilung der Seele durch die essenische Lebensweise gehe, ist sehr fraglich, da die Kombination mit *θεραπευταί* nicht zutrifft. Zutreffender ist Ewalds und Hitzigs Ableitung von חֲסֵא fromm, Plur. חֲסֵין (*Ἐσσηνοί*) oder חֲסַיָּא (*Ἐσσαῖοι*). Doch ist auch diese Ableitung nicht one Zweifel.

Die Essener lebten um die Zeit Christi nach den ziemlich übereinstimmenden Angaben des Philo (l. c. 876) und Josephus (Antiq. XVIII, 2, § 5) etwa 4000 an der Zal, in Palästina (Philo l. c. „*Παλαιστίνη καὶ Συρία*“, doch ist wol *Παλ. Συρίας* zu lesen; vgl. Viger. ad Eus. H. E. VIII, 12.), teils von den übrigen Juden abgesondert in eigenen Kolonieen am toten Meere (Plin. l. c. „ab occidente lacus litora Esseni fugiunt usque qua nocent), teils in den Städten und Dörfern mit den übrigen zusammen (vgl. bes. Jos. de B. J. II, 8, § 4; Philo bei Euseb. Praep. Ev. VIII, 11). Vom Tempel wegen ihrer Verwerfung der Opfer ausgeschlossen (Jos. Ant. XVIII, 1, § 5) bildeten sie einen streng abgeschlossenen Orden (*τάγμα*) mit fester Organisation. Die Aufnahme geschah nur nach einem doppelten Noviziat. Wer aufgenommen zu werden begehrte (*ὁ ζηλῶν* Jos. de B. J. II, 8, § 7), lebte zuerst ein Jar lang noch außerhalb des Ordens, doch ward ihm dessen Lebensweise empfohlen und er erhielt ein Beil (Symbol der Arbeit) einen Schurz (Hindeutung auf die Waschungen, welche die Essener mit einem Schurz umgürtet vornahmen) und ein weißes Kleid (die gewönliche Ordenstracht). Hatten die Novizen ein Jar lang die erforderlichen Beweise der Enthaltsamkeit gegeben, so traten sie dem Orden näher („*πρόςεισι ἔγγιον*“ Jos.), doch one noch eigentlich aufgenommen zu werden, nahmen an den Waschungen teil, aber nicht an den Malzeiten. Nachdem sie so noch zwei Jare geprüft waren, wurden sie nach vorgängigem Eide (entweder, da sonst der Eid bei ihnen verboten war — „*τὸ δὲ ἐμνύειν αὐτοῖς περιΐσταται, χεῖρόν τι τῆς ἐπιορκίας ὑπολαμβάνοντες*“ sagt Josephus l. c. § 6 — nur eine besonders feierliche Versicherung, oder der letzte Eid, der ihnen gestattet ward), in dem sie Gott zu ehren, Gerechtigkeit zu üben, niemandem vorsätzlich zu schaden, den Obern Gehorsam zu erweisen und besonders auch nichts von den Ge-

heimnissen des Ordens zu verraten versprachen, aufgenommen. Die Ordensglieder selbst (wol mit Ausschluss der Novizen) teilten sich nach der Zeit ihres Eintrittes (*κατὰ χρόνον τῆς ἀσκήσεως*) in **vier Klassen** (Philo l. c. p. 877 — bestimmter Jos. de B. J. II, 8, § 6, 10), die so streng von einander geschieden waren, dass die Mitglieder höherer Klassen sich durch Berürung niederer zu verunreinigen glaubten. Genaueres ist darüber nicht bekannt, und schwerlich möchten mit Credner in den späteren Sektennamen bei Epiphanius Ossäer, Sampsäer, Elkessäer die Namen der drei höchsten Klassen wider gefunden werden können. Die Ordensobern hatten ausgedehnte Gewalt, sodass niemand, abgesehen von Werken der Barmherzigkeit, etwas one ihren Befehl tun durfte (Jos. de B. J. II, 8, § 6). Sie hatten auch eine besondere Gerichtsbarkeit, Gerichte, zu denen wenigstens 100 erschienen (Jos. l. c. § 9); diese entschieden wol besonders über Ausschließung unwürdiger Mitglieder (Jos. l. c. § 8).

Alle Glieder des Ordens lebten in völliger Gütergemeinschaft; ein jeder sah sich nur als Verwalter an, so dass sie auch untereinander nicht kauften oder verkauften, sondern jeder dem andern, was er hatte und jener bedurfte, mitteilte. Einer Gesamtkasse standen Aufseher vor; in jeder Stadt sorgte ein Ordensverwalter (*κηδεμών*) für die Bedürfnisse der Fremden; auch Nichtessener wurden durch Liebesgaben unterstützt (Jos. de B. J. II, 8, § 3). **Enthaltsamkeit** und **Arbeitsamkeit** sind die Grundzüge ihrer Lebensweise. Vergnügen galt als etwas böses, aller Luxus war verbannt, Salbung mit Öl ward als Verunreinigung angesehen. Der größere Teil verwarf die Ehe, doch nahmen sie fremde Kinder auf, um sie in ihren Sitten zu erziehen (Jos. l. c. § 2, 3, — Plinius l. c.: „Gens sola, sine femina, omni venere abdicata" — „ita per saeculorum millia, incredibile dictu, gens aeterna, in qua nemo nascitur; tam fecunda illis aliorum vitae poenitentia est"). Bei einer andern Klasse war jedoch die Ehe mit besonderen Einschränkungen erlaubt (Jos. l. c. § 3). Ackerbau und friedliche Künste bildeten ihre Beschäftigung; dagegen waren alle auf den Krieg bezüglichen Gewerke, sowie größerer, auf Erwerbung von Reichtum gerichteter Verkehr, Handel, Seewesen verbannt (Philo l. c. 876 sqq.). Sklaverei wurde nicht geduldet; der Eid war verboten und bei der strengen Warhaftigkeit, die als eine der höchsten Pflichten galt, unnötig. Dem entsprach die einfache **Lebensweise**. Vor Sonnenaufgang ward nichts profanes geredet, der Tag mit Gebeten begonnen. Dann folgte Arbeit bis zur fünften Stunde, hierauf heilige Waschungen in kaltem Wasser und die einfache, mit religiösen Gebräuchen und Gebeten durchzogene Malzeit. Arbeit bis zur Abenddämmerung und eine zweite änliche Malzeit schloss den Tag. Den Sabbat hielten sie streng, verwarfen aber blutige Opfer (Philo l. c. 876; Jos. Ant. XVIII, 1, § 5); doch sandten sie Weihgeschenke zum Tempel nach Jerusalem.

Nach Philos Angaben (l. c. 877) beschäftigten sich die Essener zwar nicht mit dem logischen und metaphysischen Teile der Philosophie (jenen hielten sie für unnütz, diesen für zu erhaben), wol aber mit dem ethischen, wie sie sich denn auch darin besonders am Sabbat unterwiesen und eine eigene Ordenslitteratur besaßen (Jos. d. B. J. II, 8, § 7), deren Inhalt jedoch nicht mehr bekannt ist. Über die **Lehre** der Essener, so weit sie vom gewönlichen Judentum abwich, ist wenig bekannt, was, da sie als Geheimlehre überliefert wurde, nicht wunder nehmen kann. Nach Josephus wurde der Leib als eine Fessel der aus feinstem Äter gebildeten Seele, die, ursprünglich vollkommen, erst durch einen Fall in diese Fesseln geraten ist, betrachtet. Durch den Tod von diesen Fesseln befreit, schwingt sie sich himmelwärts, unsterblich, wärend der der Materie angehörende Körper nicht fortdauert (Jos. de B. II, 8, § 11). Die Angelologie scheint sehr ausgebildet gewesen zu sein, und gerade hier schlossen sich wol manche Geheimlehren an, wie daraus erhellt, dass der Aufzunehmende auch geloben musste, die Namen der Engel geheim zu halten (Jos. l. c. § 7). Wenn Josephus berichtet, sie hätten ein alles beherrschendes Fatum gelehrt („*τὸ δὲ τῶν Ἐσσηνῶν γένος πάντων τὴν εἱμαρμένην κυρίαν ἀποφαίνεται καὶ μηδὲν ὃ μὴ κατ' ἐκείνης ψῆφον ἀνθρώποις ἀπαντᾷ*" Ant. XIII, 5, § 9), so ist gewiss an keinen eigentlichen Fatalismus zu denken (wie

Gfrörer tut II, 319), sondern diese Angabe wol der Ant. XVIII, 1, § 5: „*Ἐσσηνοῖς δ᾽ ἐπὶ μὲν θεῷ καταλιπεῖν φιλεῖ τὰ πάντα ὁ λόγος*" gleichbedeutend. Wenn sie morgens die aufgehende Sonne mit Gebeten begrüßten, möchte das schwerlich eine Entlehnung aus dem Parsismus sein. Eine wirkliche Trübung des Monotheismus durch wirklichen Sonnenkult ist wol nach allem, was wir sonst wissen, nicht denkbar. Die Sonne kann höchstens als ein Symbol Gottes gegolten haben.

Sehr lebhaft ist neuerdings die Frage verhandelt, woher der Essenismus seinem Ursprunge nach zu erklären sei. Mehrere jüdische Gelehrte (Frankel, Jost, Grätz, Geiger), aber auch christliche (Ewald, Lauer, Hausrath, Clemens, Ritschl, Hilgenfeld) wollen ihn als eine rein innerjüdische Erscheinung auffassen, mit dem Pharisäismus identisch oder doch aus dem Pharisäismus abzuleiten. Hilgenfeld (in seinem Werke über die jüdische Apokalyptik 1857) sieht die Essener als Apokalyptiker an, die sich durch Askese zum Empfang von Offenbarungen bereiten wollen, hat aber diese Ansicht fallen lassen und später Parsismus und Buddhismus zur Erklärung herangezogen. Sehr geistreich, aber nicht one große Schwierigkeit, hat Ritschl seine Hypothese begründet, wornach alle Eigentümlichkeiten der Essener sich daraus erklären sollen, dass sie ein Volk von Priestern sein wollten. Sehr gefördert ist die Frage durch Zeller, der (Theol. Jahrbücher 1856, S. 413 ff. — Philosophie der Griechen III, 2, S. 266 ff.) jedenfalls dargetan hat, dass sich für alle diese Eigentümlichkeiten Parallelen im Pythagoreismus finden. Die Frage steht jetzt etwa folgendermaßen. Möglicherweise läſst sich der Essenismus, soweit Sitte und Lebensweise seiner Anhänger in Frage kommt, rein und one Heranziehung fremder Elemente aus dem Judentum erklären, nicht aber dasjenige, was von ihren Lehren berichtet wird. Sind Josephus Angaben über ihre Anthropologie auch nur einigermaßen richtig, so kann der Essenismus nicht aus dem Judentum one Einwirkung fremder Elemente hervorgegangen sein. Warscheinlicher und von weniger Schwierigkeiten gedrückt ist die Annahme, dass er einer Mischung von pythagoreischen Elementen mit dem Judentum seinen Ursprung verdankt.

Über die Geschichte der Essener sind die Nachrichten sehr dürftig. Als die Zeit ihres Ursprungs ist, wenn Josephus seine Beschreibung Ant. XIII, 5, § 9 aus chronologischen Gründen einschiebt, was allerdings warscheinlich ist, etwa die Mitte des zweiten Jarhunderts v. Chr. anzusehen; der erste namentlich genannte Essener ist ein gewisser Judas zur Zeit des Antigonus um 110 v. Chr. (Jos. Ant. XIII, 9). Zur Zeit Christi scheint die Sekte noch recht kräftig gewesen zu sein; jede Berürung Christi mit ihr gehört in das Gebiet der willkürlichen Hypothese. Großen Einfluss auf das öffentliche Volksleben konnte sie ihrer Art nach nie haben. Die Zeiten der jüdischen Kriege mussten dem friedliebenden Orden, der den Krieg verwarf, besonders verderblich werden. Warscheinlich zogen sich die Essener, änlich wie die Judenchristen, von beiden kämpfenden Parteien bedrängt und verfolgt, damals noch mehr nach Osten zurück. Hier sind sie von der christlichen Kirche erfasst in diese übergegangen, wie es scheint nicht one ihre Besonderheiten mit hinüberzunehmen und mit dem Christentum zu einer eigentümlichen Gestaltung zu verschmelzen. Das ist wol der echte Kern dessen, was Epiphanius (Haer. XIX) von den Ossenern mitteilt. Wie viel von ihrem Lehrbegriff und ihrer Sitte in das System der Pseudoclementinen übergegangen ist, läſst sich nicht abmessen, obwol essenische Elemente hier wol one Zweifel vorliegen.

Litteratur: Trium scriptorum illustrium de tribus Judaeorum sectis syntagma ed. Jacobus Triglandius, Delphis 1703, II Voll., 4°; Bellermann, Geschichtliche Nachrichten aus dem Alterthume über Essäer und Therapeuten, Berlin 1821; Jos. Sauer, De Essenis et Therapeutis disquisitio, Vratislaviae 1829; Gfrörer, Philo und die alexandrinische Theosophie II, 299; A. F. Dähne, Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie, I, 467 ff.; von demselben Verfasser ist der Art. Essäer bei Ersch und Gruber; Credner, Über Essäer und Ebioniten und einen teilweisen Zusammenhang derselben in Winers Zeitschr. für wissensch. Theol. I, 211; Frankel, Die Essäer nach talmudischen Quellen (Monatsschr. f. d. Gesch. des Judenth. 1853); Zeller; Über den Zusam-

menhang des Essäismus mit dem Christenthum (theol. Jahrbb. 1856, S. 401 ff.); Philosophie der Griechen III, 2, S. 234—292; Hilgenfeld, Die jüdische Apokalyptik 1857, S. 243—286; Zeitschr. f. wiss. Theol. I, 116; X, 93; XIV, 50 ff.; Ritschl, Über die Essener (Theol. Jahrbb. 1855, S. 315—356); Altkathol. Kirche S. 179—203; Ewald, Gesch. d. Volks Israel IV, 483 ff.; Hausrath, Neutestamentliche Zeitgesch. I, 133—147; Clemens, Die essenischen Gemeinden (Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1871, 418—431); Schürer, Lehrb. der neutestamentl. Zeitgesch. 1874, S. 599—619. **G. Uhlhorn.**

Ester (אֶסְתֵּר aus dem pers. ستاره sitāreh „Stern") heißt die Heldin des nach ihr benannten Büchleins, welches als letzte unter den 5 Megilloth steht und zur Vorlesung am Purimfeste bestimmt war, dessen geschichtliche Veranlassung es erzält. Die Geschichte spielt am persischen Hofe in Susa unter der Regierung des Ahasveros (s. d. Art.), d. i. Xerxes. Dieser vereinigte, wird uns berichtet, im dritten Jare seiner Herrschaft viele Große seines Reiches 180 Tage lang in jener Hauptstadt, um ihnen seine Herrlichkeit zu zeigen, und bewirtete schließlich die ganze Bewonerschaft Susas 7 Tage lang in seinem Lustgarten. Dabei kam ihm, als er nicht mehr nüchtern war, der Einfall, die schöne Königin Vasti von der versammelten Menge bewundern zu lassen. Diese aber, mit einer Damengesellschaft im Palaste beschäftigt, weigerte sich zu erscheinen. Da nun solch eigenmächtiges Benehmen den König höchlich erzürnte und auch seine weisen Ratgeber darin ein gefärliches Beispiel der Unbotmäßigkeit erblickten, welches die Weiber im ganzen Reiche nachamen könnten, wurde Vasti wegen Ungehorsams ihrer Würde entsetzt und dies mit Einschärfung des Gehorsams der Weiber durch ein königliches Edikt*) allen Untertanen kundgegeben. Kap. 1. — Als nun die schönsten Jungfrauen im Land behufs Erkürung einer Thronfolgerin nach Susa gebracht wurden, befand sich unter ihnen auch eine Jüdin Namens Hadassa („Myrte"), die Tochter Abichails (9, 29), dessen Neffe Mordochaj die Verwaiste väterlich behütete. Sie gehörten zu jener Exulantenschaft, welche von Nebukadnezar mit dem König Jojachin in die Fremde deportirt worden, und waren aus dem Stamm Benjamin und zwar mit Sauls Familie verwandt. Im königlichen Harem, wohin das Mädchen gebracht wurde und wo sie vermutlich den persischen Namen Ester erhielt, wusste sie durch ihr ansprechendes und anspruchsloses Wesen aller Gunst zu gewinnen, verschwieg aber ihre Abkunft nach der Vorschrift ihres klugen Beschützers. Dieser hielt sich — vielleicht in des Königs Dienst getreten — täglich in der Nähe des Schlosses auf, um mit ihr verkehren zu können und erwarb sich dabei durch Entdeckung einer Verschwörung ein Verdienst um das Leben des Herrschers, das in der königlichen Chronik aufgezeichnet wurde. Vgl. Herodot VIII, 85. Ester selbst fand, als sie nach den üblichen Vorbereitungen dem König zugefürt wurde, durch ihre ungezierte Anmut sein Wolgefallen in dem Grade, dass er sie (im 7. Jare seiner Regierung) zur Königin an Vastis Stelle erhob. Kap. 2. — Unterdessen erlangte auch ein ehrgeiziger Höfling Haman, Son Hamedatas, welcher „der Agagite" heißt — ob ursprünglich mit Beziehung auf Sauls Feind, den Amalekiterkönig Agag (1 Sam. 15), wie nach Josephus manche jüdische und christliche Ausll. meinen, ist sehr zweifelhaft — die Gunst des Ahasveros und kam mit Mordochaj in einen gefärlichen Konflikt, da dieser als echter Israelite sich weigerte, dem Günstling eine Huldigung zu erweisen, welche übermenschliche Verehrung in sich schloss. Da Haman erfur, dass er als Jude nicht vor ihm niederfallen wolle, beschloss er, das trotzige Judenvolk überhaupt zu vertilgen. Im 1. Monat des 12. Jares des Königs ließ er das Los (pers. pūr) werfen, um den für diese blutige Maßregel günstigen Tag zu finden. Erst der 13. des 12. Monats (Adar) wurde als solcher bezeichnet. Dem König wusste er so gut einzustreichen, man müsse mit diesem überall verbreiteten Volk, das seine eigenen Gesetze habe und nach denen des Königs nicht frage, gründlich aufräumen, dass Ahasveros nicht

*) 1,22 a. E. statt כלשון עמו zu lesen כָּל־שֹׁוֶה עִמּוֹ Hitzig, Bertheau.

nur seinem Minister die gewünschte Vollmacht gab, sondern ihm auch die Habe der Geächteten zusprach, aus welcher jener eine Bereicherung des königlichen Schatzes in Aussicht gestellt hatte. Sogleich wurde das Vernichtungsdekret gegen die Juden ausgefertigt und durch Läufer an die Statthalter aller Provinzen übersandt. Kap. 3. — Da dies absichtlich offen geschah, erregte die Kunde davon natürlich große Bestürzung und Klage unter dem bedrohten Volke. Auch Ester hörte durch Mordochaj davon, der ihr zugleich die dringende Aufforderung zukommen ließ, sich beim König für ihr Volk kräftig zu verwenden. Ihr Bedenken, dass nach der Hofsitte ihr Leben auf dem Spiele stehe, wenn sie unaufgefordert dem König nahe, ließ der gottesmutige Israelite nicht gelten, antwortete vielmehr, sie möge sich nicht einbilden, ihr Leben durch Schweigen retten zu können; habe sie nicht den Mut zu reden, so werde ihrem Volke von einem andern Orte Rettung kommen, sie selbst aber und ihr Haus untergehen. „Und wer weiß, ob du (nicht) für eine Zeit wie diese zum Königtum gelangt bist?" Nun zeigte auch sie sich heldenmütig. Sie bat Mordochaj, mit seinen Volksgenossen drei Tage zu fasten, wie sie es mit ihren Dienerinnen tun wolle. Dann werde sie den künen Schritt wagen. „Und wie (wenn) ich umkomme, so komme ich um." Kap. 4. — Als Ester am dritten Tage den verbotenen innern Hof betrat, streckte ihr der König als Zeichen besonderer Huld das goldene Scepter entgegen, durch dessen Berürung ihr Leben gesichert war. Doch nicht sofort trug sie dem König ihre Bitte vor, lud ihn vielmehr ein, am Abend mit Haman ihr Gast zu sein; bei diesem Gelage erneuerte sie dieselbe Einladung auf den folgenden Tag, um ihn durch diese Verzögerung auf ein recht wichtiges Anliegen vorzubereiten. Haman, der Siegelbewarer, rühmte sich zu Hause der seltenen Gunst, die ihm widerfare, die ihm aber keine Befriedigung gewäre, solange er den frechen Juden am Tore sehen müsse. Auf Zureden der Seinigen ließ er nun einen hohen Mast aufrichten, um Mordochaj daran zu pfälen. Kap. 5. — Es fügte sich aber, dass in eben dieser Nacht der schlaflose König aus seiner Reichschronik sich vorlesen ließ und so an jene Rettung seines Lebens durch Mordochaj erinnert wurde; dabei zeigte es sich, dass dieser noch keine angemessene Belonung dafür empfangen hatte. Als daher am Morgen Haman kam, um gegen seinen Feind das Todesurteil auszuwirken, musste er ihm statt dessen die höchste Auszeichnung überbringen zu seinem größten Verdruss. Kap. 6. — Gleich darauf ereilte ihn die Rache für seine Ruchlosigkeit beim Gastmale der Ester, welche nun dem König ihr Gesuch offenbarte: für ihr Leben und das ihres Volkes, das man ausrotten wolle, müsse sie seinen Schutz erflehen. Der König fragte nach dem Urheber solcher Schändlichkeit; sie wies auf „diesen Haman". Der König entfernte sich im Zorn, und als er gar beim Widerkommen den Übeltäter vor der Königin hingestreckt fand, die er um Gnade anflehte, deutete er dies zum schlimmsten und hieß ihn sogleich an den von ihm selbst errichteten hohen Pfal hängen. Kap. 7. — Hamans Haus wurde an Ester vergeben und dem Mordochaj, der statt des Gerichteten das Reichssiegel empfing, die Verwaltung desselben übertragen, nachdem sein Verhältnis zu Ester bekannt geworden. Diese, in ihrem Glücke des Volkes nicht vergessend, bat um Widerrufung des Vertilgungsbeschlusses. Der König erklärte solche formell für unmöglich, gab aber dem neuen Minister Vollmacht, Gegenmaßregeln zu treffen. Dieser forderte nun in einem neuen Erlass alle Juden auf, sich auf jenen Tag zur Abwehr und zur Rache an ihren Feinden bereit zu halten, was von den Geängsteten im ganzen Reiche mit Freuden begrüßt wurde. Kap. 8. — Dieser Umschlag der Stimmung am Hofe, der auf alle Präfekten der Provinzen zurückwirken und ihre moralische Unterstützung sichern musste, sowie die mutige Gegenwehr der Juden brachten an jenem Tage einen allgemeinen Sieg statt der gefürchteten Ausrottung zuwege. Auf die Bitte der Ester erlaubte der König, in Susa selbst auch noch am folgenden Tage den Kampf fortzusetzen und es fielen hier im ganzen 800 Judenfeinde, darunter die 10 Söne Hamans, welche wie ihr Vater schimpflich gehängt wurden. Im ganzen Reiche büßten 75,000 Verfolger des Volkes ihren Hass mit dem Leben, doch legten die Juden nirgends Hand an deren Eigentum. Der jedenfalls viel geringere Verlust der Juden wird nicht erwänt. So wurde der 14. Adar,

in Susa ausnahmsweise der 15., als Ruhetag nach dem Siege ein Tag der Festfreude (יום טוב), den man durch Gelage, Geschenke und Almosen feierte. Das Fest erhielt den Namen Purim von den verhängnisvollen Losen, welche zum Unheil geworfen wurden, aber zum Heil ausfielen. Die Anordnung der Feier wird auf Ester und Mordochaj zurückgefürt. Kap. 9.— Letzterer behauptete weiterhin seine hohe Stellung am Hofe zum Wol seines Volkes. Kap. 10. —

Diese Erzälung ist einheitlich und mit künstlerischem Geschick geschrieben. In spannender Weise fürt sie uns die bedrohliche Verwicklung und glückliche Entwicklung des Knotens vor. Auf's wirksamste läßst sie uns empfinden, wie die aufopfernde Entschlossenheit der getreuesten Glieder des angefeindeten Volkes und die Fügungen einer höheren Hand ineinander griffen, um den arglistigen Anschlag seiner Feinde zu nichte zu machen. Auch der Abschnitt mit den zwei Briefen 9, 20 bis 28; 29—32 bildet einen Abschluſs, den man ungern vermiſste, da die eigentliche Einsetzung des Purimfestes nach seiner vorwiegend heitern aber auch nach seiner ernsten Seite sowie die Erklärung seines Namens darin enthalten ist. Daſs dieser Abschnitt erst später an die Erzälung angeschlossen worden, ist immerhin möglich, weniger warscheinlich jedoch, daſs er aus einem andern Purimbuche stamme (Bertheau). Eigentliche Widersprüche zwischen seinem Inhalt und dem übrigen Buche, welche zu einer solchen Annahme nötigten, sind nicht nachzuweisen, sobald man dem summarischen Charakter der Erzälung in dem fraglichen Abschnitte Rechnung trägt. Dagegen steht fest, daſs der Verfasser schriftlichen und mündlichen Quellen nacherzält hat, indem seine Darstellung jedenfalls geraume Zeit nach dem Ereignis abgefaſst ist, da für ihn Ahasveros und Mordochaj der Vergangenheit angehören; vgl. 1, 1 f.; 10, 1 ff. Ausdrücklich wird außer brieflichen Berichten Mordochajs die medopersische Reichschronik 10, 2 erwänt. Schon diese Stellen widerlegen die auf 9, 20. 32 fälschlich fußende Annahme des Clemens Al., Ibn Esra u. a., daſs wir hier den eigenhändigen Bericht vor uns hätten, den Mordochaj von Susa ausgehen ließ. Wer aber der Verfasser sei, von dem die Schrift in ihrer jetzigen Gestalt stamme, ist gänzlich unbekannt und die Vermutungen darüber wertlos (Augustin denkt de civ. Dei XVIII, 36 an Esra; Rabbi Azaria an den Hohenpriester Jojakim, Son des aus dem Exil zurückgekehrten Josua; baba bathra fol. 15, 1 sind die Männer der großen Synagoge als Verfasser genannt u. s. w.). Auch die Abfassungszeit läßst sich nur annähernd bestimmen. Wärend Eichhorn, Hävernick, Keil u. a. schon an die Regierungszeit Artaxerxes I. denken, füren sachliche und sprachliche Merkmale vielmehr in die späteste persische oder die erste griechische Zeit. Die mit vielen Aramaismen und Parsismen versetzte, auch sonst stark im Verfall begriffene Sprache läßst das Büchlein als das jüngste unter den geschichtlichen Teilen des Kanons erscheinen. Daſs der Verfasser in Persien schrieb, ist durch nichts verbürgt.

Die Geschichtlichkeit seiner Erzälung ist seit der Zeit des Rationalismus stark angefochten worden. Man hat darin eine Reihe geschichtlicher Unwarscheinlichkeiten und allerlei Verstöße gegen die persischen Sitten zu entdecken geglaubt. Allein soweit letztere uns bekannt sind, fällt umgekehrt die Sicherheit in ihrer Schilderung für das Esterbuch in's Gewicht (worüber die unten angegebenen Schriften zu vergleichen). Dasselbe kennt sie bis in die Einzelheiten hinaus, wie es auch die sonstigen Details, z. B. die Namen der irgendwie beteiligten Personen, mit großer Bestimmtheit angibt. Seit die Identität des Ahasveros mit Xerxes festgestellt ist, erscheint nach dem, was wir sonst von den üppigen Gewonheiten und launischen Einfällen, dem raschen Wechsel von Gunst und Ungnade, der leidenschaftlichen Grausamkeit und dem abenteuerlichen Hochmut dieses Despoten wissen, auch das hier von ihm Erzälte keineswegs undenkbar. Und wenn man daran erinnert hat, daſs in die Zeit dieser Begebenheiten, zwischen das 3. und 7. Jar dieses Herrschers, der griechische Feldzug fallen müſste, so gereicht diese Erwägung gerade zur Erklärung gewisser sonst etwas auffälliger Züge unserer Geschichte, so der großen Fürstenversammlung zu Susa im 3. Jare, welche zu Herodot VII, 8 trefflich stimmt, und des langen Zeitraumes (vom 3. bis 7. Jare), der zwischen der Verstoßung der Vasti und der Erhebung der Ester verstrich. An-

derseits ist zuzugestehen, dass, was Herodot (IX, 108 ff.) von den Liebschaften des Xerxes nach jenem Feldzuge berichtet, keinerlei Kombination mit unserer Geschichte gestattet. Mit der dort im Vordergrunde stehenden Amestris kann Ester nicht identisch sein; auch macht die hohe Stellung der erstern Schwierigkeit für die nicht minder ausgezeichnete Würde, welche nach dem biblischen Berichte die letztere bekleidete. Die Bestimmbarkeit des Königs durch seine Favoritinnen setzt dagegen auch der Bericht Herodots stark ins Licht. Vgl. namentlich die Bitte der Artaynte (IX, 109) mit derjenigen der Ester (5, 6). Zu den ungegründeten Bedenken rechnen wir die angebliche Unwarscheinlichkeit oder gar Unmöglichkeit, dass Mordochaj für sein Verdienst so lange nicht belont worden, dass Esters Abkunft so lange habe verheimlicht werden können (nach de Wette die Hauptschwäche der Erzälung!), dass das kgl. Edikt so früh sei kundgegeben worden u. dgl. m. Dagegen liegt in der Natur der Sache, dass in einen Bericht, der vom Volksmunde fleißig fortgepflanzt wurde und durch schriftstellerische Bearbeitung hindurchgegangen ist, Ungenauigkeiten und übertreibende Zusätze leicht sich einschleichen konnten. So scheint es z. B. 2, 6, wonach man meinen sollte, die handelnden Personen wären selber mit Jojachin deportirt worden, wärend sie ihrem Alter nach nur von damals Gefangenen abstammen konnten, und 3, 15; 8, 15, wo die Sympathie der Stadt Susan mit den Juden zu stark ausgedrückt sein möchte. Mit solchen Einzelheiten steht und fällt die Substanz der Geschichte nicht. Auch die Verweisung auf die persischen Annalen 10, 2 ist der Art, dass die Annahme bloßer Fiktion unnatürlich wäre. Die Hauptstütze der Geschichte aber liegt unverkennbar in dem Purimfeste selbst, welches in lebendigem Zusammenhange mit jenen Ereignissen von den Juden so angelegentlich begangen wurde; vgl. den Art. Feste der spätern Juden. Erwänt wird es außer unserer Schrift zuerst 2 Makk. 15, 36 als *ἡ Μαρδοχαϊκὴ ἡμέρα*. Über seinen Ursprung und seine Feier s. auch das Zeugnis Josephus Ant. XI, 6, 13. Die anderweitigen Ableitungen dieses Festes, z. B. vom persischen Neujar (Hitzig), sind an sich künstlich und haben die ganze jüdische Tradition gegen sich. — Nachdem schon Semler, Öder, Corrodi unserm Buche den historischen Wert abgesprochen, wollen noch neuerdings einzelne (Hitzig, Gesch. Isr. I, 280; Zunz D.M.Z. XXVII, 684 ff.) seinen Inhalt als reine Erdichtung betrachten. Für die Geschichtlichkeit sind dagegen mit Erfolg eingetreten Kelle, Vindiciae Estherae 1820, Baumgarten, de fide l. Esther 1839, Hävernick, Stähelin und Keil in ihren Einleitungen u. s. w. Einen Kern geschichtlicher Veranlassung nehmen auch Winer (R.W.B. I, 350 f.) und Ewald (Gesch. IV, 298) an.

Aber auch der geistige Charakter des Buches hat harte Angriffe zu bestehen gehabt und zwar schon früher als seine äußere Glaubwürdigkeit. So hoch die Juden es hielten, deren Nationalbewusstsein durch den Inhalt sich geschmeichelt fülte, so musste dagegen den Christen hier mehr als bei irgend einem andern kanonischen Buche des A. T. der Gegensatz des Christentums zum partikularistischen Judentum zum Bewusstsein kommen. Luther hat mit gewonter Freimütigkeit sein subjektives Urteil ausgesprochen: L. Esther, quamvis hunc habeant in canone, dignior omnibus, me judice, qui extra canonem haberetur (de servo arbitrio W. A. VII, p. 194) und in den Tischreden (W. A. XXII, S. 2080): „ich bin dem Buch (2 Makk.) und Ester so feind, dass ich wollte, sie wären gar nicht vorhanden, denn sie judenzen zu sehr und haben viel heidnische Unart“. Änliche zum mindesten übertriebene Urteile sind auch in neuerer Zeit gefällt worden: das Buch sei fastus et arrogantiae Judaeorum locupletissimum testimonium (Semler); es atme den Geist der Rachsucht und des Stolzes (de Wette), sein Geist sei ein untheokratischer (Bleek); komme doch der Name Gottes kein einziges Mal darin vor, wärend der des Großkönigs 187mal erscheine (Zunz, Gottesdienstl. Vorträge der Juden, S. 14 f.). In diesen Vorwürfen liegt eine unbillige Verkennung des richtigen Sachverhaltes. Religionslos oder gottvergessen können die handelnden Personen aus dem jüdischen Volke nicht gedacht werden. One das Bewusstsein, dass Gott allein sie und ihr Volk aus der furchtbaren Gefar retten könne, hätte das Fasten, wodurch Ester sich und die andern auf ihre Heldentat vorbereitet, keinen Sinn, one unbegrenztes Vertrauen auf die Treue des Herrn, der nach seinen Ver-

heißungen sein Volk nicht könne untergehen lassen, wäre das heroische Wort Mordochajs 4, 13 f. unerklärlich; seine Weigerung aber, vor Haman niederzufallen, wird ausdrücklich mit seiner Gebundenheit an's jüdische Gesetz motivirt. Und am wenigsten sollte man in dem Zurücktreten der religiösen Sprache und der kultischen Gebräuche einen Beweis für unfromme Gesinnung jener Personen, bezw. des Verfassers, erblicken, da bekanntlich das nachexilische Judentum (wie auch die spätern Zusätze zum B. Ester) in dieser Hinsicht des Guten nur zu viel tat. Wenn die Beziehungen auf das Religiöse, sofern sie nicht für die Purimfeier selbst wichtig waren, geflissentlich umgangen werden (vgl. מקום אחר 4, 14), so muss da ein anderes Motiv maßgebend gewesen sein, vermutlich die in jener Zeit durch analoge Beispiele zu belegende Scheu, das Heilige in einem Buche mit Namen zu nennen, das zur Vorlesung an den fröhlichen Festmalzeiten bestimmt war; so Riehm, Studien und Krit. 1862, S. 407 f. Richtig ist dagegen, dass das Buch sich als Erzeugnis jener Zeit ausweist, wo das alte Israel, der prophetischen Geistesschwingen beraubt, in's ängstliche, enge und äußerliche, mehr auf seine Selbsterhaltung als auf die Erfüllung seines Heilsberufes an den Völkern bedachte Judentum überzugehen im Begriffe war. War auch die Notwehr gegen die Feinde, unter welche sich wol auch die von Ester erwirkte Verlängerung des Kampfes 9, 13 bei näherer Kenntnis der Verhältnisse begreifen ließe, eine gerechte, der Kampf ein sichtlich von Gott gesegneter und die ganze Errettung der Juden aus der Arglist und Übermacht der Feinde, wie sie hier erzält wird, für jeden, der sehen will, eine Probe der wunderbaren Vorsehung Gottes, so ist doch der Charakter dieser Ereignisse ein bloß nationaler, wie der der makkabäischen Periode, daher auch das Purimfest in keiner Weise neben die großen Feste Israels sich stellen kann, deren Tragweite eine viel umfassendere ist. Wenn freilich der fleischliche Sinn der Juden in „heidnischer Unart“ bald sich selber feierte statt der Tat Gottes, so ist dies nicht die Schuld der Ester-Geschichte, wiewol sich leicht begreift, dass jener Sinn sie dazu missbrauchen konnte. Dass sie sich auch für Erkenntnis der allgemeinen Entwicklung des göttlichen und weltlichen Reiches fruchtbar machen lässt, zeigt z. B. M. Baumgartens Behandlung des Gegenstandes in der ersten Aufl. dieser Encyklopädie.

Die kanonische Dignität des jungen Buches scheint auch bei den Juden anfangs auf einigen Widerstand gestoßen zu sein. Denn wenn auch der im jerusalemischen Talmud erwänte Widerspruch von 85 Ältesten nur auf die Haltung der Purimfasten sich bezog, so waren doch solche bei voller Anerkennung des Buches unzweifelhaft geboten. Bei den Christen war der Widerstand aus begreiflichen Gründen nachhaltiger. In der griechischen Kirche wenigstens wurde es in den ersten 4 Jarhunderten von manchen, z. B. von Athanasius, den deuterokanonischen (unsern Apokryphen des A. T.'s entsprechenden) Schriften zugezält, nicht den kanonischen. Die abendländische dagegen, die freilich jenen Unterschied weniger streng nahm, scheint ihm unbedenklich die kanonische Würde eingeräumt zu haben. Es fand seine Stelle nach Vorgang der LXX am Schlusse der geschichtlichen Bücher. — Die alexandrinische Bibel gibt das Buch Ester in einer durch **Zusätze** erweiterten Gestalt, welche zeigen, wie die viel und gern erzälte Geschichte sich in der Folgezeit bei den hellenistischen Juden weiter ausbildete. Von dieser erweiterten Gestalt, an welche sich auch Josephus mit Freiheit anschloss, sind wider sehr verschiedene Rezensionen zu bemerken; vgl. die Ausgaben von O. F. Fritzsche 1848 und 1871. Dass diese Erweiterungen sekundären Charakters sind, ergibt sich schon aus der Art, wie sie das Gefüge unserer Erzälung durchbrechen und durch gröbere Anachronismen und Verstöße gegen die Angaben des Buches. Da sie im hebräischen Texte fehlen, hat Hieronymus sie am Schluss besonders zusammengestellt und so figuriren sie seit Luther als „Stücke in Ester“ unter den Apokryphen; s. das Nähere I, 498 im Art. Apokryphen des A. T.'s und in Fritzsches Komm. zu den Apokr. 1851. — In anderer Weise bereicherten das Büchlein die an den hebräischen Text sich anschließenden **Targumim** (aramäische Umschreibungen und Glossen), z. B. das sogenannte „erste Targum“ (in der Londoner Polyglotte abgedruckt) und das „zweite T.“ (Targum Scheni zum Buche Ester,

herausg. von L. Munk 1876; frühere Ausgaben beider bei Wolf, Bibl. Hebr. II, 1177—1181). Die besonders reichlich im Targ. Scheni eingestreute Haggade, Legenden aus Salomos Regierung u. dgl. wurde am Purimfeste zur Unterhaltung vorgetragen.

Von Litteratur sind außer den erwänten Schriften noch zu nennen die Kommentare zum B. Ester von Bertheau (im kurzgef. exeg. Hdb. 1862); Keil (1870); Fr. W. Schultz (in Langes Bibelw. 1876); Paulus Cassel, Das Buch Esther I. Abth. 1878 (im Anhang die Übersetzung des zweiten Targum); vgl. auch J. Reis, Das Targum Scheni zum Buch Esther, Monatsschrift für Gesch. des Judenthums 1876; J. S. Bloch, Hellenistische Bestandtheile im bibl. Schriftthum, eine kritische Untersuchung über das B. Esther 1877 (auch im Jüd. Literaturblatt 1877, Nr. 27—34), und rabb. Komm. von R. Menahem ben Chelbo, R. Tobia ben Elieser, R. Joseph Kara, R. Samuel ben Meir und einem Anon., herausgegeben von Ad. Jellinek 1855, — die Handbücher der alttest. Einleitung — und die Artikel von Reuß (in Schenkels Bibell.) und Kleinert (in Riehms Hdwb.). Vgl. auch Ewald, Gesch. d. V. Jsr. IV, 296 ff. **v. Orelli.**

Esthland, s. Rußland.

Ethik, Sittenlehre, Moral. Verhältnis der christlichen Ethik zur Dogmatik und zur philosophischen Ethik. Geschichte der Ethik mit Asketik und Kasuistik.

Der beste Name für diese Wissenschaft ist Ethik oder Sittenlehre, wie aus dem Verhältnis dieses Wortes zu den drei sittlichen Grundbegriffen Gesetz oder Pflicht, Tugend und höchstes Gut erhellt. Mos, Mores (wovon disciplina moralis) blickt mehr auf die Erscheinung als auf die innere Quelle und erreicht weit nicht das griechische ἦθος; Mores bezeichnet zwar den Charakter, aber nicht die einheitliche Quelle. Dagegen ἦθος ursprünglich die jonische Form von ἔθος schließt die Gewonheit, das zuständliche Sittliche in sich; und nicht bloß die empirische Sitte (mos), die auch schlecht sein kann, sondern auch das Sanktionirte, was der Ordnung und Regel gemäß ist*). Indem das Wort aber auch das, worin jemand heimisch, in seinem Elemente ist, bezeichnet (ἔθος hängt mit ἕδος und ἕζω, wie Sitte mit sitzen, zusammen) und daher das Ethos die innere Grundstimmung ausdrückt, so faßt es wie das objektive Gesetz so noch bestimmter die subjektive lebendige Zuständlichkeit, welche, als gute, Tugend ist, in sich also das, was wir mit Sittlichkeit bezeichnen, wärend Sittigkeit, Sittsamkeit nur die zarte Angemessenheit an die als gut präsumirte gesellige Sitte ausdrückt. Es gibt aber nicht bloß ein Ethos einzelner Personen, sondern auch der Gemeinschaften; z. B. im Familiengeist, ja das in den sittlichen Gemeinschaften sich spezifizirende Sittliche hat in dem Ethos derselben sein Bestehen, sein subjektivobjektives Dasein, so dass auch der Güterbegriff dem Worte Ethos, Ethik sich einverleibt, wie auch „Sittenlehre" durch „Sitte" auf einen allgemeineren Kreis hinweist, in welchem die Sitte ist, und welcher durch sie sein Ethos hat; und so liegt darin auch noch der Übergang zu den Gemeinschaftsformen, in welchen das höchste sittliche Gut sich darstellt.

Die Ethik ist ein Teil der systematischen Theologie, welche außer der Encyklopädie noch die Dogmatik in sich schließt. Als systematische Wissenschaft ist sie unterschieden von den exegetischen und historischen; sie will nicht bloß sagen, was das urkundlich Christliche, also Normative ist, oder was als christlich-sittlich sich geltend gemacht hat, sondern sie will das christlich Sittliche als die sittliche Warheit erkennen lehren. Wenn Schleiermacher (Th. Encykl.) die Ethik mit der Dogmatik verbunden als Seitenstück der Statistik und als Darstellung des in der Gegenwart als christlich-sittlich Geltenden behandelt wissen will, so ist damit zwar die persönliche Gewissheit des Ethikers über die Warheit dessen, was

*) Die rein objektive Bedeutung: Brauch, Gewonheit verblieb dem Worte ἔθος, wärend ἦθος die innere sittliche Grundstimmung und Gemütsart ausdrückt, den inneren sittlichen Charakter (von πάθος zu unterscheiden wie von Leidentlichkeit der Stimmung die sittliche Lebendigkeit). Vgl. Ersch und Gruber, Allgem. Encykl. Art. „Ethos".

er als das christliche Sittliche darlegt, mit eingeschlossen, aber als zufällig behandelt, ob diese Gewissheit nur latent in dem Ethiker bleiben, oder auch objektive Gestalt durch wissenschaftliche Begründung erhalten soll, welche richtig verstanden immer Erkenntnis des Christentums in seiner objektiven Selbstbegründung und seiner Selbstbeglaubigung sein muss. — Andererseits unterscheidet sich die Ethik von den Disziplinen der praktischen Theologie, in die sie oft hat eingereiht werden wollen, sowol durch den Umfang als durch den Zweck. Denn die Ethik umfasst das ganze christliche Gute, nicht bloß die Kirche; in dieser endet sie nur als ihrer Spitze und weist so von sich zur praktischen Theologie, deren Zweck der praktische ist: die empirische Gestalt der Kirche der Gegenwart, deren geschichtliche Erkenntnis in der Statistik sich abschließt und welche in Spannung mit ihrer schriftmäßigen Idee ist, mit dieser Idee in Einklang zu setzen. Dagegen der Ethik ist es auch in Beziehung auf die Kirche um die Erkenntnis ihrer Idee als der waren zu tun und zwar im Zusammenhang mit der Welt des christlich Guten überhaupt, woraus erhellt, dass der Punkt des Ursprungs der praktischen Theologie die Spannung oder der Konflikt zwischen der Gegenwart und zwischen der Idee der Kirche ist, den die Zukunft handelnd lösen soll, und dass dieselbe zu ihren unerlässlichen Voraussetzungen die exegetische und historische Theologie einerseits, die systematische (und zwar unmittelbar die Ethik) andererseits hat, wie denn die Ethik ihr auch die ewigen Prinzipien für ihre Arbeit darreichen muss. Das steht keineswegs im Widerspruch mit dem schönen Schleiermacherschen Wort: dass die praktische Theologie der Gipfel und die Blüte der gesamten Theologie sei. Denn was als Seele der ganzen Theologie einwonen muss, damit sie nicht toter Traditionalismus und bloße Gelehrsamkeit, aber auch nicht bloß intellektualistischer Genuss oder Spiel sei, das ist der ethische Geist, welcher durch sich selbst von dem Erkennen des Guten zum Ernst der praktischen, wollenden Weisheit überleitet.

Streitiger ist die Stellung der Ethik innerhalb der systematischen Theologie selbst. a) In der älteren Zeit bis zur Reformation war die Ethik nicht zur Selbständigkeit entlassen, sondern zusatz- oder anhangsweise erhielt der ethische Stoff in der Wissenschaft der Dogmen seine Stellung; da war also nur Alleinherrschaft der Dogmatik. Seit dem 17. Jarhundert, wo beide bleibend getrennt wurden, unterschied man nach P. Ramus häufig zwischen beiden wie zwischen Theorie und Praxis (theol. theoretica und practica). Aber kommt es auf den Gegenstand an, so hat auch die Dogmatik sehr praktische Bedeutung; sieht man auf den nächsten Zweck, so ist auch die Ethik Theorie, Wissenschaft von dem sittlich Guten. b) Die Kantische Zeit wollte sie an die Stelle der Dogmatik setzen, weil sie in der Absolutheit des praktischen Ich zu vergessen suchte, dass die praktische Vernunft nicht sich selbst setzend, sondern sich gegeben ist. Die Gegebenheit aber setzt wenigstens für den Anfangspunkt an die Stelle der absoluten Freiheit die absolute Abhängigkeit. c) Den Zusammenhang des Sittlichen mit der Religion erkennt Schleiermacher, dieser größeste Ethiker der protestantischen Kirche, an, aber eine bestimmte Unterscheidung des Ethischen und des Dogmatischen gelingt ihm nicht, daher seine Encyklopädie beide vereinigt. Sein „christlicher Glaube" ist in seiner Grundform, die er als den Kern des Ganzen bezeichnet, Darstellung der christlich frommen Gemütszustände, d. h. der Frömmigkeit, also, wenn doch die Frömmigkeit der Ethik zugehört, ein Stück christlicher Ethik, und zwar ihr fundamentaler Teil, darstellend das Sittliche im absoluten Verhältnis, wärend das Sittliche im Verhältnis zum Kreatürlichen „der christlichen Sitte" verbleibt. So hat aber Schleiermacher nur Ethik. Wenn ferner Schleiermacher, Die christl. Sitte S. 12—24, den Unterschied so zu bezeichnen sucht: die Dogmatik beschreibe das christliche Selbstbewusstsein in seiner relativen Ruhe, die Ethik in seiner relativen Bewegung, so ist der Unterschied fließend bestimmt, weil es innerhalb des Christlichen weder bloße Ruhe noch bloße Bewegung gibt, und weil es willkürlich wäre, der Ethik einen Teil der subjektiven Zustände, die frommen, zu entziehen. Es kann auf der Schleiermacherschen Grundlage, wornach wir es in der Dogmatik nicht mit der objektiven Warheit zu tun haben, sondern nur mit unserem eigen-

tümlich bestimmten Selbstbewusstsein, in der Dogmatik nur von Solchem die Rede sein, was die Ethik sich nicht darf nehmen lassen. Diese Alleinherrschaft der Ethik an Stelle der Dogmatik ist von Rothes christlicher Ethik mehr scheinbar als in Warheit erneuert worden. Weil die Dogmatik auch die Heiligung und die Kirche, der Ethik zugehörig, behandeln müsse, die Ethik aber nicht reden könne von Frömmigkeit one Gott, von Bekehrung one Christus, so meint er: im Gegenstande oder Stoff lassen sie sich nicht trennen, folglich nur in der wissenschaftlichen Form, und er entscheidet sich dafür, die strengere spekulative Form dieses Stoffes Ethik zu nennen, die kritisch-historische, kirchliche Form aber Dogmatik. Aber andererseits gliedert er die Gesamtwissenschaft in spekulative Logik, in spekulative Theologie und in spekulative Kosmologie, die Teile der letzteren aber sind ihm Physik und Ethik; und hienach stünde nichts entgegen, der Dogmatik die Stelle der spekulativen Theologie zuzuweisen. Jene Vorwürfe aber gegen die Trennung von Dogmatik in unserem Sinn und Ethik müssten ganz ebenso die Trennung zwischen spekulativer Theologie und Kosmologie (Ethik) treffen. Die Ausfürung der Ethik bei Rothe selbst zeigt auch, dass dasjenige, was jedenfalls den Kern der Dogmatik bildet (sie ist ja oft trinitarisch abgehandelt), nämlich die Lehre von Gott, sehr wol für sich behandelt werden kann, in der Ethik dagegen hat eine Gotteslehre, die nicht bloß Zurückweisung auf die dogmatischen Voraussetzungen der Ethik ist, keine integrirende Stelle; die Ethik Gottes fällt der Dogmatik zu.

Nicht bloß das Interesse, den inneren Zusammenhang der Dogmatik und Ethik anschaulich zu machen, sondern auch die Meinung von der inneren Untrennbarkeit beider (Sartorius, Die heilige Liebe; Laichinger, Das System der christlichen Glaubens- und Sittenlehre vom Begriff des höchsten Gutes aus, 1876; Kübel, Christliches Lehrsystem 1876) oder die Annahme, dass die vollkommenste systematische *Form* sich nur in der Vereinigung beider realisiren lasse (Nitzsch, System der christl. Lehre), hat einigen Versuchen der Widervereinigung beider die Entstehung gegeben. Das ungeteilte *christliche Leben*, wie es in seiner Ganzheit zugleich Gegenstand der Dogmatik und Ethik sei, soll nach Nitzsch die höhere Einheit und Inhalt des Gesamtsystems christlicher Lehre sein. Aber da kehrten die gegen Schleiermacher vorgetragenen Bedenken wider. Auch nimmt ja Nitzschs System in der Lehre von Gott, Trinität u. s. w. selbst eine objektive Haltung an und ist hier nicht bloß Darstellung des christlichen Lebens. Endlich wie soll der ethische Stoff mit dem dogmatischen zusammengeordnet werden? Soll abwechselnd an gelegeneren Örtern des Dogmatischen (das ja mit Recht als die objektive Basis gilt) ethische Lehre hervorsprießen? Aber dann tritt das Bedenken ein, dass, bevor die Basis für das geringste Rein-Ethische in uns vollständig gelegt ist, von Tugend oder gar von den sittlichen Sphären muss gehandelt werden, wärend doch wenigstens nach der paulinischen Ordnung der Trias Glaube, Hoffnung, Liebe vermutet werden muss, dass in die Liebe, um sie als vollkommen christliche und segensreich wirksame darzustellen, die Hoffnung, also das Vertrauen auf die Vollendung des Reiches Gottes, mit der sich die dogmatische Eschatologie beschäftigt, schon einverleibt sein muss. Mithin scheint jede Tugend und jedes sittliche Werk schon den Besitz von dem *ganzen* wesentlichen Inhalt der Glaubenswarheiten vorauszusetzen, welchen die Dogmatik darlegt. Oder soll nun die Ethik als zweiter Teil des Gesamtsystems christlicher Lehre hinter die Dogmatik als ersten gestellt werden? Das wäre eben unsere Behauptung (und das bemerken wir besonders Sartorius gegenüber) der Angemessenheit der Trennung beider. — Die Widervereinigung beider fürt aber notwendig, so lange die Festigkeit des Gliederbaues beider noch so ungleich und der der Ethik verhältnismäßig noch zart ist, für den schwächeren Teil, der mit dem stärkeren amalgamirt werden soll, die größesten Gefaren mit sich, zumal in einer die rationalistische Periode nicht *innerlich* genug retraktirenden und auf das Dogmatische wider ein einseitiges Gewicht legenden Zeit. So lange selbst angesehene Ethiker, wie Harleß, die wirkliche Welt des christlich Guten möglichst nur unter dem Gesichtspunkt des Glaubens festhalten, und sie nur als „Heilsbewarung", nicht als Heilsentfaltung zu beschreiben wissen, solange ist die Widervereinigung beider mit der Gefar verbunden, die Lehre von

der christlich-sittlichen Welt nicht zu der Selbständigkeit heranreifen zu lassen, die ihr gebürt, damit fruchtbarer, als bisher meist geschehen, die Synthese des intellektuellen, ethischen und religiösen Faktors, die im reformatorischen Prinzip gesetzt ist, zur Durchfürung komme.

Dogmatik und Ethik sind so gewiss selbständige Disziplinen, als Gott und der Mensch wirklich verschieden sind. Nur ein Standpunkt, der bloß ein Wissen von der Welt will, oder wie Spinozas Ethik, eigentlich bloß Gott hat, aber keine wirkliche Schöpfung und ethische Welt neben (praeter) Gott, kann der Ethik ihre Selbständigkeit neben der Dogmatik bestreiten. Die Dogmatik beschäftigt sich mit Gottes Wesen, Gedanken und Taten, welche nach seiner Weisheit ein System bilden und zum Ziel eine ethische Welt haben, deren göttliche Faktoren, zumal in betracht der Sünde, allerdings nicht schon mit der Schöpfung vollendet dastehen, sondern erst allmählich, durch das menschliche Verhalten bedingt oder sich bedingend, fortschreiten können von einem Moment ihrer selbst zum anderen (wie dasselbe ganz änlich sich verhält mit der Ethik, wo noch mehr das ethische Fortschreiten von einem Fortschritt göttlicher Taten abhängt): aber damit besteht wol, dass der göttliche Ratschluss für seine Taten ein Ganzes sein selbst Sicheres sei, wie ja dieses der Dogmatik die Eschatologie verbürgt, welche für die Schwankungen in der Siegesgeschichte der göttlichen Taten die versönende Harmonie bringt. Umgekehrt die christliche Ethik beschäftigt sich mit dem nach Gottes tatwerdendem Liebesratschluss in Form menschlicher Freiheit sich verwirklichenden Guten. Sie steht auf dem Grunde der Dogmatik und hat an dem System der göttlichen Taten die reale Möglichkeit oder den Komplex der Faktoren zu einer wirklichen von Gott unterschiedenen sittlichen Welt; aber ihre selbständige Aufgabe ist nun, dieses sittliche Leben, wie es sich in den einzelnen Persönlichkeiten offenbart, und zu einem sittlichen Organismus zusammenschließt, darzulegen. Das ist ihr selbständiger Grundstock, von welchem aus rückwärts sich allerdings auch die Lehren von der sittlichen Anlage, der Sünde und Widergeburt, entwerfen werden, Lehren, in welchen Dogmatik und Ethik in Koincidenz zu geraten drohen; aber diese ist nicht notwendig, wenn nur daran festgehalten wird, dass die Dogmatik mit Recht alles beansprucht, was und sofern es unmittelbar unter den Gesichtspunkt der göttlichen Taten fällt, deren Zielpunkt die menschliche ethische Kausalität ist, dass aber die letztere in ihrer Selbstbewegung und Wirkung von der Ethik dargestellt wird, one dass deshalb diese sich müsste auf deistischen oder gesetzlich-dualistischen Boden drängen lassen. Wenn daher Lange (Grundriß der theolog. Encykl. 1878, S. 178) fragt: „Aber wo nimmt denn Christus seine Stellung in dieser Ethik"?, so wird nach obigem weder Monophysitismus noch Nestorianismus, wie er fürchtet, zu besorgen sein, wenn Ethik wie Dogmatik der innigen Zusammengehörigkeit des Göttlichen und Menschlichen eingedenk, d. h. christlich bleiben. Selbst die Lehren also, welche beiden gemeinsam sind, koincidiren nicht, sondern werden von beiden Disziplinen unter verschiedenen Gesichtspunkten aufgefasst, und es ist ebensosehr von dem Freiheitsprozess der geschichtliche Fortschritt der göttlichen Tat negativ abhängig, wie positiv der Freiheitsprozess von diesem Fortschritt. Achtet man hierauf, so möchte es scheinen, dass ebensowenig die Dogmatik der Ethik vorangehen könne, als die Ethik der Dogmatik. Aber einmal gilt doch: a Jove principium! Die menschliche Freiheit bleibt göttliche Setzung. Sodann gleichwie der Ratschluss der göttlichen Taten unbeschadet der menschlichen Freiheit ein Ganzes und sein selbst Sicheres bleibt, so ist positiv auf Grund dieses Tat gewordenen und werdenden Ratschlusses auch die ethische Welt in sich ein Ganzes, und dabei nur vorauszusetzen, dass die göttlichen Taten sich negativ durch die Freiheit bedingen, wie die Wirklichkeit der sittlichen Welt positiv durch Gottes Taten bedingt ist; ein Grundsatz, dessen Begründung in der Dogmatik und deren ethischem Gottesbegriffe zu vollbringen ist.

Was den Unterschied der christlichen von der philosophischen Moral betrifft, so kann man ihn entweder materiell oder formell auffassen. Materiell bestimmen ihn die, welche im Christentum im Verhältnis zum natürlichen Sittengesetz ein neues strengeres Gesetz, oder eine neue Anweisung zur sittlichen

Kraft zu gelangen erblicken, so die Socinianer u. a. Formell unterscheidet beide der biblische Supranaturalismus, nämlich so, dass die Erkenntnisquelle der christlichen Ethik die positive Offenbarung in der hl. Schrift sei, welche den Geboten auch unbedingte göttliche Auktorität verleihe, die Erkenntnisquelle der philosophischen Ethik aber sei die Vernunft, deren Aussagen ihre verbindliche Kraft auch nur aus dieser entlehnen. — Allein auch die Gebote der Vernunft (des Gewissens) stammen nach der Schrift aus einer Offenbarungstat Gottes, und können ebenso unbedingte Geltung beanspruchen, wie irgend eine andere Offenbarung, ja das sittliche Wissen des Gewissens ist Anknüpfungspunkt und Grundvoraussetzung für alle weiteren Offenbarungen Gottes. Sodann aber ist die bloße Positivität kein Vorzug, weil damit die freie Erkenntnis der inneren Güte des Guten noch nicht gesetzt ist. Der „Knecht" weiß nicht, was sein Herr tut, er hat blind zu gehorchen. Das Evangelium will mit der Gotteskindschaft auch die Erkenntnis und Gewissheit von der inneren Warheit des Christlichen geben. „Ihr werdet die Warheit erkennen und die Warheit wird euch frei machen", Joh. 8, 32; Hebr. 5, 14; Ephes. 5, 10; Röm. 12, 2; Phil. 1, 9. Mithin ist es dem Christlichen wesentlich, der Vernunft einverleibt sein, also als vernünftig erkannt werden zu wollen. — Daher auch die christliche Ethik nicht nötig hat, es zuzugeben, wenn die philosophische Ethik jenen Satz des Supranaturalismus utiliter acceptirend sich selbst allein die streng wissenschaftliche oder spekulative Form vindizirt, der christlichen Ethik aber nur den empirischen, historisch-positiven Charakter zuschreiben will. Allerdings muss die christliche Ethik (wie die Dogmatik auf ihre Weise) ihre Einheit mit dem ethischen Selbstbewusstsein des historischen Christentums nach Schrift und Kirche nicht bloß latent und innerlich in sich tragen, sondern diese notwendige Einheit mit der christlichen Objektivität als eine Bestimmtheit ihrer selbst auch heraussetzen, d. h. ihre Schriftmäßigkeit und ihre Evangelicität darlegen. Aber ihre eigenen Lehrsätze müssen in geschlossener Kontinuität fortschreiten, müssen in ihrem historischen Apparat zwar die Bewärung ihrer Christlichkeit und Kirchlichkeit, aber nicht ihrer inneren Warheit suchen, welche vielmehr in der Geschlossenheit ihres Zusammenhanges und der Ableitung aus der christlich erleuchteten, auch die ethische Welt umfassenden Vernunft liegen muss, deren Bestand und Energie, wenn von individueller wissenschaftlicher Begabung abgesehen wird, in letzter Beziehung von der Reinheit und Vollkommenheit des Glaubenslebens und des in ihm keimweise enthaltenen objektiven auch ethischen Wissens abhängt. — Hieraus ergibt sich schon, dass auch der Unterschied christlicher und philosophischer Ethik nicht wesentlich im Inhalt kann begründet sein, am wenigsten in der socinianischen Weise. Denn wenn auch — was streitig ist — das Christentum wirklich neue Sittengesetze aufgestellt hat, so zeigt doch der Augenschein, dass sie (man vergleiche die Bergpredigt!) sofort der Vernunft als solcher „nach dem inneren Menschen" zusagen, sich auch dergestalt in die vorchristliche sittliche Erkenntnis einreihen, dass die Vernunft darin sofort das Vernunftnotwendige erkennt, wie alle bessere philosophische Moral innerhalb des Christentums beweist; man denke an die Lehren von der Liebe, von dem Werte der Einzelpersönlichkeit, von der Ehe, Obrigkeit u. s. w. Auch sagt mit Recht Luther z. B. vom Stat, das Christentum habe nicht den Zweck, eine neue Statsordnung als die christlich notwendige zu gründen, es bestätige vielmehr nur die natürlichen und positiven Gesetze und fordere den Gehorsam gegen sie nicht bloß aus Furcht, sondern aus Liebe. Das Christentum hat keine höhere Ethik an Stelle der gemeinen oder neben sie setzen wollen, es ist überhaupt nicht als Gesetzgebung aufgetreten, sondern gekommen, um aus dem inneren Wesen, der Natur der sittlichen Anlagen und Verhältnisse heraus, die schon in der ersten Schöpfung angezeigt, aber durch die Sünde verdunkelt oder verkehrt sind, eine reale sittliche Welt zu gestalten durch seine heiligende Kraft, welche sowol widerherstellend als vollendend, nicht aber vernichtend die Welt der ersten Schöpfung ausgestalten, das ursprüngliche ethische Weltbild in Gott realisiren soll. — Nun könnte man aber sagen: zum christlich Sittlichen gehört doch die sittliche Beziehung zu Christus und seinem Reiche, namentlich auch zu dessen Mittelpunkte, der erst durch Christus gestifteten Kirche.

Auch ist war, sowol dass das ganze N. Test. den Glauben an Christus als einen sittlichen Akt allgemein verpflichtender Art aufstellt, als andererseits gewiss ist, dass diese sittliche Pflicht, die des Glaubens an Jesum von Nazareth, vor seiner Erscheinung nicht konnte aufgestellt werden. Aber daraus folgt nicht, dass dieser Glaube, nun Christus da ist, nicht könne als vernunftnotwendige Pflicht erkannt werden, denn die Meinung ist doch abzuweisen, dass wir zum Glauben, d. i. zum Quell des Realguten auf unsittlichem Wege, blind oder willkürlich kommen. Diese neue Pflicht, wenn man sie so nennen will, des Glaubens an Christus, ist implicite die alte, und gewissermaßen schon dergestalt in dem sittlichen Wissen aus der ersten Schöpfung her (noch mehr im A. T.) präformirt, dass der sich sittlich zu Christus Verhaltende durch sein waches Gewissen zum Glauben an Christus als an Den getrieben wird, in welchem er die Warheit seiner selbst als Wirklichkeit erschaut. Wenn nun doch keine Notwendigkeit vorliegt, dass der philosophische Ethiker, um philosophisch zu sein, sich der christlichen Religion, der Erleuchtung und Vollendung der Vernunft durch dieselbe entziehe, wenn andererseits der christliche Geist durch den Eintritt ins Christentum nichts natürliches, außer Sünde und Irrtum, verloren, wol aber neues gewonnen hat, so sieht man nicht, wie philosophische und christliche Ethik sollten wesentlich sich ausschließende Größen sein müssen und warum nicht vielmehr als das an sich Richtige sollte zu bezeichnen sein, dass die christliche Ethik warhaft philosophisch sei, als den Zweck des Christentums die Widerherstellung und Vollendung der ersten Schöpfung durch die zweite darzustellen suche und der siegreichen Ineinanderbildung beider auf ihre Weise, d. h. ideell, diene. Und ebenso ist nicht abzusehen, warum die Philosophie nicht sollte zugleich christlich sein können, wärend sie doch, außer dem Christentum stehend, nur fordernd auftreten kann one Hoffnung auf die Realität, wie auch, wenn sie von Christus Umgang nähme, ihre höchsten Zweckbegriffe nur in blasser Unbestimmtheit und elementarischer Unfertigkeit sich halten müssten. Denn erst mit der Erscheinung des Hauptes, das den sittlichen Organismus der Menschheit zu verwirklichen die Kraft hat, und die Grundzüge dazu in seiner Selbstdarstellung trägt, ist der Ethik das ursprüngliche Ziel klar und sicher als oberster Zweckbegriff zu teil geworden.

Aber so gewiss es hienach ist, dass nicht der Begriff beider sie von einander scheidet, indem er sie vielmehr aneinanderzieht, so ist doch von dem Begriffe die Wirklichkeit unterschieden. Jener Prozess der Durchdringung der ersten und zweiten Schöpfung ist auch ideell noch im Gange, ja in ethischer Beziehung noch in seinen Anfängen. Da es nun nicht fruchten, sondern nur schaden würde, wenn die Einigung beider Mächte durch zu frühes Waffenstrecken der einen übereilt würde, vielmehr die vollständige Auseinandersetzung des Rechtes beider die Voraussetzung der Erkenntnis ihrer inneren Zusammengehörigkeit, und also des waren Friedens ist, da ferner wol von dem Theologen zu fordern ist, dass er auch vernünftig und wissenschaftlich, aber solange der Prozess zwischen Vernunft und Christentum noch dauert, nicht eben so unmittelbar verlangt werden kann, dass jeder Philosoph auch schon Christ sei: so ergibt sich als wünschenswert, ja notwendig, dass wärend des Prozesses philosophische und theologische Ethik nebeneinander hergehen, so zwar, dass beide beiderseits müssen gepflegt werden können. Denn wenigstens von dem Theologen fordert das Christentum, dass er auch wisse, wie in ihm die Welt der ersten Schöpfung nach ihrer Warheit aufbewart sei, mithin muss er sie auch für sich, wenngleich nicht als abgeschlossenes Ganzes, zur Darstellung bringen können. Dies Außereinander beider Disziplinen, welches mindestens so lange dauern muss, als die philosophische Ethik es will, bringt Kampf: aber dieser ist heilsam, nicht bloß damit die außerchristliche Vernunft immer mehr erkenne, dass sie ihre Warheit und Reinheit erst in der Religion des fleischgewordenen λόγος erreiche, sondern auch um des Unfertigen in der christlichen Theologie selbstwillen hat die Ethik der allgemeinen menschlichen Vernunft immer noch ein teilweises Recht gegen die theologische Ethik, bis das ethische Selbstbewusstsein der Kirche von sich wird vollendet sein, das mit dem ideellen Durchdringungsprozess der ersten und zweiten Schöpfung identisch ist.

Geschichte der Ethik. Sie zerfällt, wenn die Kirchengeschichte nach Nieders und Neanders Vorgang mehr auch Geschichte des christlichen Lebens wird geworden sein, in ethische Dogmengeschichte und Geschichte der Ethik. — Da, Monographieen abgerechnet, jene fast unbebaut ist, so bleiben wir bei der letzteren stehen, das nötige aus der ersteren da und dort einfügend.

A. Als ethische Erkenntnisquelle gilt im Neuen Testament Christus, seine Person und Lehre, wie auch die Apostel ethische Autorität beanspruchen. Das A. T. hat für beide eine vom Christentum abhängige, also sekundäre ethische Autorität. Mit der Beschneidung ist auch das ceremonielle und nationale Gesetz gefallen; selbst die noachidischen Gebote, von welchen ein Teil Apostelg. 15 festgehalten ist, sollen offenbar nichts an sich sittlich notwendiges (wie die griechische Kirche meint) für die Heidenchristen neu festsetzen. Mit dieser objektiven Erkenntnisquelle ist aber im N. Test. noch eine innere subjektive verknüpft vermöge des Anteils der Gläubigen am heiligen πνεῦμα (1 Kor. 2, 13—15). Das war auch der ältesten Christenheit noch wol bewusst, zumal da, wo paulinischer Geist lebte. Barnabas K. 21 sagt: ἑαυτῶν γίνεσθε νομοθέται ἀγαθοί; wärend Justin und Clemens von Alexandrien in loserem Zusammenhang mit dem christlichen πνεῦμα auf den Logos im Menschen als ethischen Fürer verweisen, die Montanisten aber, besonders Tertullian, im Eifer für eine neue ethische Gestaltung der Welt umgekehrt bis zur Annahme neuer, vornehmlich ethischer Offenbarungen (Fasten, Enthaltsamkeit, strenge Kirchenzucht u. dgl.) des πνεῦμα für das männliche Alter der Kirche, das Zeitalter des hl. Geistes, fortschritten. Aber eben darum lösten sie sich von der ethischen freien Triebkraft des christlichen Glaubensprinzips ab und legten, zu einem vermeintlich höheren, neuen Erkenntnisprinzip greifend, den Grund zu dem tieferen, später verkirchlichten Irrtum, dass das Christentum nicht sowol die Macht sei, das alte aber für sich unmächtige Gesetz in lebendige und kräftige Wirklichkeit innerlich und äußerlich, in Weisheit und Liebe umzusetzen, als vielmehr ein neues strengeres Gesetz zu bringen beabsichtige, ja eine ganz andere ethische Welt als die in der ersten Schöpfung intendirte, eine spirituale zu begründen, wodurch diese Welt mit den gemeinen Pflichten entwertet, das Christentum aber trotz der scheinbaren Erhöhung und Steigerung seiner Neuheit nur zu einer nova lex (vgl. Ritschl, Die altkatholische Kirche) degradirt wurde. Ein wichtiger Faktor hiebei war, dass die Christenheit der ersten Jarhunderte teils notgedrungen, teils um ihrer eschatologischen Erwartungen willen die Richtung nahm, statt ethischer Fermentirung der Welt ein stilles in sich gekehrtes und gesammeltes Dasein zu pflegen. Als nun aber die montanistische widerkirchliche Bewegung vornehmlich durch Einverleibung und Fesselung des montanistischen πνεῦμα an die Kirche und deren Klerus mittelst der Ordination bewältigt war, so wurde um so leichter die sittliche Selbstgesetzgebung der Christen, dieses Stück des allgemeinen Priestertums, vergessen, als in der Tat, wenn das Christentum nur eine nova lex ist, welche die Erkenntnis ihrer inneren Güte weder fordert noch gestattet, für solche Selbstgesetzgebung kein Raum übrig bleibt. So tritt zu der neutestamentlichen Erkenntnisquelle als zweite objektive die kirchliche Lehrautorität ethisch wie dogmatisch hinzu, wärend die subjektive mehr und mehr verschüttet wird. Dennoch enthalten die Beschlüsse der Konzilien reichen ethischen Stoff und sind die sichersten Wegweiser für den Gang der Geschichte des ethischen Bewusstseins der Kirche. Erst die Reformation hat die neutestamentliche Lehre von der Erkenntnisquelle des Ethischen wider in Kraft gesetzt. Wenngleich nach ihr, analog dem dogmatischen Streit über articuli puri et mixti, seit dem 17. Jarhundert Grenzstreitigkeiten zwischen Vernunftmoral und christlicher Ethik sich entspannen, so ist doch davon das Resultat in unserem Jarhundert nur die jetzt um so allgemeinere Anerkennung der Sätze gewesen, die soeben in Beziehung auf die philosophische Ethik ausgesprochen wurden.

B. Reicher ethischer Stoff findet sich schon bei den apostolischen Vätern Clemens v. Rom, Ignatius, Polycarp, Barnabas, Hermas, sowie bei Justin und Clemens von Alex. Sie richten sich auf das Gebiet der einzelnen Persönlichkeit, die nach Clemens an dem waren Gnostiker ihr Musterbild haben soll, auf die Ehe

und Familie, zum teil auch (Ignatius, Hermas, Clemens v. Rom) auf die Kirche. Am tiefsten aber hat der feurige ethische Geist Tertullians († um 220) eingewirkt durch seine zalreichen Schriften über ethische Materien (de spectaculis, de velandis virginibus, de cultu feminarum, de monogamia, de poenitentia, de patientia, de pudicitia, exhortatio castitatis, de corona militis, de fuga in persecutionibus, de jejunio, de oratione). Er hat das Christentum zwar nicht als eine in der alten Welt sich naturirende, sie durchdringende und erobernde geistige Macht aufgefasst, wol aber will er die Christenheit als eine geistliche Kriegsmacht, die von aller heidnischen Sitte sich absondert, der alten Welt in geschlossener Reihe, mit eigenen sittlichen Abzeichen, Trotz bietend und wie zum Gericht gegenüberstellen. Ganz dem entgegengesetzt gehen die ethischen Vorschriften des alex. Clemens in seinem Paedagogus und in den Teppichen, der Ermanung an die Heiden u. s. w. darauf aus, unter Ausnahme vieler ethischen Elemente der griechischen Philosophie das christlich Ethische als das warhaft Vernünftige hinzustellen, welches weder Eudämonismus noch eine negative Askese oder stoische Apathie gestatte. Vielmehr hat die vom Logos beherrschte tugendhafte Seele ihre Hoheit (σεμνότης) mitten in den unscheinbaren gemeinmenschlichen Geschäften und Genüssen des alltäglichen Lebens. Eine mehr kirchliche Haltung nimmt Cyprian ein, durch seine Schriften de ecclesiae unitate, de observatione disciplinae u. a., neben einer Reihe ethischer Schriften, überhaupt durch die Fortbildung der Idee der katholischen Kirche, welche immer mehr maßgebend für die sittliche Lebensgestalt der Christen wurde und zwar sowol insofern, als die Kirche zur vornehmsten sittlichen Sphäre ward, als mittelbar durch die Herrschaft, welche die Kirche als katholische gesetzgebend, regierend und zuchtübend allmählich über die ganze sittliche Lebenserscheinung der Christen gewann. Was das erste betrifft, so hat er, ignatianische Ideeen weiter ausbildend, als das höchste Gut die Einheit der Kirche im heiligen Geiste aufgestellt, die er in dem Episkopate gegeben sieht. Wärend die Novatianer über die Montanisten sich dadurch erheben, dass sie den Anteil an dem christlichen πνεῦμα nicht von abrupten Ekstasen und vom Gehorsam gegen die Gesetze einer ekstatischen Prophetie abhängig machen, sondern auf eine gegliederte Kirche als Organisation des allgemeinen geistlichen Priestertums in presbyterialen Formen hinstreben und daher mit dem Recht an die kirchliche Mitgliedschaft es sehr genau nehmen, für welche sie καθαρότης des Lebens als Kennzeichen und Wesen der waren Kirche verlangen: so erkennt Cyprian zwar die Forderung der Heiligkeit für die eine Kirche auch an, aber widersetzt sich der Behauptung der Unmöglichkeit einer zweiten Buße, sowie überhaupt der Forderung, dass die Kirche auf Erden aus lauter Heiligen zu bestehen habe. Dagegen konzentrirt er die Warheit der Kirche in dem Episkopate, den er als den sicheren Teilhaber des hl. Geistes und als den Ort betrachtet, durch welchen der Kirche der hl. Geist und die ware Einheit für alle Zeiten gesichert sei. Der Episkopat selbst ist ihm trotz der Vielheit seiner koordinirten Glieder Einer, von selbst zusammenstimmend durch den einen heiligen Geist, welcher durch Ordination dem Stande der Sacerdotes mitgeteilt wird. Die Bischöfe zusammen sind ihm eigentlich ein Bischof; der eine Episkopat ist in jedem von ihnen ganz, ihre Vielheit zufällig, der Bischof zu Rom nur primus inter pares, sichtbares Symbol der Einheit dieser an sich zufälligen Vielheit der Bischöfe. Daneben freilich steht der Forderung, dem Bischof blind zu gehorchen, auch wider unvermittelt bei ihm die andere entgegen: dass es Pflicht und Recht der Gemeinde sei, einen unwürdigen und unheiligen Bischof nicht mehr anzuerkennen. In die von Cyprian noch offen gelassene Lücke setzt nach dem Montanismus und Novatianismus die dritte auf ethischem Gebiete liegende große Bewegung, der Donatismus, im 4. Jarhundert ein und durch seine Überwindung vollendet sich dann das hierarchische System in episkopaler Form. Cyprians Lehre von der sicheren Geistesmitteilung durch die Ordination hat den Montanismus bewältigt um den Preis, dass die bleibende Grundlage für die Warheit der Kirche nicht in dem objektiven Wort und Sakrament, sondern in Personen, deren Anteil an dem hl. Geist sakramentlich gesichert sei, gefunden werden müsse. Diese Personen, die ordinirten, bilden nun einen heiligen Stand, den Priesterstand. Die

Ordination ist das den Ort des hl. Geistes kenntlich machende, die Kirche zusammenhaltende und regenerirende Sakrament. Doch hatte er weder die Infallibilität noch die persönliche Heiligkeit als sichere Wirkung der Ordination zu bezeichnen gewagt, wol aber setzte er die persönliche Heiligkeit der Bischöfe bei seinen Sätzen über Einheit der Kirche voraus, wie auch ihre Reinheit in der Lehre, und ließ, wo das eine oder andere fehlte, eine ausscheidende Tätigkeit der Gemeinde als Korrektiv zu, one durch einen character indelebilis des sacerdotium sich hindern zu lassen, aber freilich auch one bestimmt anzugeben, was denn eigentlich dasjenige sei, was die Ordination sicher mitteile, wenn es nicht etwa darin besteht, dass der Bischof vom heil. Geist zum Träger der äußeren kirchlichen Einheit, d. h. zum Kirchenregenten, geweihet ist, für welche Stellung die Reinheit in Leben und Lehre noch als negative Bedingung figurirt. Um die Zeit nun, da durch die erste ökumenische Synode zu Nicäa 325 ipso facto in betreff der reinen Lehre festgestellt ward, dass zwar nicht der einzelne Bischof, aber wol der versammelte Episkopat der Ort sei, wo die Infallibilität der Kirche ihre göttliche Sicherheit habe und in ihm die Kirche der unmittelbaren Erleuchtung, ja Inspiration sich erfreue, bestand der Donatismus um so eifriger darauf, dass die Heiligkeit des Lebens dem Bischofe nicht fehlen dürfe, soll die Kirche ware Kirche bleiben. Sie sei es durch Heiligkeit, die sie wenigstens in den Bischöfen besitzen und durch strenge Kirchenzucht beweisen müsse. Augustinus nun und Optatus von Mileve stellen zwar mit Recht entgegen, wenn die Kirche nur ihre Heiligkeit habe durch heilige Personen, so werde sie ganz auf das Subjektive und zwar Unerkennbare gestellt (Optat. contr. Donat. lib. II. 1 de sacramentis colligitur, non de superbia personarum ponderatur). Aber das gerade bestritten die Donatisten, dass die Ordination auch in Unheiligen gültig bleibe. Ferner wurde durch die Ausschließung des Donatismus nun bestimmt von der Heiligkeit als der notwendig erforderlichen oder sicheren Gabe der Ordination abstrahirt, mithin blieb als deren sichere Wirkung nichts übrig als die Vollmacht zur Lehre und wirksamen Sakramentsverwaltung und vor allem zur Repräsentirung der Einheit der Kirche durch Kirchenregiment. Aus der ethischen Heiligkeit der Kirche wird so eine anstaltliche von der persönlichen Heiligkeit unabhängige, jene wird ein Accidens für den Kirchenbegriff, für den sie nur zu sichern wäre durch Unterscheidung zwischen der Kirche als sichtbarer und als unsichtbarer, welche Tychonius in Nordafrika durch sein corpus Christi bipartitum, sowie Jovinian durch seine ecclesia, fide, spe, caritate inaccessibilis, die immer sponsa, soror, mater, virgo ist, aufstellen wollen. Dagegen wird nun um so zuversichtlicher die äußere Nachweisbarkeit des Ortes, wo in der Kirche der hl. Geist sei, behauptet, und da die Kirche die innere Nota der Warheit am Besitz des hl. Geistes hat, auf das kirchliche Amt, d. h. auf die Ordinirten als auf den Ort hingewiesen, in welchem sie ihre Erkennbarkeit besitze, änlich wie ein Stat erkennbar ist dadurch, dass eine Obrigkeit den Untertanen gegenübersteht. So wird die Verfassung, wodurch die Kirche rechtlicher Organismus wird, dogmatisirt. Dasjenige, woran der ware dogmatische Begriff der Kirche hängt, nämlich Glaube mit Wort Gottes und den beiden Sakramenten durch den neuen dogmatischen Kirchenbegriff zurückgestellt oder alterirt, für die Kirche aber als freien ethischen Organismus keine Stelle gelassen. Dieser wird vielmehr zersetzt in eine dem dogmatisch gegliederten Klerus gegenüberstehende, ihm gehorchende Atomenmasse; die christlich-sittliche Betätigung der Laien und auch des Klerus erhält nun zu seiner Grundgestalt die der kirchlichen Gesetzlichkeit. Da die Kirche so sich darauf einzurichten begann, ein geistlicher Stat zu sein, nahm ihre Ethik die Richtung auf eine sogenannte höhere Tugend überwiegend negativ asketischer Art. Anachoreten- und Klosterleben, Virginität und Armut, Kasteiungen u. dgl. wurden die Hauptformen, in welche die Energie des missleiteten christlich-ethischen Geistes sich warf und in deren Lobpreisung sich ein großer Teil der Produktivität für die Ethik ergoss, eine Weltflucht, die wenigstens noch gegen die Richtung des Kirchentums auf Herrschaft und immer offenbarerer Weltförmigkeit einen stillschweigenden Protest in sich schloss. Aber das war doch nur ein Extrem gegen ein anderes. Stimmen wie die des Jovinian, Helvidius und Vigi-

lantius aber gegen diese Verirrungen wurden überhört. Dies fürt auf das Zweite.

Das **Pönitenzwesen** bildet zwar nur ein Stück des kirchlichen Lebens, aber zumal bei den angegebenen Umständen ist es der Fokus, von wo aus die gesamte Gestaltung des christlichen Lebens Regel und Gesetz empfangen musste, denn es hing davon ab, was als Sünde anzusehen sei und was als Gutes. Die gesetzgeberische Tätigkeit der Kirche, auf Konzilien fortgesetzt und durch den Klerus individualisirt, gewann ihren mächtigen Stützpunkt an der judiziellen Vollmacht und der Strafdisziplin, welche die Kirche übte. Strafgesetzbücher (libri poenitentiales) wurden aus den apostolischen Konstitutionen, aus Kirchenvätern und Konzilienschlüssen gesammelt (dahin gehört der Nomokanon des Patriarchen Johannes des Fasters von Konstantinopel um 550, die Sammlung des Fulgentius Ferrandus und des Cresconius concordia canonum sec. 6) und dienten seit dem 7. und 8. Jarh. (Theodor Cilix † 690 in Canterbury, Beda, Rhabanus Maurus u. a.) als mächtige Hebel, um die germanischen Völker zu zämen und einer kirchlichen Ordnung zu unterwerfen. Über dieser praktischen Tätigkeit trat die Pflege der Wissenschaft der Ethik zurück. Erwänung verdient vor Thomas nur des Ambrosius Buch de officiis, Cicero entgegenstellt (vgl. Jo. Dräseke, M. Tull. Ciceronis et Ambrosii de officiis L. III inter se comparantur Aug. Taurin. 1875), Gregors d. Gr. magna moralia, des Bischofs Martinus von Bracara formula honestae vitae s. de virtutibus cardinalibus, Alcuin de virtutibus et vitiis, Paschasius Radbertus de fide, spe et caritate. Der kirchlichen nomistischen Ethik und ihrer Äußerlichkeit steht schon die **griechische Mystik** eines Makarius d. Ä. (Homiliae, de elevatione mentis), Dionysius Areop., Maximus Confessor gegenüber, deren Schriften durch Joh. Scotus Erigena im Abendlande bekannt und zum Ausgangspunkt für die **romanische Mystik** der Viktoriner wurden, Hugos † 1141 (vgl. Liebner, Hugo von St. V. Lpz. 1832), Richards, † 1173 (de statu interioris hominis L. 3, de eruditione hominis interiori; Benjamin minor s. de praeparatione animi ad contemplationem; Benj. major s. de gratia contemplationis), auch Bernhards v. Clairvaux (Neander der heil. Bernhard 1813) de Consideratione LL. 5, Homiliae in Cantic. Cantic. c. 1—3). Obwol diese Mystik von der sittlichen Gestaltung der äußeren Gebiete abstrahirt und nicht hindert, dass das äußere Kirchentum mit seiner Ethik sich desto ungestörter ausbreitet, ja obwol der Pseudo-Areopagite durch seine coelestis Hierarchia der irdischen Hierarchie mit ihren Weihen und Sakramenten einen idealisirenden Heiligenschein geliehen und eine Art spekulativer Substruktion unterbreitet hatte, so ist die Mystik doch die saftige Wurzel, von der nicht bloß die Dogmatik, sondern auch eine christliche Ethik reichen Gewinn zu hoffen hatte. Denn es handelte sich ihr um die Erhebung über das Sinnliche und Endliche, um die ware Freiheit der Seele, die sie in der leidentlichen Überwältigung oder gar Vernichtung durch Gott im affektvollen Gottesgenuss zu gewinnen hoffte. Ihre Produkte sind allerdings mehr asketisch als ethisch; aber sie gehören einer tieferen Asketik an und richten sich auf das persönliche Prinzip, auf den Keimpunkt oder das Herzblatt aller christlichen Ethik, das Leben in Gott, welches sie nicht bloß zu verkündigen und anzuregen, sondern für welches sie allmählich auch eine Methodik als Stufenlehre des geistlichen Lebens zu konstruiren suchen. In ihre Reihe gehören auch noch Bonaventura, † 1274, später Ch. Gerson, sec. 15, und der Spanier Michael de Molinos, sec. 17, Guida spirituale 1675 (vgl. C. E. Scharling, Michael de Molinos, ein Bild aus der Kirchengeschichte des 17. Jahrhund., 1854). Der Fehler der älteren Mystik ist, dass sie überwiegend nur im Gegensatz des Endlichen und Unendlichen und in quantitativer Fassung desselben stehen bleibt. So ist Gott nur das unendliche Meer der Güte und waren Realität, das Endliche sein Widerspruch und dieses muss, um vollendet zu werden, dasjenige aufgeben, wodurch es doch allein von Gott sich unterscheidet, d. h. von Gott absorbirt werden. Das für sich Sein, die Egoität, gilt, wie das der Grundzug der falschen Asketik ist, als Egoismus der Kreatur; andererseits lebt in der Mystik das Streben wie die Hoffnung auf vollkommene Einigung mit Gott. Der Tropfen strebt zurück zu seinem Meere, der Stein zu der

Erde, wo er seine Ruhe findet, aber das Subjekt fült sich in sich nur arm und leer, erkennt und fixirt nicht in sich als kreatürlichem Individuum eine Unendlichkeit in Form der Rezeptivität für das Göttliche, sondern meint aus sich und über sich hinausstreben zu müssen (excessus), um vollendet zu werden. Der Grund hievon ist der Mangel eines ethischen Gottesbegriffes, das Nachwirken vorchristlicher Vorstellungen von Gott, wornach das Höchste in ihm eine quantitative oder extensive Unendlichkeit des Seins und der Lebensfülle sein soll. Auch die edle germanische Mystik eines Heinrich Suso, Ruysbroeck und noch mehr die des Eckart leiden an diesem Mangel. Er konnte nur überwunden werden, wenn die Mystik, statt auf die Endlichkeit als Hindernis der Gottinnigkeit, bestimmter auf die Sünde zu achten und dadurch sich zu ethisiren begann. Sie tut das, indem sie mit der Grundforderung sich an den Menschen richtet, sich leidentlich gegen Gott zu machen durch Austreibung der Weltliebe, gegen die sie als wirksamstes Antidoton die Lust an dem Leiden und dem Kreuz, die Versenkung in das Leiden Christi in Mitleid und in der Maria Leiden über Christi Leiden, überhaupt aber das arme Leben in der Nachfolge Jesu empfiehlt. So Tauler in seinen Predigten und in seiner Schrift vom armen Leben Jesu, so Suso und Thomas a Kempis in seiner Nachfolge Christi. Aber so gewiss hierin schon ein ethischer Prozess der Freiheit sich verspüren läßt, so ist da doch derjenige Punkt noch nicht fixirt, aus welchem allein das Bewusstsein wirklicher realer Unterschiedenheit von Gott, mit einem Wort der kreatürlichen Freiheit resultiren kann. Dieser Punkt ist das Schuldbewusstsein. Die Unendlichkeit der Schuld des Menschen, die nicht auf Gott zurückfällt, sondern unserer Person anhaftet, anzuerkennen, das ist das enge Tor, durch welches hindurchgehend wir unserer unendlichen Bestimmung one Vernichtung der Persönlichkeit inne werden können. Da wird für uns die Erkenntnis geboren, dass der Raum des endlichen Herzens nicht zu klein ist, um Unendliches zu beherbergen, sei es Böses, sei es Gutes. Da geht die Idee der intensiven ethischen Unendlichkeit auf. Diese, die Liebe, wird nun als das Centrum in Gott gewusst und nun kann nichts mehr der Erkenntnis entgegenstehen, dass diese ware Unendlichkeit, das Herz Gottes sich offenbare in der Person des Menschensones, in welchem das gottbedürftige menschliche Herz nicht bloß einen Gottesbesuch (Theophanie), auch nicht bloß das Urbild mystischer Vergottung durch Armut, Leiden und Gottgelassenheit, sondern den Versöner der persönlichen Schuld und Sünde, dieses zuerst hinwegzuräumenden Hindernisses alles Liebeslebens sieht durch den Glauben an die Rechtfertigung. Luthers Lehre vom Glauben ist das ware Ende der edelsten mittelalterlichen Mystik, die ethische Vertiefung und Zurechtweisung, selbst der Mystik der „deutschen Theologey", aber auch ihre Emporhebung in kirchliche Gemeinverständlichkeit und Gemeingültigkeit.

Die Scholastik liebte es seit dem Lombarden, in ihren Sentenzen und Summen ethischen Stoff an den dogmatischen anzureihen. Zu den philosophischen oder Kardinaltugenden, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Mäßigkeit, Weisheit fügt der Lombarde die heilige Siebenzal vollmachend als die drei theologischen Tugenden Glaube, Liebe, Hoffnung hinzu, was allgemeinere Nachfolge fand. Das Verhältnis zwischen beiden Klassen wurde aber nicht gründlich erörtert. Unter des Lombarden Nachfolgern ist bei weitem am bedeutendsten für die Ethik des Thomas v. Aq. Tugendlehre in seiner prima et secunda secundae (vgl. Göttig, Mitarbeiten, 1839, 3); des Antonius, Erzb. von Florenz, † 1459, Summa theologica im 4. Theil de virtutibus ist nur als Sammelwerk bedeutend und schließt sich besonders an Thomas an, der überhaupt für die ganze spätere römisch-katholische Ethik als Musterbild wirkt. Aber neben der wissenschaftlichen Arbeit des Thomas rief das praktische Bedürfnis des Beichtstuls seit dem 13. Jarhundert (Raymundus a Penna forti) eine üppig wuchernde Litteratur der Kasuistik (casuum conscientiae) hervor. Solche Summen der Kasuistik, welche die Aufzälung und Beurteilung der Sünden leiten und schwierige Gewissensfälle entscheiden sollten, sind besonders die beliebte Astesana von einem Minoriten aus Asti sec. 14, die Angelica von Angelus de Calvasio in Genua † 1495, die Rosella und die Pisanella, auch Magistruccia genannt, von Bartholomäus de sancta Concordia. Diese



Bücher dienten nicht wenig dazu, die Einheit des christlichen Lebens in die Vielheit der kirchlichen Werke zu zersplittern und im Bunde mit Magischem und Pelagianischem von dem Zentrum der christlichen Persönlichkeit, das die Mystik pflegen wollte, voreilig auf die Peripherie abzulenken. Und je mehr sich der alles beherrschende Mittelpunkt der ethischen Erkenntnis entzog, desto leichter muſste sich Verwirrung der Begriffe in Beziehung auf die einzelnen Pflichten ergeben, welche die kasuistische Dialektik (zu der schon Abälards Sic et Non, ed. Henke et Lindenkohl 1851, § 119—157 eine reiche Sat ausgestreuet) weniger gehoben als vermehrt hat.

Die Reformation hat im kritischen Rückgange zur heil. Schrift nicht bloß die Grundirrtümer des Mittelalters überwunden, sondern auch das Real-Prinzip des christlich Ethischen positiv festgestellt. Das hat sie bewirkt, indem sie in dem rechtfertigenden Glauben die lebendige Möglichkeit oder Potenz des christlich Ethischen oder der Liebe gewann. Die ethischen Grundbegriffe des Gesetzes, der Tugend und des höchsten Gutes konnten nun ihre christliche Umgestaltung erlangen. 1) Das Sittengesetz hat seine objektive Erkenntnisquelle an der heil. Schrift, welche vom Glauben (dem subjektiven Erkenntnisprinzip) ausgelegt, dem Christen als solchem ein selbständiges sittliches Urteil, eine Selbstgesetzgebung in Einheit mit dem in Christus geoffenbarten Willen Gottes vermittelt und zuspricht. Was den Inhalt betrifft, so wird aus der verwirrenden Vielheit und Zersplitterung der Pflichtenlehre zurückgerufen vor allem zu der Grundpflicht, die Herstellung der normalen kreatürlichen Lebensstellung zu Gott zu suchen. Das ist die Rechtfertigung durch den Glauben an Christus allein; sie wird als das Grundgesetz und das nächste durch Buße zu erreichende Ziel des Gesetzes erkannt, Röm. 10, 4. 2) Der Glaube ist den Evangelischen die christlich gute Grundgesinnung, die vollkräftige Potenz aller Tugend. Zwar dem Katholizismus und dem Rationalismus wird bange, ob der Glaube, der unangesehen die Werke seiner Seligkeit gewiſs sein soll, nicht des eigentlichen Hebels zu guten Werken ermangele, nämlich der Hoffnung, dadurch die Seligkeit erst zu erwerben. Aber der Protestantismus antwortet: gerade wenn wir durch Werke die Seligkeit verdienen müſsten, so wäre das Motiv für die Werke verfälscht, wir suchten in der Liebe doch nur uns selber, unsere Seligkeit. Der Glaube dagegen in seiner Seligkeit kann lauter und rein lieben, gottähnlich nicht das Seine suchend, sondern was des Nächsten ist; nicht seine Seligkeit, sondern aus der Seligkeit heraus. Es muſs aber auch von dem Glauben zur Liebe und ihren guten Werken kommen, es kann der Gläubige nicht in der Sünde beharren, auf daſs die Gnade desto mächtiger werde, denn die Gnade und der Glaube sind an ihnen selbst schon ethischer Art. Der ware Glaube ist nicht one die Bußfertigkeit, die ware Bußfertigkeit ist nicht der bloße Wunsch, straflos zu sein, sondern der Schmerz darüber, Gottes heilige Liebe betrübt zu haben und der Wunsch, der Gerechtigkeit Gottes in Christo zu genügen. Wie sollte nun ein Glaube, dem die Bußfertigkeit immanent ist, an der Sünde Lust und nicht vielmehr Abscheu haben, und wie sollte nicht die erfarene beschämende und gewinnende Liebe Gottes, die uns frei in Christus alle unsere Sünde vergibt und uns zu Gottes Kindern macht, zu der Dankbarkeit antreiben, welche gerne will, was Gottes Wille ist, und daran ihre Lust hat? Ein Glaube, der nicht der Lust zum Bösen abgestorben ist, kann auch nicht zur Lust am Guten erwacht sein. Aber er ist auch kein evangelischer Glaube. Der evangelische Glaube, schon in seiner Genesis ethische Art in sich tragend, erwacht zur Liebe. In ihm ist aber die Auferstehung der neuen Persönlichkeit gegeben, wie nach psychologischer Notwendigkeit, so auch nach theologischer und objektiver, denn die Gnade als ethische will nicht bloß Straflosigkeit mitteilen, sondern Gottes Liebe genügt sich erst in dem Mitteilen der heiligen Liebe durch den heil. Geist. Sie und mit ihr die Hervorbringung der neuen spontanen Kreatur des Reiches, der in Gott freien Persönlichkeiten, ist das Ziel des göttlichen Liebeswirkens. Gott will nach seinem innersten Wesen, der Liebe, Wonnung machen in den Menschen, die aus schuldbeladenen Sündern nun zu begnadigten Kindern, zu einer Gottesfamilie von beseligten freude- und liebereichen Gliedern seines Hauses werden.

3) Auch der Begriff des höchsten Gutes wird nun umgewandelt. Nicht die Kirche als dingliche Anstalt oder als Sache mit imaginirter Persönlichkeit, änlich wie der Stat im vorchristlichen Altertum, bilden nun das höchste Gut, sondern ihre objektive dogmatische und ihre ethische Seite kommen nun zu ihrem reinen und vollen Begriff. a) Ihre Göttlichkeit und Warheit hat sie durch Wort und Sakrament, durch welche Christus mit ihr ist alle Tage bis an der Welt Ende, er, der zu ihr als ihr Haupt gehört, einen sichtbaren Stellvertreter aber für seine Sichtbarkeit nicht bedarf, noch gestattet. b) Davon aber unterscheidet sich die Kirche als ethischer Organismus, welcher, obwol auch ein Gotteswerk, sich doch durch die gläubigen Persönlichkeiten, als das Salz und die Seele in der äußeren Gemeinschaft oder in dem großen Körper der Christenheit, frei und so gestaltet, wie es den jedesmaligen Verhältnissen und Aufgaben am gemäßesten ist. Das evangelische Glaubensprinzip schließt das allgemeine Priestertum der Gläubigen in sich und die freien gottebenbildlichen Persönlichkeiten bilden die lebendigen Steine für die sittliche Gemeinschaft des Reiches Gottes. So gewiss die religiöse Gemeinschaft oder die Kirche den lebendigen Mittelpunkt des Reiches Gottes bildet, so wenig ist sie doch nach evangelischer Auffassung mit dem Reiche Gottes identisch, sondern zur Welt der ersten Schöpfung nimmt nun endlich die Kirche die sittliche Stellung ein, dass sie die sittlichen Sphären der Ehe und Familie, der Wissenschaft und Kunst, der bürgerlichen Gesellschaft und des States weder als in sich profan behandelt, noch erst durch die Kirche ihr göttliches sittliches Recht gewinnen läßt und so die Selbständigkeit ihres eigenen Lebensgesetzes gegenüber der Kirche leugnet: vielmehr wird die innere sittliche Natur und das göttliche Recht, z. B. der Ehe, Familie, Statsgemeinschaft anerkannt und die evangelische Sittlichkeit besteht nur einfach darin, diese Sphären nach ihrer sittlichen Natur zu behandeln, was aber nur möglich ist für die reine Gesinnung, die gläubige, d. h. mit heiligen Kräften ausgestattete Persönlichkeit. Es wird also darauf verzichtet, ein überirdisches spiritualistisches Reich schlechthin übernatürlicher Art auf Erden aufzurichten. Statt dieses Widerspruchs oder Dualismus, der einerseits die christliche Tugend-Energie in einem Stande von Weltflüchtigen für die Welt versiegen läßt, andererseits einem weltsüchtigen und weltbeherrschenden Kirchentum anheimfällt, fordert die evangelische Kirche: in der Welt nicht von der Welt zu sein, in der Fermentirung der Welt durch das christliche Prinzip der Welt zu entsagen in christlicher Selbstbehauptung; die Persönlichkeit in dienender Liebe dem gemeinen Besten zu opfern, kurz das dort an verschiedene Subjekte Verteilte und darum nirgends die christliche Sittlichkeit in ihrer Reinheit Erreichende so in Eins zu bilden, dass auch das alltägliche Leben zum Gottesdienst im weiteren Sinne werde (vgl. Calvins Institut. l. III, cap. 6—10). Es sind denn auch in der Tat erst unter den Einwirkungen der Reformation alle jene sittlichen Sphären neben der Kirche zu Kraft und Selbständigkeit gelangt. Luther hat eine Ethik so wenig als Calvin geschrieben, aber manche ethische Gegenstände, wie Gebet, Eid, Ehe, Obrigkeit u. s. w. nach Gelegenheit behandelt, namentlich aber in Form von Erklärung des Dekalog im Katechismus das ethische Gebiet umfassender und populär erörtert. Längere Zeit hindurch wurde in beiden evangelischen Konfessionen in vielen Schriften änlich verfaren: die religiöse Seite der Ethik wurde abgehandelt bei den Geboten der ersten Tafel (die Lehre von Kultus, Gebet, kirchlicher Frömmigkeit besonders bei dem dritten); die Familie, Erziehung, Schule, aber auch die Lehre vom Stat und der Obrigkeit beim vierten; bei dem fünften neben der Nächstenpflicht die Mäßigkeit, Leibespflege, auch die Frage über Todesstrafe; bei dem sechsten Ehe und Keuschheit; bei dem siebenten und achten das Gut des Eigentums und der Ehre besprochen. Selbst wissenschaftliche Versuche hielten sich noch lange an diesen exegetischen Ramen. Wie die Dogmatik aus der regula fidei und dem apostolischen Symbol, so wuchs die evangelische Ethik aus dem Dekalog hervor (dem die Reformirten eine unbedingt fortdauernde Gültigkeit zuschrieben, die Lutheraner namentlich in betreff des Bilderverbotes und Sabbatgebotes nicht). Die Katechismusform ist die Urform der evangel. Ethik. Hieher gehören Paul von Eitzen, Ethicae doctrinae libri IV,

1571, mit einer späteren Fortsetzung von fünf weiteren BB. Ferner ein anderer Schüler Melanchthons, David Chyträus, † 1600, Virtutum descriptiones in praecepta decalogi distributae 1555 und selbst Lamb. Danäus, † 1596, hat in seinen 3 Büchern Ethices christianae, Genf 1577 den eigentlich ethischen Stoff nach der Ordnung des Dekalogs behandelt. Das Recht und die Notwendigkeit ethischer Lehre auch für die Gläubigen war gegen den Antinomismus von der Konkordienformel in dem Abschnitt de tertio usu legis mit Recht gewart. Eine strenger wissenschaftliche Form der Ethik hatte schon Thomas Venatorius zu Nürnberg bei seinem Buch de virtute christiana libri III, 1529 (vgl. Schwarz, Thom. Ven. und die ersten Anfänge der protest. Ethik im Zusammenhange mit der Rechtfertigungslehre, Stud. u. Krit. 1850, 1) im Sinn. Er will, daſs die alten Kardinaltugenden erst in den lebendigen Quell des Glaubens sich eintauchen, um widergeboren daraus hervorzugehen. Es ist ein tiefer Gedanke, daſs er dem Glauben, weil er die Warheit, Christum, ergreife, die Aufgabe einer Philosophia christiana stellt, denn die Warheit sei es ja, was die Philosophie will; und so möchte er kün aus der Fülle des Glaubensprinzips die ganze Ethik aufbauen; allein, da der Glaube zwar eine innere ethische Welt gestalten kann, aus den natürlichen Kräften, die der gläubige Geist in sich trägt, aber um seine ethische Kraft darlegen zu können, nicht wie die Dogmatik in der Region des inneren Lebens zu bleiben vermag, sondern der irdischen Verhältnisse als des Stoffes bedarf, den er durch die Liebe zu seinem Leibe gestaltet, so war es unmöglich, aus dem abstrakten Glaubensprinzip für sich eine Ethik aufzubauen und Venatorius kommt daher schließlich nur zu einem Rückgang zu den Kardinaltugenden der philosophischen Moral (jetzt auf Grund der christlichen Grundgesinnung oder des Glaubens), um die Einheit der Tugend in eine Vielheit, die er nicht abzuleiten vermag, zu gliedern und bleibt fast nur bei einer Ethik der Einzelperson stehen, one zu einer Güterlehre fortzuschreiten. Diesen Stoff sucht Melanchthon in seiner Philosophia Moralis, 1539, seiner Enarratio aliquot librorum Aristotelis, 1545, und seiner Physica aus dem allgemein menschlichen oder philosophischen Wissen zu gewinnen, aber one das Verhältnis zum Glaubensprinzip festzustellen und one eine umgestaltete christliche Ethik zu geben. Und änlich hat auch Danäus (s. o.) philosophische Erörterungen, besonders über die Prinzipien und Ursachen der menschlichen Handlungen und über die Freiheit mit den theologischen verwoben. Den Unterschied zwischen philosophischer Ethik und theologischer bestimmt er dahin, daſs one Gotteswort und hergestelltes Gewissen Unsicherheit bleibe, ob nicht das Gute eine bloße subjektive Vorstellung sei; der Philosophie höchstes Gut sei diesseitige Wolfart, nicht Gott und die Seligkeit, die höchsten Tugenden und das innere Wesen des Bösen seien ihr unbekannt. Diese Lage der Dinge ist die Ursache der verhältnismäßig langen Unfruchtbarkeit der evangelischen, besonders der lutherischen Kirche im Anbau der wissenschaftlichen Ethik. An dem Glaubensprinzip hatte man die Seele, der aber der Leib fehlte. Die natürliche Vernunft und die alte philosophische Ethik hatte den Stoff, das ganze Gebiet der justitia civilis, aber abgesehen von der Scheu vor der Philosophie fürchtete man der Majestät des Glaubensprinzipes zu nahe zu treten, wenn man auf die Ethik ein großes Gewicht lege und so wurde jenes zum einsamen König one Untertanen oder vielmehr zum Prinzip, das seine Fruchtbarkeit vornehmlich nur in die Dogmatik entlud. Nur in das innere Reich des Glaubenslebens suchte man mit Verständnis der Gesetze, Aufgaben, Tugenden und Güter einzugehen. In dieser Hinsicht ist Keckermann, † 1609 (systema ethicae tribus libris adornatum, Genf 1614), merkwürdig. Er will philosophische Ethik als praktische Philosophie von der theologischen Ethik geschieden wissen. Letztere hat nur bei der vita interior, bei dem spirituale, dem bonum gratiae, Gott und der Seligkeit stehen zu bleiben als ihrem Eigentum, ihr Subjekt ist nur der vir pius et religiosus als solcher. Daneben aber soll die philosophische Ethik ihre Stelle haben, welche mit dem bonum civile, morale, mit der felicitas civilis etc. zu tun habe und deren Subjekt der vir probus et honestus sei und der allein die Lehre vom Stat und Hausstand zustehe, weil sonst die Theologie in Frembartiges, ja auch in Jurisprudenz

geraten müsste, wodurch göttliches und menschliches Recht wider vermischt würden. Dieser Scheidungsversuch konnte zeigen, was jede für sich mit ihrem Prinzip one die andere vermöge, aber noch mehr die Gefar offenbaren, für die theologische Ethik auf das Gebiet der ersten Schöpfung zu verzichten. Denn die Einheit des sittlichen Lebens des Christen wäre dadurch zerrissen und der Anspruch des Christentums geopfert worden, die Religion zu sein, welche die ethische schlechthin ist. Es kam daher noch nicht zur Anerkennung, dass die christliche Ethik die alles umfassende Darstellung des Ethischen überhaupt müsse sein wollen, dass sie mithin auch das Gebiet des allgemein Menschlichen zu ihrem Eigentume rechnen müsse, weil sie nur so die Einheit des Ethischen und die Würde des Christentums sichern könne. Doch wurde mit besonderer Vorliebe immer das Gebiet des inneren Glaubenslebens ethisch behandelt, zumal in der lutherischen Kirche, und nicht bloß von Mystikern, wie Weigel, Johann Arndt, Valentin Andreä, Spener, Nitsch (Uebung in der Heiligung, neu herausgegeben von Besser, A. 3, 1866), Heinrich Müller, Scriver u. v. a. Auch die Reformirten haben in der Asketik große Fruchtbarkeit gezeigt und sie zum teil hinter der Moral als besondere Wissenschaft aufgestellt. So Gisb. Voëtius, † 1676, Tossanus, Campegius Vitringa, Hermann Witsius, La Placette, Benedikt Pictet u. a., wärend die älteren Reformirten, Wilhelm Amesius, Polanus a Polansdorf, Ant. Waläus, Moses Amyraud, † 1664 (La morale chrétienne, 6 Bde., 1652—1660), sich mit Eifer der wissenschaftlichen Ethik zuwandten. Lutherischerseits wurde nach mittelalterlicher Methode bis auf Calixt der ethische Stoff gewönlich dem dogmatischen System einverleibt, obwol (s. oben) so früh als in der reformirten Kirche die Ethik auch gesondert behandelt wurde.

Georg Calixts Epitome theologiae moralis, P. I, Helmst. 1634, deren Bau viel Änlichkeit mit Danäus hat, indem sie von dem christlichen Subjekt der Moral aus zu anthropologisch ethischen Untersuchungen zurückgreift, stellt das Verhältnis zwischen philosophischer und theologischer Moral dadurch lichtvoller, dass er einerseits Naturgesetz und übernatürliches höheres positives Gesetz unterscheidet, aber beide ewige Gesetze nennt, womit dem allgemein Menschlichen sein bleibendes Recht auch im Christlichen, dem positiv Christlichen aber, obwol es aus der Vernunft für sich nicht ableitbar ist, doch die innere Vernünftigkeit und die Zugänglichkeit für die erleuchtete Vernunft zugeschrieben ist.

Aber trotz seiner Arbeit blieb in der von ihm an sich mehr belebenden Tätigkeit für die Ethik das Verhältnis zwischen der Natur oder der Weltseite überhaupt und zwischen dem christlich Ethischen noch unklar. Das Verhältnis zwischen Naturgesetz und christlichem Sittengesetz war noch sehr schwankend bestimmt, so lange überhaupt das Verhältnis zwischen Vernunft und Offenbarung nicht klarer erkannt war. Weder die Schüler von Calixt, Dürr, Meyer, Rixner, noch orthodoxe Moraltheologen wie Joh. Ad. Osiander, Dorsche, Baier, Ägid. Strauch, noch weniger die lutherischen Kasuisten Balduin, Olearius, Blechmann, Dannhauer, König, welche mehr für den Beichtstul der Geistlichen, als wie die reformirten Kasuisten für die Selbstprüfung der Gemeindeglieder arbeiteten, haben in jene Fragen Licht gebracht. Die richtige Stellung jener Verhältnisse konnte sich erst ergeben, wenn beide Faktoren, um deren Vermittlung es sich handelt, zu Kraft und Selbständigkeit erwachsen waren. Aber diese besaß die Philosophie anfangs in den evangelischen Kirchen so wenig, wie in der römischen, indem die formal verwendete aristotelische noch die Herrschaft hatte. Auch der Pietismus hatte überwiegend praktische Triebe (so Breithaupt, Grundsätze der christl. Glaubens- und Lebenspflichten 1702) und wenn ihm gleich das Verdienst bleibt, von der toten Orthodoxie zu dem lebendigen Glauben, der nach Heiligung strebt, zurückgelenkt zu haben, so nahm doch seine eigentümliche Ethik einen einseitig negativen und asketischen Charakter gegenüber der Welt an, dem die Färbung der Gesetzlichkeit und Kunstfeindschaft anhaftete, so treffend übrigens sein Kampf gegen den Begriff von bloß Erlaubtem war und so richtig seine Grundforderung ist, alles als vor dem Angesichte Gottes zu tun und zu lassen.

Den Übergang nun zu der Emanzipation der Philosophie bilden Hugo

Grotius, De jure pacis et belli, Pufendorf und Christian Thomasius. Aber zunächst noch one namhaften Gewinn. Das Verhältnis zwischen der natürlichen Moral und der theologischen wurde dahin bestimmt (so von Pufendorf), dass der Inhalt derselbe sei, die theologische aber zugleich positiv, als ob nicht auch, was wirklich vernünftig ist, von einer religiösen Weltansicht auf Gott zurückzufüren wäre und als ob andererseits die Offenbarung dem Ethischen nichts weiteres brächte, als die positive Sanktion der Vernunftgebote. Sagt man auch, erst die Positivität gebe, wie wir sind, dem Gesetze Kraft, so bleibt doch das Christentum wesentlich auf der Stufe des positiven mosaischen Gesetzes festgehalten und seine eigentliche Bedeutung als ethisches Lebensprinzip wird vergessen. Diesem Standpunkt der Gesetzlichkeit ist es dann ganz gemäß, dass mit besonderem Eifer nach dem obersten moralischen Grundsatz gesucht wird. Dieser ist für Hugo Grotius und Pufendorf die Förderung des Woles der Gesellschaft, wärend ihr Gegner Schomer, so Treffliches er gegen das Rechtswidrige, Eigennützige, Wandelbare solchen Moralgrundsatzes vorbringt, sie nur durch die oberste Maxime: folge der Vernunft mit ihren ideis innatis, zu verbessern wusste, Thomasius durch den Grundsatz vernünftiger Liebe anderer; Wolf durch die Maxime: handle so, dass du und andere vollkommener wirst. Lorenz von Mosheim in seiner Moral, 9 Bände, stellt schon das Prinzip der Glückseligkeit oben an, was dem Eudämonismus der Wolfschen Popularphilosophie Ban brach. Steinbart und Bahrdt machen die Moral zur bloßen Nützlichkeitssache. Nur drei Männer halten wenigstens das reine evangelische Moralprinzip fest gleich fern von Gesetzlichkeit und Eudämonismus: Buddeus, Chr. Aug. Crusius, Jerem. Fr. Reuß, Elementa theologiae moralis 1767: „der Glaube ist Prinzip des inneren und äußeren christl. Lebens, die Seligkeit das höchste Gut“. Aber das letztere ist zu sehr nur als jenseitiges bestimmt und die Gebiete außerhalb der christlichen Persönlichkeit erscheinen da zu wenig als Selbstzweck: Fehler, die freilich durch entgegengesetzte Einseitigkeit bald genug überboten wurden. Supernaturalistische Ethiker sind auch noch Flatt 1823 und Tittmann.

Die Moral der römischen Kirche beharrte bis zum 18. Jarhundert in jenem Gegensatze (s. oben) zwischen der Gesetzlichkeit des objektiven Kirchentums, die sich zum teil schon in den Titeln ausspricht (vgl. des Jesuiten Joh. de Lugo Buch de jure et justitia, ebenso des Dominikus a Soto Schrift desselben Titels) und zwischen der Mystik, welche von Bellarmin, der heil. Theresia, Franz von Sales, Michael Molinos, den Jansenisten Pascal, Arnault, Nicole Perrault vertreten, aber durch die Verdammung des Quietismus von Molino (von der auch Mad. Guyon und selbst Fenelons Maximes des Saintes betroffen wurde) einen Schlag erhielt, von dem sie sich dort nicht wider erholt hat. Nach dem Dekretum Innocenz's XI., das eine große Reihe früher geduldeter Sätze ethischer Mystik verdammte, sollte nur eine Mystik des Kirchentums, wie der Jesuitismus sie anzubauen suchte, übrig bleiben. Allein der gute Name der Jesuiten war durch ihren Probabilismus, dem die Väter des Oratoriums, auch Dominikaner u. a. entgegentraten, besonders aber durch ihre Sünden gegen Port Royal so befleckt, dass sie im 18. Jarhundert samt ihrer mechanisirenden Moral immer allgemeiner das Vertrauen verloren. So ist begreiflich, wie nicht minder als die protestantische, sec. 18, auch die katholische Moral nacheinander abhängig wurde von der Leibnitz-Wolfschen, Kantschen, Schellingschen Philosophie (vgl. Werner, System der christl. Ethik in 3 Bänden, Regensb. 1850—1852, vgl. I, 98 ff.). Wolfianer sind: Luby, Schwarzhüber, Schanza, Stadler. Kantianer sind: Wanker, Mutschelle, Hermes mit seinen Schülern Braun, Elvenich, Vogelsang. Fichtianer ist Geishüttner. An Schelling schließt sich an Caj. Weiller. Selbständiger und zugleich evangelischer, mild, fromm und gedankenreich ist Michael Sailer, Hdb. d. chr. Moral, 1834, und Hirscher, Christl. Moral, 5. A., 1851. Achtungswert, aber strenger traditionell katholisch sind Klee, System der kathol. Moral, 1847, und Werner.

Eine des Namens werte philosophische Moral hat in neuerer Zeit erst Kant gegründet (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten — phänomenologisch —, Kri-

tik der prakt. Vernunft, Metaphysik der Sitten, Anfangsgründe der Rechts- und und Tugendlehre). Die Autonomie und Autarkie des moralischen Subjekts reißt zwar die Moral von der Religion los. Seine Ethik ist ferner puristisch naturfeindlich, negativ beschränkend und formal gesetzlich. Aber er hat das unsterbliche Verdienst, als das Gewisseste das Gewissen der praktischen Vernunft aufgedeckt und dem Eudämonismus der Ethik durch die Majestät des Sittengesetzes, die er der des Sternengewölbes vergleicht, ein Ende gemacht zu haben. Seinem kategorischen Imperativ schlossen sich rationalistische Kantianer an wie J. W. Schmid und Karl Christ. Erh. Schmid, sowie Krug, auch supernaturalistische, wie Stäudlin, 1871, Tieftrunk; wärend Ammon und Vogel sich schon zu Jakobi neigen. Zu noch stolzerer, strafferer Autonomie fasst sich der Kantianismus in dem Fichtianismus zusammen (vgl. Fichte, Naturrecht, 1796; System der Sittenlehre, 1797, in anderer Form, 1812; Rechtslehre, 1812; Statslehre, 1813). Die Jacobi-Fries'sche Schule, wohin de Wette, Christliche Sittenlehre, 4 Bde., 1819—1823, Kähler und Baumgarten-Crusius, 1826, gehören, gibt im Gegensatz gegen Kants Rigorismus und abstrakten Moralismus dem sittlichen Erkennen und Willen das bei Kant verpönt gewesene Gefül der idealen Lust zur Grundlage, die zugleich mit der Religion wider einen Zusammenhang hat. Aber das absolute Nichtswissen von Gott verurteilt zu bloß empirischer Moral, sie resultirt aus Reflexion auf die edle Natur des Ich, die sich in Form des Gefüls und der Anung Absolutheit der Selbstgesetzgebung selbst mit antinomistischem Anflug zuspricht. Zu dem Dualismus zwischen Verstand und Gefül kommt der zwischen äußerer und innerer Empirie. Dort ist Notwendigkeit, hier Freiheit. Den Determinismus verbindet mit dem Rekurs auf das ästhetische Gefül oder Geschmacksurteil Herbart, Allgemeine prakt. Philosophie, 1808; Ethiker seiner Schule sind: Hartenstein, Strümpell, Vorschule der Ethik, 1844. Bedeutender: Seydel, Ethik oder Wiss. vom Seinsollenden, 1874.

Es war auch für die Ethik von entscheidender Bedeutung, dass seit Schelling die Philosophie sich von der Subjektivität zur Objektivität zurückwandte. Wenn sich damit der Anknüpfungspunkt an die Religion für die Moral wider vorbereitete, so hat die Naturphilosophie insbesondere das Verdienst, eine höhere Auffassung der Natur und ihres Lebens verbreitet und dadurch dem christlich-ethischen Prinzip die bis dahin fehlende Weltseite oder Leiblichkeit vorgestellt und wissenschaftlich zugänglich gemacht zu haben. Schelling selbst versirt (mit Ausnahme besonders der Freiheitslehre, 1808) mehr in dem Gebiet des Wissens vom Wissen selbst, von der Natur und der Kunst, später der Mythologie und Philosophie der Offenbarung, als in dem der Ethik.

Aber Schleiermacher, auf änlicher subjektiv-objektiver Basis und nur den Prozess des Werdens von dem Absoluten ferne haltend, muss als der Schöpfer der neueren theologischen Ethik angesehen werden. Mit Spinoza und Plato greift er zu dem so lange vernachlässigten Begriff des höchsten Gutes zurück, aber dieses so, dass er als neues Element für die Ethik, das von Leibnitz nur theoretisch angedeutet war, die Lehre von der Individualität oder Eigentümlichkeit aufnimmt. Wenn in der Betonung der Objektivität und des höchsten Gutes sowie in dem engeren Zusammenschlusse des Sittlichen mit der Gemeinschaft ein der römischen Ethik günstiger Zug der ganzen neueren Zeit enthalten ist, den auch die katholische neueste Ethik (Werner, Propst, Fuchs, Martin, Dieckhof) für die Kirche = höchstes Gut zu benützen nicht unterläßt, so ist doch durch das Prinzip der Individualität von Schleiermacher der Ethik der protestantische Charakter, dem höchsten Gut aber eine Gliederung in die Mannigfaltigkeit relativ selbständiger freier sittlicher Sphären gesichert (Ehe und Familie, geselliges Leben, Kunst und Wissenschaft, Stat und Kirche), wie ihm auch das höchste Gut = Reich Gottes nur in steter Reproduktion durch Tugend und Tugendfunktionen, also nur in persönlicher Gemeinschafts-Form, nicht aber in ewig fertiger und anstaltlicher, sein wesentliches Bestehen hat. Schelling (in der Methode des akademischen Studiums) und noch mehr Hegel (Rechtsphilosophie) fassen den Stat als das höchste sittliche Gut auf und sind so Antipoden des Katholizismus, eine Welt-Ethik statt

der Kirchen-Ethik aufstellend. Aber gemeinsam ist der Hegelschen und katholischen Ethik der absolutistische individualitätsfeindliche Zug, wie auch die Verabsolutirung und Apotheose einer menschlich sittlichen Sphäre.

Zu Hegels Schule gehören Michelet, Syst. der philos. Moral (nach Aristoteles); L. v. Henning, Prinzipien der Ethik in historischer Entwickelung, 1824; Vatke, Von der menschlichen Freiheit im Verhältnis zu Sünde und Gnade, 1843; Marheineke, Christl. Moral, 1847; Daub, Christl. Moral, 3 Bde., 1840 ff. Verwandtschaft damit, jedoch unter Influenzirung auch durch Schleiermacher, haben Wirth, Syst. der spekulativen Ethik, 2 Bde., 1841; H. Merz, System der christl. Sittenl. nach den Grundsätzen des Protest. im Gegensatz des Katholizismus, Tübing. 1841; Martensen, System der Moralphilosophie, 1841. — Geistvoll und voll tiefer Blicke ist Martensens neueres Werk: Christliche Ethik, Bd. 1, 1871, dritte verbess. Auflage 1878. Dieser erste grundlegende Teil zeichnet sich u. a. durch den Gedanken aus, eine ethische Theologie, Anthropologie, Kosmologie, Soteriologie, Eschatologie als Voraussetzungen der christl. Ethik voranzuschicken. Dann werden die ethischen Grundbegriffe: Das höchste Gut, Tugend, Gesetz behandelt, um mit diesen die ethische Welt- und Lebensanschauung im allgemeinen zu schildern. Der zweite Band 1878 behandelt in der ersten Abteilung die individuelle, in der zweiten die sociale Ethik. Das Werk, wie es nun vollendet vorliegt, enthält eine Fülle der feinsten eindringenden ethischen Lehren in der dem Verf. eigentümlichen schönen plastischen Sprache, Vorzüge, die das Werk zu einem Lieblingsbuch nicht bloß der Theologen, sondern auch überhaupt der höhern gebildeten Kreise machen. Besondere Auszeichnung dürften in dem zweiten Band Abth. 1 die Abschnitte von den *Hauptformen des sittlichen Lebens unter dem Gesetz* (die bürgerliche, zugleich partikularistische Sittlichkeit, die philosophische Gerechtigkeit mit der ästhetischen Erziehung und der Moral der Mittelstraße, die Gerechtigkeit der Pharisäer und Schriftgelehrten) sowie den Verzweigungen und Entwicklungsstufen der Sünde verdienen. Beide Abschnitte zusammen zeigen überaus lebensvoll die Unmöglichkeit einer widerspruchslosen Sittlichkeit one Erlösung und Widergeburt, one den Stand der Gnade, der ein Leben in der Nachfolge Christi in *Liebe* und in *Freiheit* ist. Unter dem Gesichtspunkt der Stufen der Heiligung und der christl. Charakterentwicklung wird zum Schluss dieser Abteilung die Askese behandelt. Die sociale Ethik schildert die Gliederungen des Reiches Gottes: Familie (Ehe, Dienstboten, Gastfreiheit, Freundschaft), Stat; die idealen Kulturaufgaben in Kunst und Wissenschaft (Theater, Schule); die Kirche; die Vollendung des Reiches Gottes. Mit besonderer Liebe und sittlichem Takt werden überall die sittlichen Zeitfragen und Probleme behandelt, so der Socialismus, die Presse, Todesstrafe; Humanität und Christentum (Theater); Gemeinde und Amt, der Sonntag, äußere und innere Mission u. s. w.

Schleiermacher (vgl. über ihn die Darstellungen von Schaller, Strauß, Weißenborn, Twesten [Einl. zu Schl. phil. E. u. s. Gedächtnißrede z. Feier des hundertj. Geburtst. S.], Vorländer, Schl. S. L. 1851; Hartenstein, De ethices a Schleierm. propos. fundamento, P. I, II, 1837; Bender, Schl. Theologie mit ihren philosophischen Grundlagen, 1876, S. 98 ff.; Runze, Schl.'s Glaubensl. in ihrer Abhängigkeit v. s. Philosophie, 1877) hatte schon in seinen Monologen eine Fülle neuer ethischer Ideeen, einen Geist, der die Ethik umzugestalten verspricht, beurkundet. Er schritt näher ans Werk in den Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittensysteme, 1803, welche allerdings entmutigend wirkten, aber nicht, wie Strauß meint, nur negativer Art sind, sondern bereits die obigen Grundgedanken über höchstes Gut und Individualität enthalten und die Notwendigkeit dieser Begriffe, durch Aufdeckung der Lücken in den Systemen one sie, kritisch nachweisen. Von 1819 an gab er seine geistvollen Abhandlungen für die Berliner Akademie heraus: über den Tugendbegriff, Pflichtbegriff, das Verhältnis zwischen Natur- und Sittengesetz (Empfehlung der deskriptiven Methode für die Ethik wie die Naturwissenschaft), den Begriff des Erlaubten und des höchsten Gutes. Sein System aber ist nicht mehr von ihm selbst herausgegeben, sondern erst aus seinem Nachlass hat Twesten und A. Schweizer seine phil. Ethik 1835, seine christl.

Sitte Jonas 1843 edirt. Außerdem verdient noch Erwänung seine Psychologie und Erziehungslehre, seine Politik von Ritter und seine praktische Theologie von Frerichs edirt, seine Predigten über den christlichen Hausstand u. a. Seine philosophische Ethik behandelt den Stoff in drei Teilen (höchstes Gut, Tugend, Pflichtenlehre), worin ihm, wie in der Grundeinteilung der Güterlehre, Rothes Theologische Ethik folgt. Es gibt nach Schleiermacher identisches und individuelles Organisiren (Stat, Familie; freie Geselligkeit), und eben solches Symbolisiren (Wissenschaft; Kunst, Kirche). Dieser Einteilung analog ist in seiner christlichen Sitte die in das wirksame und in das darstellende Handeln, von welchem jenes teils reinigendes oder widerherstellendes (Kirchenzucht, Kirchenverbesserung; Hauszucht; statliche Strafgerichtsbarkeit) ist, teils verbreitendes (Ehe und Familie, Schule und Erziehung, Mission und Verkehr der Kirchen), wärend das darstellende Handeln seinen Ort hat in Kunst und Spiel, in Geselligkeit und im Kultus.

Wärend Sartorius (die heil. Liebe) und Harleß in seiner christlichen Ethik, Schleiermachern aber auch zu sehr die strengeren wissenschaftlichen Anforderungen ignorirt, jener Dogmatik und Ethik kombinirend in überredender Darstellung über Schwierigkeiten zur kirchlichen Anschauung zurückleitet, letzterer in nervoser Diktion und schöner Schriftbenützung one wissenschaftlichen Unterbau und festen Zusammenhang fruchtbare Gedanken gibt, die sich aber nur zu oft im Unbestimmten halten; wärend endlich beide das Ethische im Unterschied vom rechtfertigenden Glauben zu selbständiger Bedeutung nicht kommen lassen, also wesentlich zum Standpunkt der vorkantischen Ethik zurückleiten, der es auch nur auf Heilsbewarung, nicht Heilsentfaltung ankommt und für welche die ethischen Gebiete nicht um ihrer selbst willen von Bedeutung sind, sondern nur insoweit, dass auch durch sie hindurch das Heil bewart und nicht beschädigt werde: so hat dagegen Richard Rothe (Theol. Ethik in drei Bänden, 1845—1848), der bedeutendste Ethiker nach Schleiermacher, ein Werk geschaffen, das Hegels Standpunkt eines objektiven Wissens mit Schleiermachers feinem sittlichem Takt und organisirender Kraft zu vereinigen und in höchst originaler Weise über beide hinauszufüren sucht. In der 2. Ausg. 1867, welche zu vollenden ihm nicht vergönnt war, ist die erkenntnistheoretische Seite sorgfältig ausgefürt und der theologische Dualismus der 1. Ausg. zum kosmol. in der 1. Ausg. ermäßigt, aber one wesentlichen Einfluss auf die Begriffe von Materie, Geist u. s. w. Auch hat er die Ansicht vom Stat als dem sittlichen Universum und von der Aufgabe der Kirche, sich in den Stat aufzulösen, festgehalten. Näher an Schleiermacher schließt sich Rütenicks christl. Sittenlehre, 1845, für populäre Zwecke, Wyß, Vorlesungen über das höchste Gut, Gelzer, die Religion im Leben oder christl. Eth., 3. A., 1854, an, wie auch Schleiermachers Geist verwandt ist, aber one seine wissenschaftliche Kraft, Schwarz, ev. chr. Eth., 3. A., 1836, 1837, 2 Bde. Neben Rothe sind als ausgezeichnet zu nennen die ethischen Arbeiten von Schmid in Tübingen (Christl. Sittenlehre 1861, u. s. Programm: De notione legis in theol. christ. rite constituenda 1832). An ihm ist neben dem gesunden reinen Standpunkt seine Ausfürung der Lehre vom Gesetz hervorzuheben, wodurch er besonders von Schleiermacher abweicht. Wuttkes Handbuch der christl. Sittenl. 1861, 1862 gibt in der Einleitung eine Geschichte der Ethik, S. 21—298, ist gegen Rothe und Schleiermacher stark polemisch, obwol er das Beste von ihnen entnommen, und das ihm Eigentümliche, die Einfürung des Begriffs der „Schonung", wenig wissenschaftlichen Wert hat, da das Schonen nicht eine Handlung für sich, sondern ein Moment an Handlungen bildet. Andere nennenswerte neuere ethische Arbeiten sind erschienen von Reuter, Theologische Studien und Kritiken, 1844, 3; Bruch, Studien und Kritiken, 1848, 3, der für das Recht einer besonderen Pflichtenlehre in der Ethik eintrat; Schöberlein, Die Grundlehren des Heils entwickelt aus dem Prinzip der Liebe; Böhmer, Syst. d. christl. Lebens oder das Christl. nach seiner Bejahung, Verneinung, Widerherstellung, wissenschaftl. dargest. 1853. Wendt, D. Reich Gottes u. d. Reich d. Welt u. s. w., Thl. 2, Kirchl. Ethik v. Standpunkt d. christl. Freiheit, 1865, Jäger, Die Grundbegriffe der christ. Sittenlehre nach den Grundsätzen d. ev. Kirche, 1856. Vilmars Moral hat besonders eingehend die Untugend und das Laster behandelt.

Bedeutender als die der zuletzt genannten sind J. Chr. v. Hofmanns ethische Arbeiten. Nachdem er schon in seinem Schriftbeweis einen kurzen Abriss gegeben, ist 1878 seine Vorlesung über „Theologische Ethik" aus dem Jare 1874 in dankenswerter Weise von befreundeter Hand zum Abdruck gebracht. Teilt gleich diese Gabe die unvermeidlichen Mängel bloßer Vorlesungen, die schon der beschränkten Zeit wegen manches nur flüchtig berüren können, so hat sie doch auch vor den von Hofmann selbst herausgegebenen Werken den Vorzug einer fließenden und klaren Darstellung und der originelle Geist dieses bedeutenden Theologen verleugnet sich auch hier nicht. Der Aufbau des Systems ist überaus einfach und durchsichtig. Absichtlich abstrahirt er freilich von einer spekulativen Behandlung der Ethik, wie sogar von einer Darlegung ethischer Grundbegriffe und Voraussetzungen nach Art von Ethikern wie Schmid, welche die sittliche Anlage, Freiheit, Gewissen, Sünde u. s. w. behandeln oder auch wie Martensen noch den Zustand unter dem Gesetz, um von da aus zum christl. Lebensstand fortzuschreiten. Ebenso verwirft er mit v. Oettingen die Aufnahme des Begriffes des höchsten Gutes in die Ethik sowol in der Form Schleiermachers und Rothes, welche in der Beseelung und Organisirung der Natur und Materie das höchste Gut sehen, als in der Form von Martensen, indem er meint, die Ethik habe nur mit dem G u t e n, nicht mit dem G u t e zu tun, wogegen freilich sich einwenden läßt, dass auch er den Begriff des Gutes nicht entbehren kann, wenn er doch die Seligkeit und Freude zu dem sittlichen Lebensstande des Christen rechnet, wie auch das sittliche Handeln one Zweckbegriffe inhaltlicher Art nicht zu konkreter Darlegung gebracht, sondern lediglich nach seiner formalen Seite, der Gesinnung, beschrieben werden kann, welche doch nur warhaft gut ist, wenn sie nicht bloß auf die rechte Weise, sondern auch das Rechte will. — Dagegen in der Beschränkung, die er sich auferlegt, ist seine Exposition ebenso eigentümlich als einfach, nach Art Schleiermachers darauf berechnet, die Selbständigkeit der christlichen Theologie auch in diesem Gebiete zu waren. Wie Schleiermacher seine Glaubenslehre als wissenschaftliche Beschreibung des Tatbestandes der christlich frommen Gemütszustände gibt, so verfärt Hofmann auch in Beziehung auf die christliche oder theologische Ethik. Der christliche Tatbestand charakterisirt sich durch das Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen, wie es durch Jesus vermittelt ist. Inhalt desselben ist: „Ich weiß und bin dessen gewiss, dass Gott mich liebt und dass ich Gott (in Christo) liebe". Das erstere ergibt ihm die Wissenschaft der Glaubenslehre, das zweite die Sittenlehre. Beidemal also ist der Gegenstand des theologischen Erkennens rein das christliche Subjekt, nicht Gott und nicht Welt. Auch nicht B e g r ü n d u n g des christlichen Tatbestandes ist ihm die theologische Aufgabe; ihm genügt: derselbe ist durch sich selbst gewiss. Doch wird, änlich wie das der Gedanke seines Schriftbeweises ist, das Zeugnis der Schrift und der Kirchengeschichte (letzteres in sehr interessanter Weise) beigegeben. — Jener christliche Tatbestand nun wird als Gesinnung und als B e t ä t i g u n g der Gesinnung beschrieben sowol im unmittelbaren Verhältnis zu Gott als in dem mittelbaren, dem Verhältnis zur Welt Gottes. Die Grundgesinnung des Christen ist Liebe zu Gott, entspringend aus Gottes Liebe zu ihm, die eine neue Willensrichtung, Gottes Willen entsprechend in ihm setzt. Kraft dieser Willensrichtung ist er erstens f r e i und zweitens selig in F r e u d e an Gott. Da wir aber sowol frei als selig erst g e w o r d e n sind, durch Gott, so ist unsere Liebe zu Gott d e m ü t i g und unsere Freude an Gott d a n k b a r. Und da die angeborene sündige N a t u r trotz der Widergeburt der P e r s o n noch da ist, so ist jene Liebe zu Gott Hass wider das Böse, sowol wider die Trägheit im Guten, als wider das Begehr des Bösen; und zwar ist dieser Hass nicht onmächtig, sondern in Glaubenszuversicht entschlossen im Kampf wider die Knechtschaft der Sünde, nachdem die F r e i h e i t von Schuld gewonnen ist. Ebenso aber ist auch der Widergeborne noch dem Verhängnis des durch Gott mit der Sünde verknüpften Ü b e l s unterstellt. Die Seligkeit des Christen nun dem Übel gegenüber ist fern wie von widerwilligem, klagendem Unmut so von einem sich hart Machen, welches nicht will das Übel sich sein lassen, was es doch ist, und sich darüber wegsetzt; sondern der

Christ empfindet das Übel als Wirkung des Zornes Gottes wider die sündige Menschheit und untergibt sich in dasselbe mit der Ergebung des eigenen Willens. Aber dieser Selbstuntergebung steht zur Seite die Hoffnungsfreudigkeit zu dem Geist des lebendigen Gottes. Das Leid ist verschwindend, die Seligkeit des Christen bleibende Beschaffenheit, und im Besitz des göttlichen Geistes können wir den Sieg über das Übel so weit haben als es nötig ist, dass das Übel uns nicht hindere, sondern unsere Bestimmung fördere. Das ist die Hoffnungsfreudigkeit zur Arbeit, die das Übel überwindet. Diese christliche Gesinnung wird nun aber auch in unserem mittelbaren Verhältnis zu Gott, d. h. im Verhältnis zur Welt Gottes sich rein innerlich geltend machen; sie wird Liebe und Freude an der Welt Gottes, jene in Demut, diese in Dankbarkeit gegen die Welt Gottes. Diese Grundgedanken werden dann auch auf die Betätigung der christl. Gesinnung im unmittelbaren Verhältnis zu Gott oder im Gebet, und im mittelbaren angewendet, nämlich auf das christlich sittliche Handeln in der Kirche und in den Gemeinschaften des natürlichen Lebens, zu welch letzteren die Familie, das statliche Gemeinwesen und die menschliche Gemeinschaft gerechnet wird. Bei aller Kürze, die viele Fragen übergeht oder nur kurz berürt, fehlt es diesen Vorlesungen nicht an manchen fruchtbaren ausgestreuten Winken. Die gelungenste Weiterfürung der Ethik, besonders inhaltlich, bleibt aber seit Rothe das oben erwänte Werk von Martensen.

Von philosophischer Seite her erstrebt in trefflicher Weise einen Fortschritt über Hegel und Schleiermacher und eine Fundamentirung der gesamten Wissenschaftslehre durch das ethische Prinzip Chalybäus, Syst. der spekul. Ethik oder Philosophie der Familie, des States und der relig. Sitte, 2 Bde., 1850. Nach einer Prinzipienlehre und Phänomenologie des Sittlichen gibt er im dritten Buch das eigentliche System, dessen erster Teil die Eudämonologie zur Heimat die Familie hat, deren zweiter die Rechtslehre (Rechtsperson, bürgerl. Gesellschaft, Stat), deren dritter Teil die religiöse Sittenlehre samt Gemeinde und ihrer Organisation umfasst. Unbedeutender, aber im ersten historischen Teile dankenswert ist Fichtes d. J. System der Ethik, 2 Bde., 1850, 1853. Gut weist er übrigens die Prinziplosigkeit und wissenschaftliche Haltungslosigkeit des Standpunktes der Rechtsphilosophie von Julius Stahl und ihre innere Verwandtschaft mit den Systemen der Willkür troß ihres viele blendenden Scheines nach. Vom Standpunkt von Schadens aus hat Culmann s. christliche Ethik geschrieben, 1864—66.

Das Verhältnis der römischen und evangelischen Ethik zu einander ist teils, nämlich prinzipiell, oben angedeutet, teils in anderen Artikeln zu behandeln. Worin die Differenz lutherischer und reformirter Ethik bestehe, ist noch streitig; verkehrt aber die Meinung, dass die Reformirten um ihrer Prädestinationslehre willen keine Ethik haben können. Der Augenschein zeigt, dass sie auf theoretischem und praktischem Gebiete lange ethisch produktiver gewesen sind, als im ganzen die lutherische Kirche. Die Leugnung des Walvermögens ist noch nicht Leugnung einer sittlichen Kraft; in der Liebe zu Gottes Ehre kann Freiheit und Notwendigkeit geeinigt sein und der seiner Erwälung Gewisse kann um so getroster die Hand an das sittliche Werk legen. Sieht man aber genauer zu, so hatte die lutherische Konfession mehr Anlage für das darstellende Handeln (Kunst, Hymnologie, Kultus, Wissenschaft), die reformirte mehr für das wirksame, sowol das reinigende (Kirchenzucht u. s. f.), als das verbreitende (Märtyrertum, Heiden- und Juden-Mission, Organisirung der Gemeinde, protestantische Statskunst); widerum die lutherische Konfession hatte ihre Stärke in der Sphäre des Ethischen im absoluten Verhältnis (dem Religiösen), sowie sie auch in den dem Gemüte näher liegenden Sphären des Hauses, der Ehe und Familie, in welchen Reflexion etwas fremdes ist, glücklicher und gestaltungskräftiger war. Was die Kirche anlangt, so umfasste die lutherische Kirchlichkeit unmittelbarer die ganze Christenheit oder den Leib des Herrn in innerlicher Weite und Freude des Herzens, aber kümmerte sich in diesem Genuss, den sie immer gleich haben zu können meint, weniger um die Empirie, und deren christlich-ethische Umgestaltung; und wo der Sinn für reale Kirchengestaltung in ihr erwachte, da lag ihr näher, von der Kirche als Einheit ausgehend, an Organisirung und reale Gemeinschaft unter den

Gliedern der Christenheit zu denken, als von unten aufbauend, wie die reformirte Konfession, die Kirche erst aus den Gemeinden resultiren zu lassen; sie hatte also mehr ursprünglich den Geist der Katholizität und Union in sich, aber gab ihm weniger praktische Folge, weil ihr frommes Gemütsleben das zu seiner Seligkeit nicht zu bedürfen, sondern Gott überlassen zu können meinte, wärend die reformirte Konfession den Widerspruch der Wirklichkeit mit dem Reiche des Glaubens nicht erträgt und die Katholizität und Union praktisch zum Zielpunkt ihres von Stufe zu Stufe fortschreitenden kirchlichen Gemeindelebens macht. Eine Ausgleichung dieses Gegensatzes bant sich in neuester Zeit durch die Kirchenverfassung fast in allen deutschen Landen an.

Die Geschichte der Ethik hat gezeigt, dass sich in ihrem Laufe Asketik, Kasuistik, auch Pädagogik von ihr abgezweigt haben. Es ist üblich geworden, jenen beiden das Recht der Existenz zu bestreiten, und in der Tat als besondere Wissenschaften kommt ihnen keine Stelle zu, am wenigsten, wenn man in der Asketik die Lehre von bloß formellen Tugendübungen sieht, durch welche gleichsam zum Vorrat Tugendkraft gesammelt werden soll, in Leistungen, die kunststückänlich vollbracht werden, z. B. Erprobung der Kraft zu wachen, zu fasten u. dgl. Zöckler hat eine kritische Geschichte der Askese 1863, v. Eckstein gleichfalls „Geschichtliches über die Askesis 1862" geschrieben. Erwänenswert ist Löber, Das innere Leben, ein Beitrag zur theol. Ethik, 1875. Die Kasuistik ist ein leeres Verstandesspiel, wenn sie in Ersinnung schwieriger Gewissensfälle und scharfsinniger Lösung derselben sich gefällt, noch tadelnswerter, wenn sie auf der Voraussetzung objektiver Kollisionen von Pflichten beruht. Aber beide, Asketik und Kasuistik, enthalten doch auch ein wares, für das System der Ethik unentbehrliches Moment, welches freilich allein innerhalb desselben seine ware Stelle findet. Die Asketik in gedoppelter Weise, einmal sofern die Ethik den normalen Gang des Werdens des christlichen Tugendprinzips in uns zu verzeichnen hat, sodann indem sie die fortwärend nötige Widerherstellung und Reinigung desselben beschreibt, wodurch gerade das Wachstum des neuen Lebens sich vermittelt. Das ware Moment der Kasuistik aber kommt im System zu seinem Recht, indem dasselbe die verschiedenen sittlichen Sphären nach ihrem Unterschiede bestimmt abgrenzt, aber auch ihren inneren Zusammenhang mit dem höchsten Gut oder dem sittlichen Gesamtwerk so darlegt, dass einleuchtet, wie wirklich in jedem einzelnen Handeln kein Widerspruch mit anderen sittlichen Gebieten sein muss, sondern das Ganze gewollt werden kann. Was außerdem in die Asketik und Kasuistik aufgenommen worden ist, das bleibt der erbaulichen und etwa pastoral-theologischen Litteratur vorbehalten. — Für die Pädagogik muss freilich die Ethik in ihrer Lehre von dem Gesetz und dem Werden der Tugend, sowie in der Lehre von der Familie und von der Wissenschaft, Kunst, Kirche, die Prinzipien geben, aber die Lehre von der Erziehungskunst, sowie von der des Unterrichts (Didaktik, Katechetik) fällt nach dem obigen der praktischen Theologie zu.

Das höchste Interesse nehmen in der Gegenwart die sociale Frage und das Verhältnis zwischen Stat und Kirche in Anspruch. Aus der überreichen Litteratur über den Socialismus und Kommunismus möchten neben den Systemen des St. Simonismus, des Cabet (Icarien), Proudhon (das Eigentum Diebstahl), Auguste Comte (Sociologie), der in England bei Stuart Mill, Herbert Spencer u. a. Anklang gefunden hat, aus Deutschland Marx, in England Jerem. Bentham zu erwänen sein. Stein hat eine Geschichte des Social- und Kommunismus in Frankreich geschrieben. Andere erwänenswerte Schriften sind: Hildebrand, Die Nationalökonomie der Gegenwart und Zukunft, 1848, Quintessenz des Socialismus (von Schäffle); Merz, Armuth und Christenthum; Martensen, Der Socialismus 1875; v. Treitschke, Der Socialismus u. s. Gönner, Preuß. Jahrb. Bd. 34; Alex. v. Oettingen hat den „Versuch einer Socialethik auf empirischer Grundlage" geschrieben, Thl. 1: Moralstatistik, Thl. 2: Die christl. Sittenlehre; der erste Teil, ein relativ neues Feld geschickt anbauend, hat verdientes Lob geerntet. Auch Bischof v. Ketteler hat „die großen socialen Fragen" 1849 behandelt und andere Brochüren über denselben Gegenstand geschrieben. —

Über das Verhältnis von Stat und Kirche machen wir folgende Schriften namhaft: Stahl, „Der Protestantismus als politisches Princip", „d. christl. Staat"; Harleß, Staat und Kirche, 1870; Radowitz, Gespräche über Staat und Kirche; Fabri, Staat und Kirche; Jakoby, Staatskirche u. s. w. Über die Kirche: Petersen, Löhe, Kliefoth.

Wir erwänen noch eine Anzal Monographieen über einzelne ethische Lehrstücke. Die Lehre vom Gewissen haben Kähler, Gaß, Passavant, Ritschl, besonders aber Hoffmann 1866; die Lehre von der Freiheit: Romang, Willensfreiheit und Determinismus, 1841; Sigwart, Tüb. Zeitschr., Von der Freiheit und Unfreiheit des menschl. Willens; Karl Phil. Fischer, Ueber den spekulat. Begriff der Freiheit, Zeitschr. f. Philos. und spekul. Theol., Bd. 3, Vatke (s. o.); Luthardt, Die Lehre v. freien Willen, 1863; Scholten, Der freie Wille, übers. v. Manchot 1874, behandelt, auch Jul. Müller, Lehre von der Sünde. Über den Individualismus: Vinet, Edm. de Pressensé, Mazel (1862). In den Ländern französ. Zunge ist das Verhältnis zwischen Moral und Religion unter dem Namen la morale independente im vorigen Dezennium viel verhandelt worden (E. de Pressensé 1865, E. Doumergue le positivisme et la morale independente 1869), in Deutschland unter dem Namen des „unbewussten Christentums" (vgl. Rothes Ethik; Köstlin, Religion u. Sittlichkeit, Studien u. Krit., 1870; Hundeshagen hat Ueber die Natur und die geschichtl. Entwickelung der Humanitätsidee, 1852; Kritzler über Humanität u. Christenthum, 1866; Erdmann, Ueber das Nationalitätsprincip, 1862, geschrieben. Woysch, Ueber den Materialismus u. d. christl. Weltansch., 1857; Lange, Gesch. des Materialismus. Über Pessimismus u. Optimismus: Gaß, 1876. Herrmann, Ueber Absicht und Vorsatz. Über die Geschichte der Vorstellungen und Lehren vom Eide: Stäudlin, Gött. 1824. Über Notlüge: Krause. Über das Duell: Hengstenberg, Das Duell und die christl. Kirche, 1856. Über die Todesstrafe: Hepp, Ueber den gegenwärtigen Standpunkt der Streitfrage über Zulässigkeit der Todesstrafe; Mittermaier, Die Todesstrafe nach den Ergebnissen der wissensch. Forschungen, 1862; Mehring, Ueber die Todesstrafe (gegen sie); Kemmler, Die Berechtigung der Todesstrafe, 1868; Stechmann, Ueber die Todesstrafe, eine Abh. aus der Bibel wider sie, 1868; Berner, Ueber die Todesstrafe; Liebner vertritt theologisch, Trendelenburg philosophisch das Recht derselben. Über das Eigentum (s. o. Socialismus und Kommunismus): Jakoby, Jesus Christus und die irdischen Güter, 1876; Gold and the Gospel ed. 3, Lond. 1862. Über die Ehe: von Strampff, Luther über die Ehe, 1875; Märklin, Die Ehe in d. Studien der württemb. Geistlichkeit; Klee, Die Ehescheidungsfrage. Über die Freundschaft: Delitzsch, Philemon, 1858; Liebebrut, Vom Schönen und vom Schmuck, 1868. Über die Lehre vom Gebet: Rich. Löber (1859), Monrad u. Geß. Die Geschichte dieser Lehre hat Stäudlin behandelt. Aus der großen Litteratur über den christl. Sonntag werden nur erwänt: Die Perle der Tage, a. d. Engl.; Oschwald, Kraussold, Schaff; der Vortrag von Schmid auf dem Stuttg. Kirchentag, 1851. Die Protokolle der Genfer Conférence über die Sonntagsfrage 1877. Die Denkschrift des Ev. Oberkirchenrats v. Pr. über die Sonntagsfrage 1877. Zahn, Gesch. d. Sonntags, 1878.

Große Bedeutung der Ethik für die Gegenwart. Der Geist der evangelischen Christenheit wendet sich, im Gegensatz zum 18. Jarhundert und seinem auflösenden Subjektivismus, wider dem Gemeinleben, den sittlichen Gemeinschaftssphären zu, und mit Recht nimmt der Begriff des höchsten Gutes wider seine Stelle ein wie in der urchristlichen Verkündigung des Reiches Gottes; aber es kommt darauf an, dass wir nicht aus einem Absolutismus der Subjektivität circulo pravo wider einem Absolutismus der Objektivität, heiße sie Kirche oder Stat, verfallen. Das kann nur vermieden werden durch Pflege des ethischen Geistes, der freien gottebenbildlichen Persönlichkeit, welche, wo sie ist, das erhaltende Salz und die Kraft der sittlichen Gemeinschaften ist. Weil sich ihr der Gegensatz von Willkür und Notwendigkeit in der absoluten Sphäre gelöst hat und sie als in Gott freie eine höhere Einheit in sich trägt, so ist ihr allein die Macht gegeben, diese Gegensätze auch auf dem socialen Gebiet zu sittlicher Lösung zu

bringen, wo sie noch immer miteinander ringen. Dem State bringt die Ethik als ihre Frucht zwar nicht die reale, aber die ideelle Einigung des Geistes der Freiheit und der Autorität und dient so der Beseelung der Bürger durch sittlichen Gemeingeist, der gleich fern von utopischen Idealen, wie von selbstgefälliger Trägheit eines Pseudo-Konservatismus ein tiefes Mitgefül hat mit den leidenden Klassen in leiblicher und geistiger Hinsicht und so die Härte der Gegensätze von arm und reich, vornehm und gering, in das schöne gottgewollte Verhältnis des geistigen Teilnehmens, das die Seele der Mitteilung sein muss, und der dankbaren Gegenliebe auflöst (vergleiche den Artikel „innere Mission"). Für die Kirche kommt es gegenwärtig an auf Gewinnung ihres ethischen Begriffes zum dogmatischen, den wir haben. Das Gefül hievon ist allgemein verbreitet; aber die einen wollen diesen Übergang dogmatisirend gewinnen, indem sie eine dogmatisch notwendige Ordnung der Kirche suchen durch Ordination mit sakramentlicher Bedeutung oder durch eine katholisirende Ämterlehre, oder durch falsch angewandte Biblicität, wodurch sie die Elastizität des kirchlichen Organismus beschränken. Andere drohen die Kirche aufzulösen in Assoziationen vielgeschäftiger Subjektivitäten. Die Probe wird nur bestehen ein auf Grund des altevangelisch dogmatischen Kirchenbegriffs sich erhebender ethischer Bau derselben in mannigfacher die Laienkräfte beiziehender Gliederung der Ämter, in freierer und in fest organisirter Weise. In solcher Organisirung der kirchlichen Liebe wird allein das Heilmittel liegen für das Volksleben, die Verwarlosung, den Pauperismus, den Unglauben, die Sonntagsentheiligung u. dgl. Aber auch für das innere Leben der einzelnen, zumal der Diener der Kirche ist es höchst bedeutungsvoll, dass die Ethik, so lange gebunden durch die Dogmatik, und vorwiegend auf die religiöse Sphäre für sich bezogen, darauf von der Philosophie eifrig und kräftig behandelt, aber auch dem christlichen Geiste entrückt, nun ihre beiden Seiten, die Welt und den inneren christlich ethischen Geist, der im Glauben lebt, allseitiger aufeinander beziehen gelernt hat. Das wider erwachte Glaubensbewusstsein sichert hinreichend die Selbständigkeit der christlichen Ethik gegen die philosophische. Aber wenn die persönliche Frömmigkeit nicht zu etwas isolirtem, die Kirche nicht zur Sekte werden soll, so darf die Weite des Blickes, der eine Fermentirung der Menschheit durch das Christentum allseitig fordert, nicht wider verengt werden, sondern die Kirche wird dadurch wider Volkskirche werden, dass sie, des ethischen Geistes voll, der aus dem Glauben geboren wird, sich ihrer sittlichen Aufgaben für alle Lebenssphären immer mehr bewusst ist, die Humanität in sich vollendet, das Kulturleben reinigt und innerlich weihet. Nur so wird die schon spürbare neue Aberration des ethischen Bildungstriebes der evangelischen Kirche zur dogmatischen Lehrbildung oder zum quietistischen Beruhen des Glaubens in sich vermieden, wenn nicht minder auf die Reinheit der lebenden als der lehrenden Kirche geblickt wird, wovon auch neue Vertiefung in den Lebensfond des Christentums, sowie neue Fortschritte in der Dogmatik und dem Erkennen überhaupt die Folge sein werden. Die jetzt notwendigsten Fortschritte der Dogmatik hängen von Fortschritten der Ethik ab, was sich nachweisen lässt an der Lehre von Gott und der Dreieinigkeit, vom Urstand, von der Sünde, vom Erlöser und seinem Werk, von der Inspiration des Wortes, von den Sakramenten und der Kirche. Die Lehre von den letzten Dingen scheint sich zwar jetzt häufig wider abrupt und unethisch zu gestalten. In unseren Eschatologen, wie Delitzsch, Beck, Hengstenberg i. J. 1848, Auberlen u. a. tritt ein starker ethischer Skeptizismus in Beziehung auf die Weltaufgabe des Christentums, wie die Ethik sie verzeichnet, hervor; bei ihnen verfestet sich das gegen die ethische Explikation des Christentums spröde, abstrakt religiöse Interesse. Aber einmal sind diese Männer mit sich selbst im Widerspruch, indem sie, mit Ausnahme von Auberlen und Beck, doch wider, sogar mit fast zu rücksichtsloser Hast an einem lutherischen Volkskirchentum und an seiner Konsolidirung (durch Lehre) wie für ewige Zeiten arbeiten. Zu einem Volkskirchentum kann aber eine Berechtigung nur liegen in der Anerkennung der ethischen Aufgabe in einem viel weiteren Umfange als sie im Pietismus statthatte. Andererseits ist jenes, die abrupte Eschatologie dieser Männer, dadurch schon beurteilt,

daſs sie dasjenige, was der Kirche aufgetragen ist als dem Leibe Christi, passiv zu unterlassen raten und es dagegen nur von Christi, des Widerkommenden, unmittelbarer Tat erwarten wollen. Dadurch wird ihre ethische Stellung dem Irvingianismus und seiner Magie, seinem Verzagen an dem sittlichen Werte der jetzigen Weltzeit und ihrer Aufgaben, seiner Unterschätzung der ethischen Vermittelung der Weltvollendung verwandt, wenn sie sich nicht darauf zurückziehen, daſs das einzige den Christen aufgetragene Werk oder das Reich Gottes, die Kirche, das Leben dieser aber Lehren und Bekennen sei. Von diesen Irrtümern hält sich Harleß frei, wenn er die „Ehe mit der Familie, den Stat und die Kirche zwar nicht als Urbild der göttlich menschlichen Liebes-, Rechts- und Gnadengemeinschaft, aber doch als irdisch menschliche Erscheinung von diesem Allem und als Vorbedingungen der zukünftigen Erscheinung der Herrlichkeit des Reiches Gottes“ ansieht, ein Gedanke freilich, dessen Warheit den engen Namen der Ethik als bloßer „Heilsbewarung“ sprengt und für Schleiermachers Grundgedanken von der Ethisirung der Welt durch das Christentum Raum schafft, one daſs dadurch mit Schleiermacher dieser Prozeſs, der in Kraft und Geist des allgegenwärtigen Herrn fortgefürt wird, dem Durchgang durch eine steigende Krise und Spannung der ungläubig bleibenden Welt wider das Christentum entzogen werden dürfte.

Zum Schluſs nennen wir noch die namhaftesten Arbeiten zur Geschichte der Ethik. Außer den schon erwänten (de Wette, Wuttke) kommen für die vorchristliche Ethik in Betracht: Maurice, Moral and Metaphysical Philosophy, Lond. 1850; Zeller, Geschichte der Philosophie (besonders die Geschichte des Stoicismus und Epikureismus, Bd. 3, A. 2); Frid. Paulsen, Symbolae ad Systemata philosophiae moralis historiae et criticae, Berl. 1871; Lübker, Die Ethik des Sophokles und Äschylus; Hildenbrand, Rechts- und Staatslehre (besonders Plato, Aristoteles, d. Römer) 1860; Eucken, Ueber die Ethik des Aristoteles; W. Müller, Ethices Plotinianae lineamenta, 1867; Neander, Vorles. über die Gesch. der christl. Ethik, herausgeg. v. Erdmann 1864, behandelt bis S. 110 die vorchristl. Ethik, dann die Gesch. der christlichen; Feuerlein, Die Sittenlehre des Christenthums in ihren geschichtlichen Hauptformen, 1855; Ernesti, Die paulinische Ethik; Luthardt, Die Ethik Luthers nach ihren Grundzügen, 1867; Kattenbusch, Luth. Lehre v. unfreien Willen; Lobstein, Die Ethik Calvins, 1877; Uhlhorn hat eine Abh. über die Ethik der Konkordienformel gegeben. **J. A. Dorner.**

Ethnarch, *ἐθνάρχης*, war der Titel eines Fürsten, der, one völlig unabhängig zu sein und one königliche Würde zu haben, sein Volk immerhin nach den denselben eigentümlichen Gesetzen regierte, wie besonders aus Jos. Arch. 19, 5, 2 erhellt, ein Titel also, der namentlich für die späteren Fürsten der Juden paſste und vor allem auch bei ihnen in Anwendung gebracht zu sein scheint. Nach dem Makkabäer Jonathan, der 1 Makk. 9, 30 von seinem Anhange zum *ἄρχων καὶ ἡγούμενος* erwält und von Alexander, dem Son des Antiochos Epiphanes, 1 Makk. 10, 20 ff. (a. 152 v. Chr.), zum Hohenpriester ernannt, dann 1 Makk. 10, 65 als *στρατηγός* und *μεριδάρχης* bestätigt war, wurde sein Bruder, der Hohepriester und Feldherr Simon, nachdem er, 1 Makk. 13, 42, vgl. 14, 35 u. 41, *ἡγούμενος τῶν Ἰουδαίων* geworden, nach 1 Makk. 14, 47 (a. 140) zum *ἐθνάρχης τῶν Ἰουδαίων* erhoben, indem ihn die Juden nach Jos. Arch. 13, 6, 7 zugleich auch ihren *εὐεργέτης* nannten, womit Luk. 22, 25; Herod. 8, 85; Xenoph. resp. Athen. 3, 11 zu vergleichen. Die Juden begannen nun ihre Jare statt nach dem Regierungsanfange ihrer heidnischen Oberherren, nach dem seinigen zu zälen, 1 Makk. 13, 41 u. Jos. l. c. Wärend *ἄρχων καὶ ἡγούμενος* dem hebr. שַׂר וְנָגִיד entspricht, ist *ἐθνάρχης* etwa s. v. a. נְשִׂיא יִשְׂרָאֵל, obwol die Münzen, auf denen dieser Titel vorkommt, vgl. Eckhel, Doctr. numm. vet I, 3. 468. 471, da sie so ganz anderer Art sind, als die seiner unmittelbaren Nachfolger, schwerlich Simon angehören, trotz 1 Makk. 15, 16, wonach er allerdings unter anderem auch das Recht, Geld zu prägen, erhielt, vgl. De Saulcy in Revue Numism. 1864, p. 374—377, und Ewald, Gött. Nachrichten, 1855, S. 112. Warscheinlich hat auch Simons Nachfolger, Johannes Hyrkanos, den Ethnarchen-Titel gefürt, —



nicht bloß nach Jos. Arch. 14, 8. 5: „dies geschah unter dem Hohenpriester und Ethnarchen Hyrkanos“, wenn man diese Stelle mit Hitzig, Gesch. Israels II, S. 464 Anm., statt auf Hyrkan II., auf Hyrkan I. bezieht, sondern auch nach Arch. 13, 10, 7 und bell. Jud. 1, 2, 8, wo ihm außer dem Hohenpriestertum und der Prophetie auch die *ἀρχὴ τοῦ ἔθνους* zugeschrieben wird. Die Bezeichnung „Johannes, der Hohepriester, das Haupt der Gemeinde der Juden“ (ראש חבר היהודים), welche sich auf Münzen findet, vgl. Reichardt in den Wiener Numism. Monatsheften, Bd. III, 1867, S. 106, und besonders De Saulcy im Numism. Chronicle 1871, p. 237, streitet, da sie nur etwas allgemeiner ist, dagegen nicht. Wol aber erhellt aus der Aufschrift anderer Münzen „Johannes, der Hohepriester und die Gemeinde der Juden“ (וחבר היהודים), daſs neben dem Ethnarchen, wenn anders Johannes wirklich so benannt wurde, auch noch das Volk selbst, vertreten durch die *γερουσία*, vgl. 1 Makk. 12, 6; 2 Makk. 1, 10; 4, 44; 11, 27, an dem Prägerecht und demnach sicher auch an der Regierung teilnahm, so daſs der Ethnarch damals die Stellung nicht eines unbeschränkten Monarchen, sondern etwa eines Archonten oder Konsuls inne hatte, wie Schürer, Neutest. Zeitgesch. S. 114, mit Recht erinnert. — Hyrkans Söne, Aristobul und Alexander Jannäos, zogen es ihrerseits vor, sich mit dem Königstitel zu schmücken, und den Sönen des letzteren, Aristobul und Hyrkan, wenigstens dem letzteren, mag man denselben aus Gewonheit ebenfalls beigelegt haben, vgl. Arch. 13, 9, 1. 4. Der eigentliche Titel aber, den Hyrkan in der Abhängigkeit von den Römern füren durfte, war wider Ethnarch, Arch. 13, 8, 5, besonders 13, 10, 2. 3. 5—7. Der Idumäer Antipater, der damals in Warheit regierte und die Herrschaft über die Juden an seine Familie brachte, nannte sich *προστάτης*, *ἐπιμελητής* oder *ἐπίτροπος τῶν Ἰουδαίων*, Arch. 14, 8, 1. 3. 5; 14, 9, 1. Sein Son aber, Herodes der Große, wurde, als er von den Parthern und ihrem Schützling Antigonos, dem Sone Aristobuls verdrängt, nach Rom entflohen war, auf Antonius Betrieb, unter Zustimmung Octavians, vom römischen Senat (a. 40) zum König der Juden ernannt. Archelaos dagegen, Herodes Son und Nachfolger, muſste sich wider mit dem Ethnarchentitel begnügen; den Königstitel stellte ihm Augustus nur für den Fall, daſs er sich desselben würdig beweisen würde, was nicht eintrat, in Aussicht. Das *βασιλεύειν* wird ihm also in Matth. 2, 22 und ebenso die Bezeichnung als *βασιλεύς* in Arch. 18, 4, 3 nur infolge einer ungenauen Ausdrucksweise beigelegt. Antipas in Galiläa und Philippos in Batanea und Trachonitis wurden bloß Tetrarchen. Könige wurden nur noch Agrippa I. durch Caligula und Agrippa II. durch Claudius.

Ebensosehr wie den Juden in Palästina, war es auch denen in Ägypten und Cyrenaica vergönnt, nach ihren eigenen Gesetzen zu leben. Schon Alexander der Große hatte ihnen große Freiheiten verliehen, welche die Ptolemäer ihnen beließen und die Römer ihnen ausdrücklich bestätigten (besonders Julius Cäsar, dann auch Augustus und Claudius), vgl. Arch. 19, 5, 2, bell. Jud. 2, 18, 7—9; c. Ap. 2, 4. 5. Sie hatten in Alexandrien nicht bloß wie in Sardes, Ephesus, Antiochien und anderen kleinasiatischen Städten Bürgerrecht und eigene Gerichtsbarkeit, sondern erfreuten sich auch des Namens und Rechtes der Makedonen. So hatten sie denn auch hier ihren Ethnarchen, welcher nach Strabos von Josephus angefürten Worten wie der Archon eines selbständigen Gemeinwesens die Volksangelegenheiten ordnete, die Gerichte überwachte und für die Ausfürung der Beschlüsse und Anordnungen sorgte, vgl. Arch. 14, 7, 2. Ob mit ihm der *γενάρχης* identisch war, nach dessen Ende Augustus die Gerusie für die jüdischen Angelegenheiten sorgen ließ, wie Philo in Flaccum § 10 (Mang. II, 527) erwänt, kann hier dahingestellt bleiben. Daſs die Ethnarchenwürde in Augustus Zeit in Alexandrien aufgehört habe, wie Schürer (Neutest. Zeitgesch. S. 627) annimmt, ist nach dem Erlaſs des Claudius (Arch. 19, 5, 2), in welchem es ausdrücklich heißt, daſs Augustus die Einsetzung von Ethnarchen dort nicht verboten hat, nicht warscheinlich. Der *ἀλαβάρχης* freilich, der in der nachaugusteischen Zeit in Alexandrien öfter erwänt wird (Arch. 18, 6, 3; 18, 8, 1; 19, 5, 1; 20, 5, 2; 20, 7, 3; Corp. inscr. Graec. n. 4267), für dessen nicht befriedigend zu deutenden Titel

sich auch ἀραβάρχης findet (Corp. inscr. Graec. n. 4751, 5075, Juven. Sat. I, 130, Cicero ad Attic. II, 17 schwankend), ist mit dem Ethnarchen schwerlich gleichzustellen, wie man allerdings gewönlich angenommen hat, sondern ist warscheinlich ein römischer Steuerbeamter gewesen, vgl. Wesseling, De Judaeorum archontibus p. 63—78 und Schürer in Hilgenfelds Zeitschr. für wissenschaftliche Theologie, 1875, I.

Dass überhaupt die meisten Vorstände der nach ihren eigenen Gesetzen lebenden jüdischen Bevölkerung in größeren ausländischen Städten und Gebieten Ethnarchen genannt seien, behauptet Winer im R.W.B. one Grund. Wol aber sollen die Römer nach Strabo 17, C. 798 (A. 1149) über die sieben Kreise, in welche sie Ägypten einteilten, neben oder unter Epistrategen und Nomarchen auch Ethnarchen — ἐπιστρατηγοὺς τινὰς καὶ νομάρχας καὶ ἐθνάρχας — eingesetzt haben. Dass dieser Titel wirklich auch bei nichtjüdischen Völkern in Anwendung gebracht wurde, kann keinem Zweifel unterliegen. In 2 Kor. 11, 32, der einzigen Stelle des N. Test.'s, wo er vorkommt, ist unter dem Ethnarchen des Königs Aretas, der in Damaskus seinen Sitz hatte und an der Verfolgung des Apostels Paulus beteiligt war, nicht ein Vorsteher der damaszenischen Judenschaft zu verstehen, — der wäre wol als Ethnarch der Juden, nicht als der des Aretas bezeichnet, — sondern ein nabateischer Statthalter, der mit bescheidenerem Namen etwa als ἔπαρχος, ἐπίτροπος oder διοικητής hätte bezeichnet werden können. — Lucian erwänt in den Makrobioi 17 einen Ethnarchen Asandros, der von Augustus zum König des Bosporus ernannt wurde. Bei den späteren byzant. Autoren erfreuen sich auch die Anfürer der römischen Hilfsvölker dieser Benennung, vgl. Stephani thes. **Fr. W. Schultz.**

Eucharistie, s. Abendmal.

Eucharius, ein der Legende angehöriger Bischof von Trier, der von dem Apostel Petrus aus der Zal seiner 70 Jünger mit zwei anderen Genossen Valerius und Maternus über die Alpen gesandt worden sein soll, um das Evangelium zu verkünden. Diese drei sollen, nachdem sie den unterwegs gestorbenen Maternus mit Hilfe des heil. Petrus vom Tode erweckt hatten, im Elsaß und im Rheintal mit vielem Erfolg gepredigt und Kirchen gestiftet und Eucharius 25 Jare lang den bischöflichen Stul zu Trier inne gehabt haben. Es werden von Eucharius mehrere Wunder berichtet, namentlich soll er den Son einer reichen Witwe zum Leben wider erweckt und durch Verkündigung eines Engels seinen Tod vorausgewusst haben, und von einer glänzenden Lichterscheinung umgeben verschieden sein. Er gehört nach der Kritik der Bollandisten und anderer der zweiten Hälfte des dritten Jarhunderts an. **Klüpfel.**

Eucherius, der heilige, Bischof von Lyon, aus vornehmer Familie in dieser Stadt abstammend, dachte zunächst an nichts weniger, als an den geistlichen Stand; er wurde Senator, trat in die Ehe, die mit zwei Sönen, Salonius und Veranius, gesegnet wurde. Beide wurden, nach der Sitte der Zeit, dem Kloster Lerinum (s. d. Art.) zur Erziehung übergeben. Im Jare 422 trat er selbst in dieses Kloster, später zog er sich als Einsiedler auf die Insel Lero (St. Marguerite) zurück. Im J. 434 wurde er Bischof von Lyon und machte sich durch Stiftung von Kirchen und frommen Anstalten um sein Bistum verdient; er starb nach der warscheinlichsten Angabe im J. 450. Sein Son Veranius wurde sein Nachfolger in Lyon, wärend Salonius Bischof von Genf wurde. Eucherius war ein fruchtbarer Schriftsteller, obwol mehrere ihm zugeschriebene Schriften der Echtheit ermangeln. Echt sind folgende: 1) die epistola paraenetica ad Valerianum cognatum (nicht Veranium) de contemtu mundi et saecularis philosophiae, um das Jar 427 geschrieben, worin viele treffliche Gedanken und Anweisungen, oft in Form von körnigen Sentenzen, sich finden und auch das Studium der heil. Schrift empfohlen wird; 2) epistola seu libellus de laude eremi, an Hilarius, Mönch in Lerinum, gerichtet, eine begeisterte Lobpreisung des mönchischen Lebens und des Klosters Lerinum insbesondere; 3) liber formularum spiritualium, gibt Erklärungen biblischer Begriffe und Sachen, z. B. Erklärung der anthropopathischen Ausdrücke des A. Test.'s; 4) zwei Bücher institutiones an Salonius,

geschrieben auf Verlangen dieses seines Sones; das erste Buch ist in Fragen und Antworten verfaßt und verrät, nach Maßgabe der Zeit und des Ortes, viele Schriftkenntnis und Beachtung der schwierigen Stellen der Schrift; es erstreckt sich über das Alte und Neue Testament; 5) Acta Sanctorum Martyrum Agaunensium, worüber zu vergleichen ist der Artikel „Mauritius und die thebäische Legion". Diese Werke sind auch einzeln herausgegeben worden, sie finden sich beisammen in der Biblioth. Maxima Patrum Tom. VI. p. 822 sqq. Gennadius (de illustribus ecclesiae scriptoribus c. 63) fürt noch anderes an: Cassiani quaedam opuscula lato tensa sermone angusto verbi resolvens tramite in unum volumen coegit (woraus hervorzugehen scheint, dass er es mit den Semipelagianern hielt) aliaque tam ecclesiasticis quam monasticis studiis necessaria. Unecht sind verschiedene dem Eucherius zugeschriebene Kommentare zu den historischen Büchern des A. Testaments, die auch in der Bibl. Max. Patr. T. VI gesammelt sind. — Die echten und die unechten Werke hatte schon lange vorher Brassicanus in Basel 1531 herausgegeben.

Vgl. über Eucherius: Tillemont, Mémoires T. XV, p. 120. — Dupin, Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques, Tit. IV, p. 173. **Herzog.**

Euchiten, s. Messalianer.

Euchologion, *Εὐχολόγιον*, Gebetsammlung (*εὐχολογεῖν*, orationes dicere, Nomocanon Coteler. num. 126) ist der gewönliche Name für die liturgischen Ritual- und Kirchenbücher der späteren griechischen Kirche. Bekanntlich ist die griechische Kirche an liturgischen Erzeugnissen fruchtbarer als die lateinische und hat schon in den sogenannten apostolischen Konstitutionen ein Material zusammengestellt, auf welches dann spätere Bearbeitungen der Messliturgie unter dem Namen berühmter Kirchenväter gebaut wurden. Der Name Euchologion findet sich in diesem Sinne zuerst bei Anastasius Sinaita (quaest. 141) im 6. Jarhundert, dann in den mystagogischen und liturgischen Schriften der Byzantiner (z. B. in dem anonymen Büchlein: *περὶ θείας λειτουργίας καὶ ἱερέων*) und bei Suidas. Dergleichen liturgische Sammelwerke wurden nach Maßgabe des Ortes, der Sitte und gottesdienstlichen Tradition verschieden redigirt und ausgedehnt. Man unterschied größte, große und kleine oder nur für die Privatandacht abgefasste Gebetbücher. Die zalreichen in Wien, Rom (Bibliotheca Barberina), Paris, Venedig, den Athosklöstern vorhandenen Handschriften der Euchologien bieten sehr natürlich einen ungleichen Text. Nach gewönlichem Zuschnitt aber umfasst das größere liturgische Euchologion die beiden Messliturgieen des Chrysostomus und des Basilius, die sogenannte missa praesanctificatorum (*τῶν προηγιασμένων*) d. h. das Formular derjenigen Messe, welche an den Sonntagen wärend der großen Fastenzeit abgehalten wurde und nur zur Einsegnung der Abendmalselemente diente. Denn nur an den Sonntagen der Fastenzeit erlaubte der griechische Ritus überhaupt Messe zu halten, man konsekrirte daher nach jener Liturgie Brot und Wein um sie an den Wochentagen zu verteilen. Dazu kommen ferner Abendgebete, Formulare für die Verwaltung der übrigen Sakramente und eine Anzal sonstiger Gebete und Einweihungsreden. Gedruckt wurden die Euchologien hauptsächlich zu Venedig seit 1526, in einer langen Reihe von Ausgaben (1544. 53. 70. 71. 1602. 1616 ꝛc.). Zu den bekannteren Ausgaben gehört die Venetiis 1619 apud Antonium Pinellum erschienene; die vollständigste und beste aber ist die mit einem gelehrten Kommentar versehene des Jakobus Goar, Paris 1645, obgleich auch diese nach Lambecius, Comm. V, p. 287, aus Wiener Handschriften noch sehr bereichert werden könnte. Ein Auszug des großen Euchologion ist *Σύνταγμά τινων ἀναγκαίων ἀκολουθιῶν καθ' ἑκάστην ἀνηκουσῶν τῷ ἱερεῖ*, ed. curante Em. Glyzonio. Venet. 1595 apud Fr. Julianum. Durch Zusammenstellung der wichtigsten liturgischen Stücke hat sich neuerlich A. Daniel in seinem Codex liturgicus eccles. orient. in epitomen redactus, Lips. 1853, ein Verdienst erworben. Vgl. übrigens L. Allatius, De libris Graecorum ecclesiast. ed. A. Fabric. diss. I, § 17 p. 71; Cave, Histor. liter. Genev. 1699 II, Append. p. 24; Neale, The office books of the holy eastern church. II, p. 819 sqq. **Gaß.**

Eudisten, oder Missionspriester von Jesus und Maria, von ihrem Stifter Johannes Eudes so genannt. Dieser, geboren 1601 zu Mezerä in der Normandie, studirte bei den Jesuiten zu Caen, trat 1623 zu Paris in den Orden der Oratorianer. Als solcher widmete er sich hauptsächlich der Pflege der Pestkranken, darauf betrieb er Missionen unter den Geistlichen. Im Jare 1639 wurde er Vorsteher des Hauses der Oratorianer in Caen, aber bald darauf von Richelieu nach Paris berufen, um ein Seminar zu stiften. Der Plan wurde durch den Tod des Kardinals vereitelt. Eudes konnte nach Caen zurückkehren, verließ nun aber bald, auf den Rat mehrerer Bischöfe, seinen Orden, um eine eigene Kongregation zu stiften zur Abhaltung von Missionen unter den Geistlichen und zur Erziehung von Geistlichen; sie wurde 1644 vom Bischof von Bayeux und mehreren anderen französischen Bischöfen bestätigt, und gewann übrigens keine große Ausdehnung. Im Jar 1826 wurde die in den Stürmen der Revolution untergegangene Kongregation restaurirt, doch one zu bedeutendem Wachstum zu gelangen. Ein Kollegium der Eudisten besteht gegenwärtig im State Indiana. S. Helyot VIII und Wetzer u. Welte. **Herzog.**

Eudo oder Eon von Stella, ein Schwärmer, der warscheinlich mit den Katharern zusammenhing, und um die Mitte des 12. Jarhundert in Frankreich sein Wesen trieb. Er stammte aus der Bretagne, war one gelehrte Bildung und kam, als er einst in einer Kirche die Worte hörte: „per eum qui venturus est judicare vivos et mortuos“, auf den Einfall, dieser Eum sei Niemand als er selbst. Er fing hierauf an im Lande herumzuziehen, predigend, prophezeiend und angebliche Wunder wirkend. Das Volk hing ihm an, und bald hatte er eine bedeutende Schar von Schülern um sich versammelt, mit denen er sich, um der Verfolgung zu entgehen, in Wäldern aufhielt. Er soll gelehrt haben, die Taufe habe nur für die Gläubigen Wert, die ware Taufe sei jedoch die des Geistes vermittelst Auflegung der Hände, die Hierarchie sei nicht von Gott eingesetzt, die römische Kirche sei die rechte nicht, weil ihre Priester kein heiliges Leben füren. Er leugnete die Auferstehung der Leiber und verwarf die Ehe als Sakrament. Im Jare 1145 kam der Legat Kardinal Albericus von Ostia in die Bretagne und predigte gegen Eudo und seine Anhänger zu Nantes; auf seinen Rat verfaßte der Erzbischof Hugo von Rouen eine Schrift gegen sie, die aber eher eine weitschweifige Auseinandersetzung der katholischen Dogmen als eine Widerlegung der Häresie ist (Dogmatum christianae fidei contra haereticos sui temporis libri tres, in der Biblioth. PP. maxima. Lyon, T. XXII, und in der Ausgabe d'Achérys, der Werke des Guibertus Novigentinus, Paris 1651, Fol.). Zugleich wurden Truppen gegen die Ketzer ausgeschickt; in der Diözese Alet wurden viele verbrannt. Eudo zog sich nach der Guyenne zurück; 1148 kam er in die Champagne, wo seine Schar zerstreut und er selbst mit einigen seiner vorzüglichsten Anhänger gefangen genommen wurde. Vor die Synode von Rheims gebracht, antwortete er auf des Papstes Eugen III. Frage, wer er sei, mit den Worten: is qui venturus est judicare vivos et mortuos. Man erklärte ihn für wansinnig und übergab ihn dem Erzbischof von Rheims zur Bewachung. Seine Anhänger wurden zum Scheiterhaufen verurteilt. Eudos Schwärmerei ließ keine weitere Spur im Volke zurück; sie verschwand mit ihm, wie so viele andere fanatische Irrtümer jener Zeiten. — S. die ihn betreffenden Stellen bei Gieseler, Bd. II, Th. II, S. 532 u. f., und unsere Histoire des Cathares, Bd. I, S. 48 u. f. **C. Schmidt.**

Eudoxius, s. Arianismus und Eunomius.

Eugenius I., der Son des Römers Ruffianus, wurde durch das Volk und den Klerus Roms an Stelle des von Kaiser Konstans entsetzten Martin I. gewält und am 10. August 654 geweiht. Um dem Schicksale seines Vorgängers zu entgehen, auch seiner mönchisch-milden Natur gemäß, zeigte er sich nachgiebig gegen den Kaiser und die Monotheleten. Von Martins Künheit war kein Funke in ihm. Die sonderbare Übereinkunft mit dem konstantinopolitanischen Patriarchen Pyrrhus, nach welcher man statt eines oder zweier Willen in Christo um des Friedens

willens drei annehmen wollte (unam super duas), war wenig geeignet, für die Dauer das gute Verhältnis zwischen der abendländischen Kirche und der morgenländischen herzustellen (s. den Artikel Maximus der Bekenner). Eugen starb (nach Anastasius' Rechnung) den 1. Juni 657. Er wurde heilig gesprochen, sein Tag ist der 2. Juni. Von seinen Schriften, wenn er deren hinterließ, ist nichts auf uns gekommen.

Jaffé, Regesta Pont. Rom.; Bower, Hist. der röm. Päpste, IV.

Eugenius II. (gewält und geweiht im Mai oder in den ersten Tagen des Juni 824, † im Aug. 827) war zu Rom geboren und daselbst Archipresbyter gewesen. Gern ließ er sich die Kaiserherrschaft zu Rom gefallen, weil er erkannte, dass seine Vorgänger eher die Störer als die Stifter von Recht und Ordnung gewesen. Damals waltete Ludwig der Fromme über die Kirche noch ganz im Geiste seines Vaters. Sein Son Lothar kam nach Rom und, one die Herrschaft des Papstes unwürdig zu schmälern, machte er doch den Stadtfaktionen gegenüber das kaiserliche Scepter durch energische Konstitutionen geltend. Eugen gab auch seine Einwilligung, als Ludwig, von Konstantinopel dazu angeregt, ein fränkisches Konzil zur Entscheidung des Bilderstreites begehrte. Es wurde den 1. November 825 zu Paris versammelt und entschied sich im Sinne der Frankfurter Synode, also im ausgleichenden. Eugen stimmte ihm bei; in der Praxis aber blieb es beim alten. Das römische Konzil, welches der Papst Mitte November 826 versammelte, erließ treffliche Dekrete gegen Simonie, zur Herstellung der Kirchenzucht, zur Beförderung der theologischen Gelehrsamkeit, zur Anlegung von Schulen und Domstiftern, gegen die weltlichen Beschäftigungen und die weltliche Tracht der Priester.

Jaffé, Regesta Pont. Rom; Simson, Jahrbücher des Fränkischen Reichs unter Ludwig dem Frommen, Bd. I, Leipzig 1874.

Eugenius III., aus Pisa gebürtig, Cistercienser und ein Schüler des heil. Bernhard von Clairvaux (s. d. Art.), wurde aus seiner Niedrigkeit am 15. Februar 1145 auf den päpstlichen Stul erhoben. In Rom aber gärten schon vor der persönlichen Anwesenheit des schwärmerischen Arnold von Brescia (s. d. Art.) dessen antihierarchische Gelüste. Mit dem römischen Rechte lebte in Rom selbst wie im obern Italien die Erinnerung an die alte Freiheit wider auf, fanatisirt durch religiöse Vorstellungen. Die Waffen in der Hand, forderte das Volk vom Papste, er solle sich mit der geistlichen Gewalt begnügen und der weltlichen entsagen. Eugen floh vor dem Ungestüm in der Nacht des 17. Februar, empfing im Kloster Farfa die Weihe und lebte dann mit seiner Kurie zu Viterbo. Hier traf ihn die Schreckensnachricht von dem Falle Edessas und am 1. Dez. 1145 forderte der Papst Ludwig VII. von Frankreich zu einem erneuerten Kreuzzuge auf, versprach den Teilnehmenden, wenn sie mit zerknirschtem Herzen ihre Sünden bereueten, vollständigen Ablass und nahm ihre Güter, Weiber und Kinder in den Schutz der Kirche. Zugleich hieß er Bernhard das Kreuz predigen. Auf dem Tage zu Vezelay (Ostern 1146) nahm es der König von Frankreich mit Unzäligen, ihm folgte dann Konrad III., obwol der Papst ihm statt des Dankes nur Vorwürfe darüber machte, da nun seine Legaten auf dem Kreuzzuge eine sehr geringe Rolle spielten. Warf diese Erhebung im Namen des apostolischen Stules ihren Glanz auf denselben zurück, so doch auch das elende Mißlingen des Zuges seinen Schatten; es litt selbst der Glaube an die Verheißungen Bernhards.

Gegen die rebellischen Römer hatte Eugen zuerst den Bannstral geschleudert dann nötigte er sie im Bunde mit ihren Erbfeinden, den Tiburtinern, zu einem Vertrage, nach welchem die Würde des Patriziats aufgehoben und der Senat fortan vom Papste ernannt werden sollte. Doch trotz seinem triumphirenden Einzuge verließ er schon im Anfang 1146 wider die Stadt, in welcher, zumal seit des feurigen Arnold Predigten, eine republikanische Herrschaft des Senates und Volkes, unter der imaginären Oberhoheit des Kaisers, als ein wirres Traumbild in den Köpfen umherspukte. Eugen ging über Siena und Brescia nach Trier, wo er in

Anwesenheit Bernhards auf einer Synode die Schriften der hl. Hildegardis billigte. Dann zog er, immer den verehrten Lehrer an der Seite, durch Burgund nach Paris, von Ludwig mit frommer Demut empfangen (Apr. 1147). Unterwegs wie in der Hauptstadt selbst wurden Synoden gehalten, über den Glauben disputirt und Zwiste beigelegt. Der Papst fand hier überall die tiefste Verehrung, ganz anders als in Deutschland und gar in Rom. Zwar erzwang er bei seiner Heimkehr nach Italien mit Hilfe Rogers von Sizilien noch einmal den Gehorsam der Stadt, aber schon im Beginne des Jares 1450 wich er wider dem Drängen der Republikaner und lebte seitdem meistens zu Segni. Auch die Wal Friedrichs Barbarossa eröffnete nur vorübergehend bessere Aussichten. Zwar versprach der neue König in einem Vergleiche mit Eugen (bei Watterich II, 318) zum Danke für seine Anerkennung und Krönung die Römer zur Unterwürfigkeit zu zwingen. Indes drohte ein Zwist wegen Besetzung des Magdeburger Erzbistums die beiden ernstlich zu veruneinigen, als Eugen den 8. Juli 1153 zu Tivoli starb, seinem großen Lehrer und Freunde nur um 43 Tage vorangehend. Die an den Papst gerichtete Schrift De consideratione sui, an welche Bernhard seine letzten Jare wandte, ist ein Spiegel, in welchem er ihm das Idealbild einer Hierarchie vorfürte, aber auch auf die Mängel der bestehenden, auf die Habsucht und Hoffart der Kurie, hinwies. Auf ihre Abstellung hinzuwirken, war aber der künstliche Redeschwung des Cisterciensers wenig geeignet, nur in seinen mönchischen Zelotismus vermochte er den gekrönten Schüler mitzureißen. Dennoch ist Eugens größtes Verdienst die Ehrfurcht vor dem mächtigeren Geiste Bernhards, ihn demütigte dessen apostolischer Wandel und er ward mit ihm fromm. Selbst die staufischen Quellen werfen auf seine Persönlichkeit kein ungünstiges Licht. Stets, heißt es, trug er unter den Prachtgewanden des Papstes die Kutte des Mönches. In der Tat fristete Eugen, selbst in Rom nicht der Herr, den Nimbus seiner Macht nur durch den gewaltigen Lichtstral, der von dem verehrten Bernhard ausging.

Seine Briefe bei Jaffé, Reg.; die Quellen bei Watterich, Pont. Rom. Vitae T. II; v. Giesebrecht, Gesch. der deutschen Kaiserzeit, Bd. 4; Neander, Der heil. Bernhard u. s. Z.

Eugenius IV., hieß in minoribus Gabriele Condolmiere und entstammte einer venetianischen Kaufmannsfamilie, die mit den Correri verwandt war. Als daher Gregor XII. den päpstlichen Stul bestieg, erhob er den erst 24järigen Gabriele, welcher der Cölestiner-Kongregation angehört hatte, zum Bischof von Siena und bald darauf (1408) zum Kardinal. Wider Vermuten wurde er den 3. März 1431 zum Nachfolger Martins V. gewält, ein Mann, der die Tugenden des Klosters in seinem Wandel nicht verleugnete, dem es aber an wissenschaftlicher Bildung wie an politischer Erfarung und am meisten an Selbständigkeit des Wollens gebrach. Im ersten Gefüle einer Macht, deren Grenzen er noch nicht kannte, eröffnete er seine Regierung mit einer dreifachen Unbesonnenheit. Denn als solche betrachtete er selbst die Berufung des Baseler Konzils (s. d. Art.) am 12. März 1431, die er vergebens schon am 12. Nov. wider zurückzunehmen versuchte. Bis an sein Ende hatte er mit dieser Versammlung, welche erst als episkopale Aristokratie, dann als Demokratie der Kirche auftrat, zu kämpfen, und selbst im engsten Kreise seiner Macht, an der Kurie, waren ihm durch eine drückende Walkapitulation, die er vor seiner Erhebung mit den andern Kardinälen unterschrieben (b. Raynald 1431, Nr. 5—7), die Hände gebunden. Ferner reizte er gleich in den ersten Tagen seines Regimentes die Verwandten seines Vorgängers, die Colonna, zur offenen Empörung, deren er nie ganz Herr werden konnte. Denn da er, auf sein Bündnis mit Florenz und Venedig vertrauend, sich in einen Krieg gegen Mailand und die aragonische Dynastie Neapels stürzte, verbanden sich die Colonna mit seinen Feinden. Wärend nun sein kirchliches Ansehen in demselben Maße sank, als das des Konzils emporstieg, verlor er gleichzeitig eine Provinz des Kirchenstates nach der andern und selbst den Pöbel Roms konnte er so wenig bändigen, dass er am 4. Juni 1433, als Mönch verkleidet und dennoch beschimpft und mit Steinwürfen verfolgt, auf dem Tiber nach Ostia fliehen und seine Kurie nach Florenz verlegen musste. Hier lebte er 3—4 Jare von der Woltätigkeit dieses Bun-

genossen, stets im Kampfe mit dem Konzil und mit seinen Feinden in Italien. Damals beherrschte ihn der tyrannische Vitelleschi, den er zum Kardinal erhob, dann aber wegen Verrates einkerkern ließ. An seine Stelle trat nun Ludovico Scarampo, ein glücklicher Krieger, aber an Schlemmerei und Weltsinn der Vorläufer der Borgia und Medici. Seitdem stieg des Papstes Glück wider aufwärts. Er eröffnete dem Baseler Konzil zum Trotz am 8. Jan. 1438 ein päpstliches in Ferrara, welches ein Jar später nach Florenz verlegt wurde (s. Florentiner Konzil); hier gelang ihm, freilich nur ein Scheinwerk, die Union mit der griechischen und mit der armenischen Kirche. Wie die Autorität der Baseler Väter sank und der Anhang des Gegenpapstes, Felix V., immer geringer wurde, lächelte Eugen auch in den Feldzügen das Glück wider, zumal seit er 1443, treulos genug, die Rolle wechselte und sich mit den Dynasten Italiens gegen die Republiken verband. Am 28. Sept. 1443 zog er mit der Kurie auch wider in das gebändigte Rom ein. Als er am 23. Februar 1447 starb, bestanden zwar noch das Baseler Konzil und der Gegenpapst, aber sie lagen in den letzten Zügen; die deutsche Nation hatte ihm kurz vorher, nach Ablegung der Neutralität, wider gehuldigt, und dem Kirchenstate waren nur noch Bologna als selbständige Republik und die anconitanische Mark entfremdet.

Vgl. die Quellen zur Geschichte des Basler Konzils; Raynald, Annal. annor. 1431—1447; Blondus, Histor. Dec. III, Lib. IV; S. Antonin. Chron. P. III, tit. XXII. Vieles einzelne in den Werken des Aeneas Sylvius. G. Voigt, Pius II., Bd. 1. **G. Voigt.**

Eugippius, der auch Eugipius, Eugyppius und Egippius, fälschlich auch Egesippus genannt wird, schrieb ums Jar 511 eine Sammlung von Geschichten aus dem Leben des hl. Severinus, schickte sie an einen gewissen Diakonus Paschasius und bat ihn in einem Briefe auf Grund seines Aufsatzes eine Biographie der Heiligen zu schreiben. Paschasius lehnte den Antrag des Eugippius ab, erklärte dessen Arbeit für ganz genügend und fügte hinzu: facilius virtutes magistrorum a discipulis exponuntur. Da er den Grund in der häufigen conversatio docentium zu suchen scheint, so dürfen wir nicht daran zweifeln, dass Paschasius den Eugippius als einen unmittelbaren Schüler des Severinus bezeichnet. Nun ist aber Severinus erst im J. 454 in Noricum aufgetaucht und hat dieses Land bis zu seinem Tode im J. 481 nicht verlassen. Eugippius muss also als unmittelbarer Schüler des Severinus in der Zeit zwischen 454 und 481 in Noricum gewesen sein. Seine schriftstellerische Tätigkeit in den ersten Jarzehnten des 6. Jarhunderts macht es warscheinlich, dass er im Todesjare des Severinus noch jung und mit dem Heiligen nur kurze Zeit im Verkehre gewesen war. So musste er, wie er auch sagt, freilich die meisten Geschichten von seinem Meister selbst erst aus dem Munde der älteren Schüler Severins hören. Die bei der Übertragung des Leichnams des heil. Severin aus dem Kloster Fabianae nach Italien und an der Ruhestätte desselben bei Neapel geschehenen und von Eugippius in seinem Aufsatze erzälten Wunder bezeichnet er aber als Ereignisse quae fidelis portitor filius vester optime novit. Eugippius kann unter dem portitor nur sich selbst meinen und verrät, dass er unter denen gewesen ist, welche, als im J. 487 die letzten Römer jene Donaugegenden verließen, aus dem Kloster prope Fabianas, geschart um die Überreste Severins, den Rückzug über die Alpen antraten und bald durch die Unterstützung einer Frau, Namens Barbaria, im Castrum Lucullanum (d. h. in dem zur Stadt Neapel gehörigen Castell del uovo) ein schönes Grab für Severin und einen guten Ersatz für ihr Stammkloster fanden. Eugippius wird als einer der jüngsten und stärksten bei der Fortbewegung des Sarges auf der Reise unmittelbar tätig gewesen sein.— Das neapolitanische Kloster hat er wol nicht wider verlassen. Ob er da jemals die Stelle des Abtes eingenommen oder nur den Ehrentitel eines Abtes gefürt hat, bleibt ungewiss. Sein Todesjar ist unbekannt, wir dürfen es aber sicher nicht jenseit des vierten Jarzehnts des 6. Jarhunderts suchen. — Aber es ist ja noch nicht gesagt, wie und woher er in einem der letzten Jare vor 481 nach Noricum in die Nähe des Severinus gekommen ist. Was wir darüber vermuten, ist folgendes. Der Brief

an Paschasius erzält von einem Gespräche Severins mit einem Presbyter Primenius und zeigt eine große Achtung des Verfassers vor Primenius und seine genaue Bekanntschaft mit den Schicksalen desselben. Wir vermuten, Eugippius ist mit Primenius aus Italien nach Noricum gekommen und war einer Familie angehörig, welche nach dem Siege Odoakers über den letzten weströmischen Kaiser Italien zu verlassen für gut gefunden hatte, also einer italischen und den Prätendenten des Kaiserthrones nahestehenden Familie. Es gibt in dem Briefe an Paschasius eine Hindeutung auf eine Vertrautheit des Eugippius mit dem Dialekte der Afrikaner, aber da dieselbe leicht in allen westlichen Provinzen des Reichs, vorzüglich in Italien (hier besonders leicht, als die katholischen Geistlichen Afrikas über das Meer fliehen mussten) erworben werden konnte, so lassen wir uns durch diese Notiz nicht verleiten, das Leben des Eugippius über seinen frühesten Aufenthalt in Italien zurück nach Afrika zu verfolgen. — Er hat eine geachtete Stellung in der Kirche seiner Zeit und seines Vaterlandes eingenommen. Es ist noch ein Brief des Fulgentius von Ruspe an Eugippius vorhanden, der fünfte von den Briefen des Fulgentius (s. die Baseler Ausgabe seiner Werke vom J. 1587, S. 535—546), in welchem dem Eugippius außerordentliche Ehre bezeugt und ein (verloren gegangener) Brief desselben an Fulgentius erwänt wird. Mit Fulgentius teilte er die Ehrfurcht vor der berühmten Gott geweihten Jungfrau Proba zu Rom und durfte ihr den Thesaurus ex D. Augustini operibus (Basel 1542) widmen. Dieses Buch entsprang der neuen Begeisterung für den Augustinismus, welche von den vertriebenen afrikanischen Bischöfen angefacht worden war. Mit dem Dionysius Exiguus stand Eugippius auch in ehrenvoller wissenschaftlicher Verbindung, wovon die Übersetzung des Werkes de opificio mundi von Gregorius Nyssenus und der Lebensbeschreibung des Pachomius Zeugnis gibt. Dem damals neu erwachten Eifer für das Mönchtum diente vielleicht eine besondere ihm zugeschriebene Mönchsregel, welche aber von der gleichzeitig und ganz in der Nähe des Eugippius entstandenen benediktinischen Regel beseitigt worden ist. Aber noch nach der Mitte des 6. Jarhunderts pries den Eugippius der um das Mönchtum sehr verdiente Cassiodor seinen Klosterbrüdern von Vivarium. Für die Vita S. Severini wird ihm die älteste Kirchengeschichte Deutschlands immer großen Dank schuldig sein. Sie ist von Friedrich am Ende des ersten Bandes seiner Kirchengeschichte Deutschlands S. 433—489 am besten herausgegeben und von Wattenbach in seinen Deutschlands Geschichtsquellen S. 30 ff. richtig gewürdigt worden. **Albrecht Vogel.**

Eulalius, ein nach dem Tode des Papstes Zosimus im Jahre 418 dem rechtmäßig gewälten Bonifacius I. von einer Minorität des römischen Klerus unter Begünstigung des römischen Stadtpräfekten Symmachus entgegengesetzter Gegenpapst, der indessen eine große Partei für sich gewann. Der Kaiser Honorius, um Schlichtung des Streites angegangen, berief ein Konzil, das entscheiden sollte; in der Zwischenzeit sollten beide Gewälte Rom verlassen und dem Bischof Achilleus von Spoletum ihre Verrichtungen übertragen. Bonifacius gehorchte, Eulalius aber nicht; es kam zu einem Aufstand, infolge dessen Eulalius als Eindringling aus Rom verwiesen wurde. Später wurde er Bischof von Nepe und verhielt sich unter seines Gegners Pontifikat ruhig; als er nach dessen Tode von seinen Anhängern auf's neue zur Rolle eines Gegenpapstes aufgefordert wurde, lehnte er dies ab und verzichtete auf die päpstliche Würde. **Klüpfel.**

Eulogia, εὐλογία, eigentlich schöne wolklingende Rede, findet sich nur einmal im N. T. Röm. 16, 18 in einem nachteiligen Zusammenhang von wolgesetzten gleißnerischen Worten; gewönlich heißt es Lob und Preis (Offenb. Joh. 5, 12; 7, 12), bestimmter Segensausdruck oder Wunsch (Hebr. 12, 17; Jak 3, 10, Gegenteil von κατάρα) oder auch die Segensspende und woltätige Gabe selber (Röm. 15, 29; 2 Kor. 9, 5; Hebr. 6, 7), endlich die mit dem Genusse des Abendmalskelches verbundene Lobpreisung (1 Kor. 10, 16). Der patristische und kirchliche Gebrauch des Wortes, nach welchem wir hier fragen, hat eine doppelte Richtung genommen. Zuerst lag es nahe, den klerikalischen Segen in seiner verschiedenen

Anwendung also zu benennen. Diese geistliche Eulogia darf nach den „apostolischen Konstitutionen" der Diakon nicht austeilen, der Presbyter nur vom Bischof bei der Ordination und dieser nur von anderen Bischöfen empfangen (Constitt. apost. VIII, c. 27); dem Volke wird sie bei der Liturgie und anderen feierlichen Anlässen vom Bischof oder Presbyter gespendet (ibid. II, c. 57 *εὐλογεῖν τὸν λαόν*). Die lib. III, c. 10 vorkommende Unterscheidung von *εὐλογία μεγάλη* und *μικρὰ* kann sich nicht füglich darauf beziehen, ob der Austeilende Bischof oder Priester war, was dem Zusammenhange jener Stelle widersprechen würde, wol aber auf den öffentlichen oder nicht öffentlichen Charakter der betreffenden Handlung, oder vielleicht auf die teils klerikalischen, teils nicht klerikalischen Empfänger. Ebenso hieß ferner der kirchliche Segen, der den Katechumenen und Kompetenten ordnungsmäßig erteilt wurde (Constitt. ap. VIII, c. 8, 15), der fromme Spruch bei der Einweihung liturgischer Materialien, des Wassers und des Öles (VIII, c. 28), in der späteren Liturgie auch die eheliche Einsegnung, die Mönchsweihe und änliches. Nach den Regeln des Basilius gehörte es zu den kleineren kanonischen Strafen, der kirchlichen Eulogia beraubt zu werden (*ἀποστερηθῆναι τῆς εὐλογίας*). Die zweite und sehr bekannte Anwendung des Wortes ist die sakramentliche. Der paulinische Ausdruck *ποτήριον τῆς εὐλογίας, ὃ εὐλογοῦμεν*, wurde nämlich mit Matth. 26, 26. 27 zusammengestellt, wo *εὐχαριστήσας* und *εὐλογήσας* gleichbedeutend erscheinen; daher ging der frühzeitig festgestellte Sinn von *εὐχαριστία* auch auf *εὐλογία* über, der Name für die lobpreisende Darbringung wurde auf das Dargebrachte, das Abendmal selber übertragen. Im dritten Jarhundert muss *εὐλογεῖν* von der Konsekration (*ἁγιάζειν, κατασκευάζειν, ποιεῖν*, facere, conficere) und Darreichung der Elemente gebraucht worden sein, wie aus dem Citat des Eusebius (H. e. VI, 43, p. 281 ed. Heinichen, Lips. 1828) hervorgeht. Zalreiche Stellen des Cyrill von Alexandrien beweisen, dass zu seiner Zeit *εὐλογία* (auch *εὐλογία μυστική*) entweder das Abendmal selbst oder die konsekrirte Hostie (*τροφὴ εὐλογηθεῖσα*, oblatio consecrata) bedeutete (vgl. Cyrilli lib. Glaph. in Levit. p. 351, 367, in Deuter. p. 414, Opp. Par. 1638, andere Stellen des Chrysostomus siehe in Suiceri Thes. s. v.). Aber gerade diese letztere Bedeutung unterlag noch einer eigentümlichen Modifikation. Schon zu den Zeiten des Irenäus war es üblich, dass die Bischöfe in den Festzeiten die geweihte Eucharistie an andere Parochieen umherschickten (*πέμπειν τὴν εὐχαριστίαν* Eus. V, 24, p. 125 Hein.), um dadurch die Gemeinschaftlichkeit des Genusses auszudrücken, sowie auch nach Justins Schilderung (Apol. I, c. 67) nach der Feier von dem übriggebliebenen Brot und Wein den Abwesenden, Kranken und Gefangenen durch die Diakonen mitgeteilt wurde (*τὰ περισσεύσαντα* Constitt. apost. VIII, c. 12). Die Synode von Laodicea can. 14 verbietet diesen Gebrauch mit den Worten, es sollten nicht *τὰ ἅγια εἰς λόγον εὐλογιῶν* in fremde Parochieen verschickt werden (vgl. die Erklärungen des Balsamon und Zonaras bei Suicer), woraus erhellt, dass hier noch die konsekrirten Elemente gemeint sind, welche die Eucharistie selber enthalten, und deren stückweise Versendung (daher auch *μία εὐλογία*) die Synode der möglichen Profanation wegen (conf. can. 32) untersagt. Im 5. Jarhundert dagegen erfaren wir aus Äußerungen des Augustin (de peccatorum meritis, c. 26), dass solche auch lateinisch so benannte Eulogieen selbst Katechumenen und Pönitenten gereicht wurden, die doch zum Genusse des Sakraments noch keinen Zulass hatten. Hiernach erklären sich die Stellen späterer liturgischer Erklärungsschriften (Nomocan. Coteler. num. 11, 224, 234. Pachymer. lib. V, c. 4. Maximus in Dionys. Hierarch. eccles. c. 3; vgl. auch Socr. VII, c. 12). Diesem zufolge ist *εὐλογία* nicht die konsekrirte Hostie, sondern das zum Opfer dargebrachte Brot, von dem die Hostie genommen wurde, welches aber doch eingesegnet ward und als eine Art von Surrogat denen gereicht werden konnte, die zum vollen Genuss des Sakraments nicht gelangten oder gelangen durften. Man darf sich also nicht dadurch irren lassen, dass obgleich die sakramentliche Konsekration selber, bald als göttlicher, bald als priesterlicher Akt gefasst, stets *εὐλογία* hieß, derselbe Name auch denjenigen Teilen der Oblation verblieb, die nicht konsekrirt, sondern nur als gesegnete Narung verwendet wurden. Dieser panis benedictus ist gleichbedeutend

mit dem, was schon in der Liturgie des Chrysostomus *ἀντίδωρον* genannt wird (Daniel, Cod. liturgicus III, p. 371, 419: *ἄρτος ἡγιασμένος ἐν τῇ προθέσει προσευχθεὶς — ἀντὶ τῶν δώρων, τῶν φρικτῶν δηλαδὴ μυστηρίων, τοῖς μὴ μετασχοῦσι τούτων παρέχεται*). Derselbe Gebrauch erhielt sich auch in der lateinischen Kirche. Ein Concilium Nannetense can. 9 vom J. 890 verordnet, dass der Presbyter zuvor eingesegnete Eulogieen nach der Messe zur sonntäglichen Verteilung an solche, die zur Kommunion nicht bereit gewesen, in einem reinen Gefäße aufbewaren möge. Bei den Griechen trat mit jener Sitte der besondere Gebrauch der missa praesanctificatorum in Zusammenhang. Vgl. die etwas unklaren Bemerkungen von Augusti, Denkwürdigk. Bd. VIII, S. 31, 398; Bd. X, S. 185, geschöpft aus Casaubonus, Exercitatt. ad Baronii Annales, p. 456 sqq.; Bingham, Origines Tom. IV, 377; Suiceri, Thes. I, p. 1249; Du Cange, Lexicon mediae et inf. Graec. s. v. *εὐλογία*; Pfaff, De oblatione Veterum eucharistica p. 171.

Gaß.

Eulogius von Corduba, 858 zum Erzbischof von Toledo gewält, aber durch die Herrschaft der Mauren an dem wirklichen Antritt seiner Stelle gehindert, ein gelehrter und mutiger Verteidiger des Christentums gegen die Muhammedaner, aber auch Kenner und Verehrer der alten heidnischen Dichter. Wegen seines eifrigen christlichen Bekenntnisses vielfach verfolgt, wurde er zuletzt zum Tode verurteilt und am 11. März 859 enthauptet, weil er ein maurisches Mädchen, Namens Leocritia, welche von Verwandten getauft und christlich erzogen, aber wegen ihres Glaubens von ihren Eltern misshandelt worden war, bei sich aufgenommen und im Christentum unterrichtet hatte. Seine Schriften, von Ambrosius de Morales kommentirt und bekannt gemacht, von Peter Pontius Leo zuerst im Jare 1574 zu Complutum herausgegeben, finden sich samt des Ambrosius Morales Scholien dazu in Andreas Schotts Hispania illustrata Tom. IV. Die bedeutendste derselben ist das Memoriale Sanctorum sive libri III. de martyribus Cordubensibus. Eine ausfürliche Biographie des Eulogius hat sein Freund Alvarus von Corduba geschrieben. Dazu vgl. besonders: Baudissin, Wolf, Graf, Eulogius u. Alvar, Leipz. 1872. **Klüpfel.**

Eunomius und Eunomianer. An der Geschichte des Eunomius, des bedeutendsten unter den Vertretern des späteren strengen Arianismus, haftet manche Unklarheit. Sokrates, Sozomenus, Theodoret und Philostorgius, berichten über ihn, der letzte ausfürlich und mit starker Vorliebe, die übrigen als Ankläger. Er stammte aus Kappadozien, nicht wie Basilius sagt (adv. Eun. I, c. 1, T. I, p. 208 Garn.) Galatien, gebürtig in Dakora, einem Dorfe des Gebietes von Cäsarea unweit des Berges Ägäus. Philostorgius (Hist. eccl. X, § 6) schildert ihn körperlich unschön, mit Flecken *(ἀλφοί)* im Gesicht, woraus spätere Aussatz gemacht haben, auch etwas stammelnd troß seiner Beredsamkeit. Er genoss den Unterricht seines Vaters, bis der Rat des arianischen Bischofs Secundus von Antiochien ihn bewog, sich zu dem damals in Alexandrien lebenden Aetius zu begeben, dessen Genosse, Schüler und Notarius er ward (Theodor. II, c. 27; Philost. VIII, § 20). Man erinnere sich, dass seit der Synode von Ancyra die Semiarianer zwar obgesiegt, auch einige Schwache und Zweideutige, wie den Eudoxius, an sich gezogen, doch aber nachher das Wideraufkommen der strengen Anomöer unter Aetius nicht hatten hindern können (vergleiche Arianismus). Dieser Stand der Dinge verschaffte auch dem Eunomius einigen Raum, zumal der angesehene Eudoxius, damals Bischof von Antiochien, ihm innerlich beistimmte. Nach einer verfehlten Reise zum Kaiser, bei welcher Gelegenheit er von den Semiarianern ergriffen und nach Phrygien geschickt wurde, erhielt er um 360 durch Vermittelung des inzwischen nach Konstantinopel berufenen Eudoxius das Bistum von Cyzikum (Theodor. II, 29; Philost. VI, § 1—3). Hier anfangs auf des letzteren Rat mit Mäßigung und Vorsicht auftretend, ließ er sich doch durch seine Zuhörer zu unverhüllter Äußerung seiner Ansicht bewegen (vgl. Socr. IV, 7 und Sozom. VI, 8). Eudoxius hielt weder das dem Eunomius gegebene Versprechen einer baldigen Rückberufung des kurz vorher verbannten Aetius, noch hatte er den Mut, den Eunomius gegen den Unwillen des Kaisers zu schützen. Auf die Anklage der Cyzicener musste er

einschreiten, und obgleich die Verteidigung des Eunomius in Konstantinopel selbst Eindruck machte, diesen doch zur Niederlegung seines Bistums nötigen, da derselbe die Formel von Ariminum nicht hatte unterschreiben, noch die Absetzung des Aetius billigen wollen (Sozom. VI, 26; Philost. VI, § 1). Seitdem betrug er sich als offener Parteifürer. Unter Julian, der die Gebannten zurückrief, finden wir ihn neben Aetius in Konstantinopel, beide in eifriger Wirksamkeit, Anhänger sammelnd und Bischöfe weihend (Philost. VII, 6; VIII, 3; IX, 4), die sich dann in vielen Gegenden Kleinasiens, in Syrien und Ägypten niederließen (Philost. VIII. 2; Sozom. VI, 27). Die Spannung mit Eudoxius und Euzoius dauerte fort, stieg sogar unter Kaiser Jovian, dessen nicänisches Bekenntnis jeder Annäherung an die Eunomianer im Wege stand. Bald darauf ging Eunomius nach Chalcedon, trat hier mit Procopius, der sich gegen die Regierung des Valens aufgelehnt hatte, in Berürung und erwirkte von ihm sogar die Freilassung einiger Anhänger des Kaisers (Philost. IX, § 4 sqq.) Später mit Aetius, welcher nach kurzer Zeit starb, nach Konstantinopel zurückgekehrt, vermochte er jedoch weder der Partei des jetzt abermals begünstigten Eudoxius, noch dem politischen Verdacht einer geheimen Freundschaft mit dem Procopius Widerstand zu leisten. Von einer Verbannung nach Mauritanien und Illyricum rief ihn zwar Valens zurück, sowie er auch aus einem zweiten Exil wider frei wurde und mit Freunden nach dem Orient reiste (Philost. IX, 18). Aber der folgende Kaiser entschied sein Geschick, nachdem schon die Synode von Konstantinopel alle günstigen Aussichten für ihn und die Seinigen abgeschnitten hatte. Theodosius forderte 383 von allen Parteihäuptern Darlegung ihres Glaubens, verwarf das Bekenntnis des Eunomius und strafte ihn selbst um so strenger, da er in Privatkonventen und durch Reden für sich zu wirken nicht aufhörte (vgl. die abweichenden Berichte des Socr. V, 10 und Sozom. VI, 17 und des Philost. X, 6). Er wurde in Chalcedon aufgegriffen, nach Halmyris in Mösien und von dort nach Cäsarea in Kappadozien geschickt, und da man ihn dort nicht dulden wollte, ging er in seinen Geburtsort, wo er noch bis nach 392 gelebt haben soll. Von seinen Schriften sind nur die kürzeren auf uns gekommen, nicht der Kommentar zum Römerbrief (Socr. IV, 7), noch die von Philostorgius hochgeschätzten (X, 6) und dem Photius (cod. 138) noch bekannten Briefe. Seine erste Verteidigungsschrift (*ἀπολογητικός*) wurde nach gegewönlicher Annahme um 360, nach Rettberg vor 365, und zwar, wie der Verfasser sagt, zur Abweisung von Verleumdungen und zur Aufhellung von Missverständnissen abgefasst; es ist dieselbe, welche Basilius in den bekannten fünf Büchern (nach Philost. IX, 12 auch Apollinaris) bestritt. Aus diesem Werke ließ sich auch nach einigen Handschriften der Text des Eunomius vollständig zusammenstellen; dieser wurde stückweise von Cave, Hist. lit. I, p. 171, dann vollständig von Fabricius, Bibl. Gr. VIII, p. 262—305 mitgeteilt, worauf mehrere verbesserte Ausgaben (Canis. Lectt. ant. ed. Basn. I, p. 181, zuletzt Biblioth. dogm. curavit Thilo II, p. 580) folgten. Ausfürlicher war seine zweite vor 379 geschriebene Verteidigung in fünf Büchern (*ὑπὲρ ἀπολογίας ἀπολογία*, wie Gregor sie nennt), die Basilius kurz vor seinem Tode mit Schrecken und Schmerz aufgenommen haben soll (Phot. cod. 138), und welcher dann Gregor von Nyssa seine viel gehässiges enthaltenden, aber doch mit großem Nachdenken gearbeiteten zwölf Reden entgegenstellte. Aus Gregors Widerlegungen kennen wir auch von dieser zweiten Apologie größere und kleinere Fragmente, deren Mehrzal Rettberg (Marcelliana p. 125) gesammelt hat. Endlich das schon erwänte und dem Kaiser 383 überreichte Bekenntnis, *ἔκθεσις τῆς πίστεως*, wurde von Valesius in den Noten zum Socrates (V, 10), dann von Fabricius l. c. p. 253 mitgeteilt und von Rettberg emendirt. Vgl. dessen Marcelliana p. 149; auch findet sich dieser Text bei Mansi T. III, p. 645—649; Basnage Thes. I, p. 1, p. 178; Walch, Bibl. symbol. p. 191; Hahn, Bibliothek der Symbole, 1. Aufl., S. 193; Thilo, Bibl. dogm. l. c. p. 618.

Wenn Philostorgius den Aetius und Eunomius also unterscheidet, dass er jenem mehr Kraft der Demonstration und Schlagfertigkeit, diesem mehr Klarheit und Lehrgabe zuschreibt: so vergleicht er richtig. Denn obgleich die Schriften des

letzteren an Schwerfälligkeit leiden: so übertrifft doch seine Ansicht die des anderen durch positive Haltung und Vollständigkeit der Durchfürung. Eunomius war ein Mann von Talent, Scharfsinn und Unerschrockenheit, einseitig in sich abgeschlossen, ja stolz herabsehend auf Andersdenkende wie auf Schwachköpfe, im Lichte der Feinde ein hochmütiger Frevler und Lästerer (vergl. z. B. Theodor. II, 29). Seine Anschließung an die aristotelische Logik, von den Alten zu hoch veranschlagt und von Ritter neuerlich ganz geleugnet, kann sich nur auf die schärferen Forderungen beziehen, welche er an die Gotteserkenntnis stellte. Mit stolzer, aber ehrlicher Überzeugung, ungeschreckt durch das Vorurtheil der Menge und durch irdische Färlichkeiten, will er die „nackte Warheit" verfechten, ebenso im Gegensatz zu Sabellius, Marcellus und Photin, wie zu den Anhängern des Nicänums. Gottes Wesen besteht darin, zu sein was er ist *(τὸ εἶναι ὅ ἐστιν)*; er ist aber der Aussichseiende, der Ungezeugte, und zwar nicht im negativen Sinne oder durch Beraubung *(στερήσει)*, denn dem Absoluten kann überhaupt nichts entzogen werden. Da nun das ungezeugte Wesen stets sich selbst gleich bleiben muss, so kann von ihm durch substantielle Mitteilung nichts auf ein anderes übergehen, weil sonst eine Teilung, Rangordnung oder Zusammensetzung entstehen würde, noch auch kann es durch Erzeugung etwas leidentliches in sich aufnehmen. Jede Wesenseinheit Gottes schließt Differenz und Abstufung aus, jede Teilung, wie des Ungezeugten und Gezeugten, fordert Wesensunterschiede. Wenn dennoch der Vatername auf eine Zeugung hinzudeuten scheint: so darf diese nach der Konsequenz des Denkens *(ὁ τῆς ἀκολουθίας λόγος)* nicht eigentlich verstanden werden. — Der gezeugte Son ist zugleich der Gewordene und Geschaffene, ein Nichtsein geht ihm voran, der Wille *(γνώμη)* Gottes, nicht ein notwendiger Wesensausfluss, hat ihm das Dasein gegeben. Dadurch aber wird der Vorzug *(ὑπεροχή)* des eingeborenen Sones nicht aufgehoben; denn ihn, den unmittelbar Entstandenen, hat Gott zur schöpferischen Ursache aller andern Dinge und zum Vollstrecker des Erlösungswerkes bestellt, durch sein Wirken wird er zum Ebenbilde der Gottheit und zum Erstgeborenen der Schöpfung nach Kol. 1, 15 erhoben. Der Paraklet aber, selbst wider das höchste Erzeugnis des Sones, nimmt die dritte Stelle ein, und ihm ist die Wirksamkeit der Heiligung der Lehre und die Anleitung zu aller Frömmigkeit anvertraut.

Mit diesen Erklärungen hat Eunomius die Lehre des Arius negativ bestätigt und positiv gesteigert. Das Aussichsein oder die Ungezeugtheit *(ἀγεννησία)* gilt ihm als der entsprechende Ausdruck des Gottwesens, so wird Gott erkennbar, sei es auch unter dem Beistande des Logos; daher die Anklagen der Gegner: *ὃς αὐτὴν εἰδέναι τοῦ θεοῦ τὴν οὐσίαν ἀλαζονεύεται* (Theodoret. in Dan. c. 8, Basil. adv. Eun. I, c. 13), *ὁ θεὸς περὶ τῆς ἑαυτοῦ οὐσίας οὐδὲν πλέον ἡμῶν ἐπίσταται* (Socr. IV, 7), *οὗτος τὴν θεολογίαν τεχνολογίαν ἀπέφηνε* (Theodoret. Fab. haer. IV, c. 3). Unseres Erachtens lag die Stärke seiner Schlussfolgerungen gerade in der Behauptung jenes schlechthin Selbständigen und Unmitteilbaren in der höchsten Wesenheit, die Schwäche aber in den dem Sone verliehenen positiven Attributen; denn ihn nennt Eunomius dennoch *θεὸς λόγος* und *μονογενὴς θεός*, er leiht ihm alle göttlichen Kräfte, indem er ihn zugleich aus der *οὐσία τοῦ θεοῦ* herausrückt. Daraus ergab sich für diese zweite Hypostase eine Mittelstellung, welche, obwol sehr erklärlich aus der bisherigen Entwickelung des Dogmas, durch sich selber nicht befriedigen konnte, sondern vielmehr geeignet war, das Denken mit der Vorstellung der Homousie zu befreunden. Der mit der Hypostasirung zusammenhängende innere Gegengrund blieb stehen, aber ein allgemeineres religiöses Motiv überwog ihn. Unter den späteren Kritikern und Richtern des Eunomius sind zu nennen: Epiphan. haer. 76, Theodor. Mopsvest., dessen Bücher gegen denselben Photius cod. 138, 177 nennt, Philastr. haer. 68, Joh. Damasc. haer. 76, Euthym. Zigab. Panopl., sowie er auch von Gregor. Naz. Orat. theol. I, Epist. ad Nectar. und von Chrysostomus an mehreren Stellen polemisch berücksichtigt wird (Fabric. Bibl. Gr. VIII, p. 250 ed. Harl. IX, p. 64, 207; X, 717; XII, p. 341).

Die ziemlich große Zal seiner Anhänger wurde mit denen des Aetius durch das zweite ökumenische Konzil als Ketzerpartei verdammt. Nach des Eunomius

Tode, welcher in den Gebräuchen keine Änderung vornehmen wollte (Socr. V, 24; Soz. IV, 26), trennten sich die Eunomianer völlig von der Kirchengemeinschaft. Kleinere Kreise unter ihnen nannten sich nach einzelnen Lehrern wie Eutychius, Theophronius (Socr. V, c. 24). Der Hass der Kirchlichen gegen sie erfand seltsame Ekelnamen: ὀνοβόσται (vielleicht ὀνοβόστιδες, ὀνοβόσκαι), spadones (vgl. Basnage, Ap. Canis. I, p. 174). Dass unter ihnen nicht auf die Trinität, sondern auf den Tod Christi getauft wurde, bezeugt Socr. V, 24 und daraus mögen die späteren fabelhaften Nachrichten entstanden sein, nach welchen die Eunomianer ihre Täuflinge, den Kopf nach unten gerichtet, bis zur Brust eingetaucht, auch Widertaufe geübt haben sollen (Epiph. haer. 76; Theodor. fab. haer. IV, c. 3). Aber innere Uneinigkeit und zalreiche Übertritte zur katholischen Kirche machten der Partei bald ein Ende. Vgl. Klose, Gesch. und Lehre des Eunomius, Kiel 1833. Dazu die dogmenhistorischen Werke von Baur, Dorner und Nitzsch, und Ritter, Gesch. d. christl. Pilos. Bd. II, S. 63. **Saß.**

Euphemiten, s. Messalianer.

Euphrat. Indem wir für die geographische Beschreibung, die Angaben über Quellen, Lauf, Mündung dieses berühmten Stromes an der Grenzscheide von Vorder- und Hochasien im allgemeinen auf die erschöpfende Darstellung in Ritters Erdkunde Bd. X und XI verweisen, beschränken wir uns hier vornehmlich darauf, dasjenige zusammenzustellen, was zur Erläuterung der biblischen Stellen dienen kann, in welchen dieser auch den Hebräern und zwar von alters her — da sie ja in einer frühern Periode ihrer Geschichte ihre Sitze an demselben gehabt hatten (Jos. 24, 2 f.), wie sie dann nach Zertrümmerung ihres heimischen States abermals ihren unfreiwilligen Aufenthalt an dessen Gewässern nehmen mußten — wolbekannte Strom (Gen. 2, 14 — s. d. Art. „Eden") erwänt wird. Sein Name lautet hebräisch פְּרָת, arab. فُرَات. Indessen lautet der Name in den persischen Keilinschriften (nach Benfey S. 76): Ufrâtu = „der sehr breite" oder (nach Spiegel) „der gute Furten besitzende", und aus dieser Form erklärt sich dann die griechische Form *Εὐφράτης*. Die Bibel nennt ihn gewönlich mit dem Vorsatz נְהַר פְּרָת (Jer. 46, 2. 6. 10 u. o.), selten one denselben (Gen. 2, 14; Jer. 51, 63), oft auch „der große Fluss" (Gen. 15, 18; Deut. 1, 7; Apok. 9, 14 u. o.), oder bloß „der Strom", κατ' ἐξοχήν (Exod. 23, 31; Jes. 8, 7), ja selbst one weiteres wie ein Eigenname one Artikel נָהָר „Strom" (Jes. 7, 20; Mich. 7, 12). In der ideal-prophetischen Beschreibung der Grenzen des israelitischen States erscheint der Euphrat hie und da (Gen. 15, 18; Deut. 1, 7; 11, 24; Ex. 23, 31; Jos. 1, 4; Ps. 72, 8) als dessen äußerste Ostgrenze; aber in Wirklichkeit erstreckte sich Israels Gebiet nur kurze Zeit wärend der Blüte der Herrschaft von David und Salomo so weit, als infolge der glücklichen Waffentaten des erstern (2 Sam. 8, 3; 10, 16 ff.) sein Son schaltete von Gazah bis Thapsakus (תִּפְסַח) und alle Fürsten „diesseits des Stromes" seine Vasallen geworden waren (1 Kön. 5, 1. 4; 8, 65). Zur Zeit der assyrischen Weltherrschaft ist der Euphrat bei den Propheten (Jes. 8, 7; 11, 15; Jer. 2, 18) das Bild dieser Macht, wie der Nil dasjenige Ägyptens. Später scheidet er die Ost- und Westprovinzen; „jenseits des Stromes" bedeutet daher für das Perserreich oder für einen östlich vom Euphrat Schreibenden (1 Kön. 5, 1. 4) Syrien mit Palästina (Esra 4, 10 f.; Neh. 2, 7), dagegen von Judäa aus betrachtet die östlich desselben gelegenen Länder (Jos. 24, 2; 1 Makk. 7, 8). In der römischen Kaiserzeit bildete er dann die östliche Grenze des Römerreiches (z. B. Tacit. Ann. 15, 17), weshalb (Apok. 16, 12) die, dem als Antichrist widerkehrenden Nero das Geleit gebenden oder ihm vorangehenden Feinde Roms (d. h. die Parther) über den Euphrat einbrechen.

Der Euphrat entsteht aus zwei Hauptquellflüssen auf den armenischen Gebirgen (vgl. Strabo XI, 14, 2 p. 527). Der nördlichere und westlichere heißt Frat und entspringt nach der ersten genauen Beschreibung, wie sie Moriz Wagner nach Autopsie gegeben hat (s. dessen „Reise nach Persien und d. Lande der Kurden", Leipz. 1852, S. 228,

235 ff.), in einem, 8952′ über dem Meere gelegenen Gipfeltal des trachytischen Giaur-Dagh, dem Domlu- (oder Dumly) Dagh, aus 21 Quellen, deren schönste und größte ein prächtiger, krystallklarer Sprudel mit einer Temperatur von bloß + 2°,8 C. ist. Das Bächlein strömt anfangs unter dem Namen Domlu-su durch die Schluchten des Giaur-Dagh lustig hindurch, flüchtig, kosend, schäumend, wendet sich dann südlich auf die Hochebene, wo es Charakter, Farbe und Namen verliert, trägen Lauf annimmt, dunkle Farbe bekommt, fast wie Tinte, und daher den passenden Namen Kara-su, d. h. Schwarzwasser, erhält. Der andere, südlicher und weiter östlich, im Norden des Vân-Sees aus mehreren Quellen am Ala-Dagh entspringende Quellfluss heißt Murad-tschai, ist sehr reißend und hat ungemein kaltes, meist durch schmelzende Schneemassen gespeistes, schmutziges Wasser (Wagner a. a. O. S. 277 f., 288 f.). In den kurdischen Gebirgen vereinigen sich die beiden, durch manche Zuflüsse verstärkt, und durchbrechen dann, nach Süden sich wendend, wildflutend und brausend zwischen gewaltigen Felswänden die Tauruskette, wobei auf einer Strecke von beiläufig 20 geogr. Meilen gegen 300 Katarakte und Stromschnellen vorkommen. In der Gegend von Samosata tritt der Fluss allmählich aus dem Gebirge heraus (vgl. Plin. H. N. 5, 20) und bei Bir (Apamea) in die mesopotamische Ebene. Von da an ist er schiffbar und bildet, immer eine südöstliche Richtung einhaltend, die Grenze zwischen der syrisch-arabischen Wüste und Mesopotamien. Weiterhin nähert er sich mehr und mehr seinem Zwillingsbruder, dem Tigris, — besonders in der Gegend von Bagdad und Seleucia, im Altertume durch viele Kanäle, von denen mehrere noch vorhanden sind, mit demselben verbunden. Nachdem er an Babel vorübergeströmt ist, entsendet er einen Teil seiner Fluten westwärts in Sümpfe und Seen, und vereinigt sich nach einem zuletzt östlichen, schlangenartig gewundenen Laufe bei dem heutigen Korna, etwa 30 Lieues vom Meere, mit dem Tigris, sodass beide vereint als ein, 600 Schritt breiter und etwa 20′ tiefer Strom, „Schat el Arab" genannt, dem Perser Golf zueilen, in den sie in mehreren Armen sich münden. Wenn die Alten (z. B. Plin. H. N. 6, 31 f.; Polyb. 9, 43), deren Nachrichten aber unter sich nicht harmoniren, behaupten, der Euphrat habe ursprünglich einen eigenen Ausfluss ins Meer gehabt, der dann durch Ableitung des Wassers in Sümpfe versiegt sei, so bezieht sich das vielleicht nur auf den von Babylon nach Teredon gezogenen Kanal; doch lässt sich jetzt, da das Terrain durch Versandung u. dgl. sich vielfach verändert hat, darüber nichts sicheres sagen. Der Euphrat hat einen etwa 350 geogr. Meilen langen Lauf. Seine Ufer sind im mittleren Laufe einförmig, mit Tamarisken und Pappeln besetzt; weiter unten, im Gebiete des Kanalsystems, werden sie fruchtbarer, Palmenhaine mit Weiden untermischt begleiten den Lauf des Stromes. Breite und Tiefe desselben sind natürlich je nach Ort und Zeit sehr verschieden: wenn im mittleren Laufe sich hie und da Furten befinden, anderwärts aber der Übergang schwimmend auf Schläuchen bewerkstelligt wurde und noch bis auf den heutigen Tag so bewerkstelligt wird, wo nicht etwa Schiffbrücken die Ufer verbinden, so trägt der untere Teil des Flusses große Meerschiffe; auf dem mittleren Laufe gehen Flöße und Barken, neulich auch Dampfschiffe; der Einrichtung der letztgenannten Farten durch Col. Chesney verdanken wir die bis jetzt beste Karte des Stromes. Im obern Laufe ist der Euphrat reißend, im untern sanft und langsam, außer im April und Mai, wo er zur Zeit der Schneeschmelze in Armenien gewaltig anschwillt, über seine Ufer tritt und das ganze Flachland mit seinen trüben, aber befruchtenden Fluten, durch die Kanäle und Bassins ehedem unschädlich gemacht, überströmt, vgl. Jes. 8, 7 f. und dort Gesenius (s. Arrian. Alex. 7, 21, 2. 9; Tac. Ann. 6, 37). Seine Gewässer, obwol meist trüb, haben einen angenehmen Geschmack und werden gerne getrunken, wie denn ein arabisches Sprichwort lautet: „süßer denn Euphratwasser".

Ein Hauptzufluss des Euphrat ist der Chaboras כְּבָר (Ἀβόῤῥας bei Strab. XVI, p. 748), der bei Circesium in den Euphrat fällt; dort lebte der Prophet Ezechiel (1, 3; 3, 15; 10, 15 u. a. s. d. Art.) und vielleicht (so z. B. nach Layard,

Ninive u. Bab., deutsch v. Zenker, S. 175, 214) war schon ein Teil der 10 Stämme durch die Assyrer an diesen Fluss (חָבוֹר, 2 Kön. 17, 6; 18, 11; 1 Chr. 5, 26) verpflanzt worden; vgl. Thenius und Bertheau z. d. a. St., wogegen Hitzig zu Ez. 1, 1 und Ewald diesen „Chabor" — wie es scheint one zwingende Gründe — von jenem „Chebar" unterscheiden und für einen nordöstlichen Zufluss des Tigris oberhalb Ninive halten. So auch Wichelhaus in der Zeitschr. d. D.M.G. V, 467 ff.; M. v. Niebuhr, Assur und Babel, S. 159, 1; Spiegel, eran. Alterthumskunde I, S. 174, 290, Not. 3. Bei dem genannten festen Circesium oder Charchemisch am Euphrat verlor Pharao Necho 605 v. Chr. die verhängnisvolle Schlacht gegen den jugendlichen Chaldäerhelden Nebucadnezar, der durch den Sieg Syrien gewinnt und kurze Zeit darauf durch den Tod seines Vaters König von Babel geworden, fortan Einfluss und Einmischung ins Reich Juda erlangt, s. Jer. c. 46; 2 Chr. 35, 20.

Über den Euphrat s. noch Winer im R.-W.-B. und Riehm im Handwörterb.; Grotefend in Paulis Realencyklop. III, S. 283; Spiegel, eran. Alterthumskunde I, S. 149 ff.; Daniel, Handb. d. Geogr. I, S. 248 (3. Aufl.) **Rüetschi.**

Eusebius von Alexandrien. Unter diesem Namen las das Altertum eine Anzal Homilien, welche in der orientalischen Kirche des 6. und 7. Jarhunderts einen gewissen Ruf genossen, so wenig ihr homiletischer Wert über die Linie des Mittelmäßigen hinausgeht. Sie scheiden sich nach dem Inhalt in zwei Klassen. Sie behandeln entweder die Geschichte des Herrn in ihren Hauptmomenten von der Menschwerdung bis zur Widerkunft oder praktisch-kirchliche und sittliche Fragen, wofür die Veranlassung bisweilen von Ereignissen des täglichen Lebens hergenommen wird. Ein formeller Unterschied zwischen beiden ist, dass in ersteren die teilweise dramatisch-mythologische Auffassung der Geschichte auch dem Stil einen gewissen poetischen Hauch verleiht, wärend in den letzteren die sittliche Betrachtung schärfer vom mönchisch-asketischen Geist beherrscht wird. Etwas rätselhaftes hat die Bestimmung dieser Reden. Die Mehrheit ist darauf angelegt, vor einer Versammlung öffentlich vorgetragen zu werden. Nicht wenige aber, indem sie Antwort auf vorgelegte Fragen erteilen, haben den Charakter kirchlicher Responsen. Und doch erheben auch diese Responsen wider den Anspruch, für öffentlich gehaltene Reden zu gelten, sodass in ihnen mit der Anrede an einen einzelnen die an eine Mehrheit wechselt, one ein Anzeichen dafür, dass dieser Wechsel als bloße rednerische Figur anzusehen sei. Ein änliches Dunkel liegt auf dem Verfasser. Als solcher wird in den Aufschriften ein Mönch und hoher Würdenträger der Kirche genannt, welcher bald Bischof, bald Erzbischof, bald Patriarch oder Papa, am öftersten Bischof oder Erzbischof von Alexandrien heißt. Aber welcher Bischof von Alexandrien soll dies sein? Eine alte, durch Mai (spicileg. Roman. IX, p. 703 sqq.) bekannt gemachte Biographie lässt den Verfasser, welcher als wundertätiger, durch hohe Tugenden bewärter Mönch in der Nachbarschaft Alexandriens gelebt haben soll, von Cyrillus, dem streitbaren Verteidiger der ägyptischen Christologie gegen Nestorius, zu seinem Nachfolger im Episkopat berufen und geweiht werden, nach 7- (oder, wie eine andere Lesart will, 20)järiger glorreicher Wirksamkeit die Bischofswürde auf einen vornehmen Alexandriner, welchen er bekehrte, Namens Alexander übertragen und in Klosterstille den Tod des Heiligen sterben. Allein nirgends zeigt sich in der Reihenfolge der alexandrinischen Bischöfe eine Lücke, in welche sich Eusebius als Vorgänger eines Alexander einfügen ließe; am wenigsten hinter Cyrill, welchem wie bekannt Dioskurus, alsdann Proterius folgte. Die angebliche Biographie ist nichts als ein aus den Aufschriften der Reden in der beliebten Kollationenform zurechtgemachtes Flickwerk. Ebenso unsicher sind die aus dem Inhalt der Reden geschöpften Kombinationen. Allerdings prüft man die Reden nach inneren Anzeichen, dem dürftigen Gedankengehalt, dem mythischen Kolorit der evangelischen Geschichte, dem Mangel an rednerischem Talent, der Beschaffenheit der Sprache, so kann kein Zweifel sein, dass ihr Ursprung jedenfalls jenseit der eigentlichen Blütezeit der griechischen Kirche zu suchen ist, wärend der Umstand, dass Bruchstücke der Reden bereits in der Sammlung der rochefoucauldschen Pa-

rallelen aufgenommen sind, nicht über das 7. Jarhundert hinauszugehen gestattet. So wird, da für keinen der in diesem Zeitraum nachweisbaren Kirchenschriftsteller mit Namen Eusebius etwas entscheidendes spricht, die Forschung sich bei dem Resultat zu beruhigen haben, dass die Reden mutmaßlich dem 5. oder 6. Jarh. angehören.

Man kennt ihrer bis jetzt 21. Den fünf unter des Chrysostomus Namen gedruckten fügte Janus (Lips. 1720) und nach ihm Gallandi (bibl. patrum VIII, p. 252 sqq.) eine sechste über den Sonntag hinzu. Vier dieser Reden ließ Thilo im Anhang zu seiner Monographie über die Schriften des Eusebius v. Alex. (Halle 1832, S. 81 ff.) mit verbessertem Text nochmals drucken, woran sich im J. 1834 eine neue Rede über die Astrologie *(περὶ ἀστρονόμων)* schloss. Ihre Zal vermehrte aus einer vaticanischen Handschrift Mai (spicileg. Roman. IX, p. 1 sqq., 652 sqq.), welcher zugleich die von Thilo gewonnenen kritischen Ergebnisse im wesentlichen bestätigte. Eine noch ungedruckte Rede über die Almosen in der Wiener Handschrift 249, Nr. 8 (Lambec. comment. ed. Kollar. l. 5, p. 302).

Über den Verfasser vgl. Thilo a. a. O. S. 54 ff. und Dähne in Ersch und Gruber, Allgem. Encyklop., Sect. I, Bd. 39, S. 194 ff. **Semisch.**

Eusebius, mit dem Beinamen Bruno, seit 1047 Bischof von Angers, † 1081, hat für die Kirchengeschichte Bedeutung, einmal als Anhänger Berengars im Kampf gegen die sinnliche Transsubstantiationsidee, sodann als Kirchenfürst von sehr unrömischem Unabhängigkeitssinn, welcher, immer zur Appellation an den gerechten Hohenpriester im Himmel bereit, dem Papst überhaupt nur soweit Obedienz leisten will, als derselbe die Sache Christi vertritt. Über sein Leben wissen wir wenig. Es geschah nicht lange nach seinem Amtsantritt, dass er mit einer großen Anzal anderer Bischöfe suspendirt wurde, vermutlich wegen Verdachts der Simonie, von welchem er sich indes vollständig gereinigt zu haben scheint. Denn noch in demselben Jare 1049 finden wir ihn nicht bloß als Mitglied auf dem von Leo IX. ausgeschriebenen Reformkonzil von Rheims, sondern er befand sich auch unter den wenigen Bischöfen, welche den Papst im Namen der Versammlung zu bewillkommnen hatten. Er war ein Mann von hellem Kopf, lebendigem Warheitssinn und mildem, gewinnendem Wesen. Eben diese Eigenschaften waren es, welche ihn im erneuerten Abendmalsstreit auf die Seite Berengars stellten. Schon im Jare 1049 beklagte er in einem von Rom aus geschriebenen Brief mit Bitterkeit, dass der Papst Berengar, welcher doch von jeder Häresie frei sei, auf eine des apostolischen Stuls unwürdige Weise in üble Nachrede gebracht habe. Berengar selbst zälte ihn zu seinen erklärten Gönnern (coen. sacr. ed. Vischer p. 52). Es war sein Einfluss, wodurch Berengar sich bewegen ließ, auf der Synode von Tours (1054) den ihm abgeforderten Eid abzulegen. Nicht anders urteilte die Gegenpartei. Der Bischof Theotwin von Lüttich (Galland. bibl. patr. XIV, p. 244) nennt ihn ausdrücklich als einen der Erneuerer der Häresie, dass im Abendmal nichts sei als ein Bild und Schatten des Leibes Christi (1051). Aber freilich, mehr als sein Charakter war die Erkenntnis in ihm ausgebildet. So lange der mächtige Graf Gaufried von Anjou ihn stützte, schlug er alle Bannflüche Roms in den Wind. Mit dessen Tode (1060) hatte auch sein Mut und seine Teilnahme für Berengar ein Ende. Er mochte die Gärung des durch die Hierarchie aufgeregten Volkes fürchten. Er missbilligte auch wol, dass Berengar in einer menschliches Denken doch so weit übersteigenden Streitfrage sich so beharrlich und trotzig dem Sturme der öffentlichen Meinung entgegenwarf. Schon auf der bischöflichen Konferenz zu Angers (1062) beobachtete er eine Haltung, welche für Berengar wol noch einige freundliche Worte hatte, aber deutlich durchblicken ließ, dass er nicht gewillt sei, länger als Anwalt einer verlorenen Sache zu gelten. Ein weit unrühmlicheres Licht wirft auf ihn das Verhalten, welches er annahm, als Berengar sich durch die ihm feindlich gesinnten Grafen Gaufried Barbatus und Fulco von Anjou den rohesten Bedrückungen ausgesetzt sah. Es bedurfte erst des Machtgebotes Gregors VII. (1073), um ihn zum Einschreiten gegen die Raubritter zu bewegen (de Roye vita, haeres. et poenitent. Bereng. p. 75 sq.). Aus derselben Stimmung floss der Brief, von welchem Lessing sehr mit Unrecht sagt,

im ganzen 11. Jarh. sei nichts Vortrefflicheres von einem Theologen geschrieben worden. Berengar, auf die Nachricht, dass ein Geistlicher Gaufried Martini seiner Abendmalsidee unter Berufung auf die Schrift des Ambrosius über die Sakramente öffentlich Fehde böte, hatte sich entschlossen, die Herausforderung anzunehmen. Eine Disputation sollte die Entscheidung bringen. Berengar erbat sich hiezu die Gegenwart seines Bischofs. Aber Eusebius lehnte nicht nur die ihm zugedachte Schiedsrichterrolle herb ab, sondern begleitete diese Ablehnung mit einer Ausfürung über das Abendmal, welche, so durchsichtig und offenherzig sie scheint, vielmehr nur die Absicht hat, in der heiklen Angelegenheit die eigene Person zu decken, daher die eigentliche Meinung durch Schweigen und Halbheit verhüllt. Das Antwortschreiben aus den Jaren 1063—1066 geht von dem Gesichtspunkt aus, dass das Abendmal, als Sache nicht spitzfindigen Grübelns und Streites, sondern des frommen Glaubens, sich nach Wesen und Begriff nur aus der Schrift bestimmen lasse. Nach der Schrift aber sei Brot und Wein, vermöge der schöpferischen Kraft des in der priesterlichen Konsekration wirksamen göttlichen Wortes, Leib und Blut Christi. Über das Wie? habe man sich einfach an die Einsetzungsworte zu halten. Analog diesem Allmachtswunder Gottes sei die Tatsache der Menschwerdung und das Hindurchgehen Christi durch verschlossene Türen. Wie von der Dialektik, mache man auch von den Vätern hierbei am besten keinen Gebrauch, weil das Vieldeutsame ihrer Aussprüche leicht neues Ärgernis in der Kirche anrichte. Also weder dogmatische Feststellung des Wandlungsbegriffes noch Zulassung der forschenden Vernunftdialektik, sondern biblische Unbestimmtheit mit Ausschließung alles dessen, was die Kontroverse wachruft, zur Erhaltung der Einheit im Wesentlichen.

Abdruck des Briefes mit willkürlichen Änderungen bei de Roye a. a. O. S. 48 ff. und du Boulay (histor. univers. Paris. I, p. 438 sqq.), in authentischem Text bei Menardus (Augustini c. Julian. operis imperf. l. 2 priores p. 499 sqq.). Zwei andere Briefe des Eusebius bei Sudendorf (Bereng. Turonens. 1850, S. 202 f., 222 f.) — Biographisches: Hist. litéraire de la France VIII, p. 99 sqq.); Lessing (Berengar Turonensis, Werke von Lachmann-Maltzahn VIII, S. 331 ff.); Neander (allgem. Kirchengeschichte IV, S. 349 ff.); Sudendorf (a. a. O. S. 32 ff., 140 ff., über die Briefe S. 92 ff., 155 ff.); Semisch (Eusebius Bruno, in Niedners Zeitschr. für histor. Theologie 1857, H. 1, S. 152 ff.)

Semisch.

Eusebius, Bischof von Cäsarea, mit dem Beinamen Pamphili, d. i. Freund des Pamphilus, † 340, der christliche Herodot als Vater der Kirchengeschichte, wurde nicht lange nach Mitte des 3. Jarhunderts (um 260 oder 270) und, was wenigstens die höchste Warscheinlichkeit hat, in Palästina geboren. Jedenfalls verlebte er auf diesem für kirchliche Gelehrsamkeit damals klassischen Boden seine Jugendzeit (vit. Constant. 1, 19) und empfing hier die ersten Anregungen für Frömmigkeit und Wissenschaft. Er selbst nennt unter seinen Lehrern den Bischof Meletius aus Pontus, den „Honig von Attika“, welchem Palästina in der diokletianischen Verfolgung sieben Jare ein Asyl gewärte (h. e. 7, 32). In Antiochien hörte er den Presbyter Dorotheus vor der Gemeinde die Schrift auslegen. Wie aber Natur und Neigung ihn von Kindheit an auf das gelehrte Wissen hinwies, so bildete er sich zumeist am Studium der Litteratur, für welche ihm die Büchersammlungen des Presbyters Pamphilus in Cäsarea und des Bischofs Alexander in Jerusalem einen außerordentlichen Reichtum, jene an Bibelhandschriften und Bibelkommentaren, diese an historischen Urkunden, zur Benutzung stellten (h. e. 6, 20; 7, 32). Die eigentlichen Leitsterne für ihn wurden die Schriften des Origenes, auf welche ihn insbesondere die Studiengemeinschaft mit Pamphilus fürte. Das letzte Siegel hat seiner in der Hauptsache bereits abgeschlossenen Bildung der Neuplatonismus des Pamphilus aufgedrückt, in dessen Schule er auch seinen Erstlingsversuch in der Schrifterklärung machte (um 305). Als Pamphilus später in den Kerker geworfen wurde, bearbeitete er hier gemeinschaftlich mit ihm die ersten 5 Bücher der Verteidigungsschrift für Origenes (Phot. cod. 118). Noch in

hohem Alter gedenkt er mit innigster Liebe des Freundes, welcher im J. 309 den Märtyrertod litt, und schrieb zu seiner Verherrlichung ein besonderes Werk (de martyr. Palaest. c. 11. h. e. 6, 32; 7, 32). Der forttobende Sturm der Verfolgung scheuchte ihn selber ins Ausland. Er flüchtete nach Tyrus (309), von hier nach Ägypten, wo er eine zeitlang für seinen Glauben als Konfessor duldete. Es war der bloße Argwon des Parteifanatismus, wenn ihm zwei Jarzehnte darnach einer seiner Kerkergenossen, der Bischof Potamon von Heraklea, auf der Synode zu Tyrus (335) die Anklage ins Gesicht schleuderte, er habe seine Widerbefreiung durch Schimpfliches erkauft (Epiphan. haer. 68, 8). Gesetzt auch, dass diese Anschuldigung sich nicht ausdrücklich als Vermutung zu erkennen gäbe, so könnte ein Verdacht aus dem Munde eines Mannes, welcher nach dem Eingeständnis der eigenen Partei seiner Leidenschaft selten Herr zu werden vermochte, dazu hingeworfen im Moment der höchsten Erregung und von keinem Zeitgenossen weiter beglaubigt (denn die Angabe bei Athanasius apol. c. Arian. c. 8 lautet auf unverbürgtes Hörensagen), nicht die Bedeutung haben, um das Entlastungszeugnis eines ganzen Lebens Lügen zu strafen. Und in keinem Fall hätte die damals in Bußsachen noch so strenge Kirche einen Apostaten, zumal so bald nach frischer Tat, mit einem Hirtenstab betraut. Es war im J. 315, dass Eusebius in Gegenwart vieler Mitbischöfe die Weihe der Kirche in Tyrus vollzog (h. e. 10, 4). Und man wird kaum fehlgreifen, wenn man annimmt, dass er schon zwei Jare zuvor Bischof geworden war (313).

Die Hauptgegenstände seiner Tätigkeit bis zum Ausbruch des arianischen Streites waren gelehrte Privatarbeiten. Denn die ungeheuere Katastrophe des letzten blutigen Entscheidungskampfes zwischen dem Christentum und der römischen Statsreligion, welche eine halbe Welt erbeben machte, äußerte auf ihn nur den Eindruck, dass er, bestärkt in seinem Glauben an die weltüberwindende Kraft des Christentums, hieraus Stoff und Antrieb für neue apologetische Arbeiten oder Argumente entnahm. Wider Willen trat er in den Streit ein. Als er sich hierzu entschloss, von Arius bald durch Gesandtschaften und Briefe, bald in Person gedrängt, war sein Gedanke, die in ihrer eminenten Wichtigkeit verkannte Trinitätsfrage durch beiderseitige Zugeständnisse auszugleichen: ein Gesichtspunkt, wozu ihn gleich stark Gesinnung wie dogmatische Überzeugung fortzog, worin sich aber auch die ganze Halbheit beider zu Tage legte (Epiphan. haer. 69, 4; Sozom. h. e. 1, 15). Zur Rechtfertigung des Arius schrieb er drei Briefe (Fragmente bei Mansi concil. coll. XIII, p. 316 sq.). Auch auf der Synode von Nicäa (325) nahm er seine Stellung unter den Männern der Vermittlung. Dass er hier die Auszeichnung genoss, den Kaiser, zu dessen Rechten er den Ehrensitz hatte, im Namen der Bischöfe zu begrüßen, erhellt nächst dem positiven Zeugnis des Sozomenus (h. e. 1, 19) deutlich aus der Art und Weise, wie Eusebius selbst über den Redner im Leben Konstantins (3, 11) spricht, und wird bestätigt durch den Umstand, dass er auch bei den um die Zeit der Synode gefeierten Vicennalien vor den „Knechten Gottes“ die Lobrede auf Konstantin hielt (vit. Constant. 1, 1). Wenn daher jenen Ehrenauftrag nach Theodoret (h. e. 1, 6) der Bischof Eustathius von Antiochien, nach Theodor von Mops. (bei Nicet. thesaur. orthod. fid. 5, 7) der Bischof Alexander von Alexandrien ausgefürt haben soll, so sind dies Parteiwünsche der Athanasianer, welchen dadurch keine historische Gewär zuwächst, dass eine jüngere Zeit sich sogar mit dem der fortgeschrittenen Orthodoxie angepassten Text der Anrede des Eustathius an den Kaiser trug (Fabric. bibl. gr. ed. Harl. T. IX, p. 132 sq.). Gleich bedeutend fiel das Ansehen des Eusebius bei dem innern Gang der Debatte ins Gewicht (Socrat. h. e. 1, 8). Nach stürmischen Verhandlungen wurde das von ihm überreichte Glaubensbekenntnis gebilligt, aber weil es in der Unbestimmtheit seiner meist biblischen Ausdrücke selbst den extremen Arianismus nicht ausschloss, verschärft durch die beiden Sätze über die Zeugung des Sones aus dem Wesen des Vaters und seine Wesensgleichheit mit Gott. Lange widerstand Eusebius dem neuen Losungswort ὁμοούσιος, welches auch keine seiner nachnicänischen Schriften aufweist. Endlich gab er dem Willen des Kaisers nach, aus Friedensliebe und weil der Vorbehalt freier Deutung sowie die Betrachtung, dass das verfängliche

Wort doch auch den ältern Kirchenlehrern nicht durchaus fremd sei, seine Bedenken beschwichtigte. So unterschrieb er das nicänische Glaubenssymbol, aber mit halbem Herzen und one seine Stellung in den Reihen der Arianer aufzugeben. Das Patriarchat Antiochien, welches ihm nach der Absetzung des Eustathius (331) angetragen wurde, lehnte er ab, vielleicht weniger aus Rücksicht auf das kirchliche Herkommen, welches der Versetzung von Bischöfen entgegenstand, als weil er bei der in Antiochien auf's höchste gesteigerten Erregung eine Zukunft voller Stürme und so eine Störung seiner litterarischen Muße fürchten musste (Socrat. h. e. 1, 24; Sozom. 2, 18 sq.). Auch bei den weitern Maßnahmen des Arianismus gegen die Häupter der Nicäner beteiligte sich Eusebius. Auf der Synode von Tyrus (335), welche über Athanasius die Absetzung verhängte, scheint er den Vorsitz gefürt zu haben (Epiphan. haer. 68, 7). In Jerusalem, wohin die Synode zur Weihe der über dem Grabe des Erlösers neu erbauten prachtvollen Kirche übersiedelte (336), kam der Sabellianismus des Marcellus von Ancyra zur Sprache, mit dessen schriftlicher Widerlegung er durch den Synodalausschuss in Konstantinopel beauftragt wurde (c. Marcell. 2, 4). Die Reden, welche er zur Feier dieser Kirchweihe hielt (vit. Const. 4, 45), eine Beschreibung der Kirche mit allegorischer Ausdeutung prophetischer Stellen, sind nicht erhalten. Aber die volle Gespreiztheit seiner flitter- und hyperbelreichen Rhetorik zeigt uns die Lobrede auf Konstantin bei Gelegenheit der 30järigen Regierungsfeier (Tricennalien 336). Die ganze Theologie wird hier zur Folie für die nur durch den Gottlogos würdig zu preisenden Tugenden des Kaisers (vit. Const. 1, 1; 4, 46). Die Zuneigung Konstantins für Eusebius nahm seit dem nicänischen Konzil an Vertraulichkeit zu. Es geschah wol nicht absichtslos, dass der Kaiser ihn zum Vertrauten mancher Geheimnisse seines religiösen Lebens machte (vit. Const. 1, 28; 2, 8 sq.). Wenn er andererseits ihm die Aufsicht über die für die Kirchen der Hauptstadt anzufertigenden 50 Pergamenthandschriften der Bibel (331) übertrug, wenn er sich die Zueignung geeigneter Schriften gern gefallen ließ, zu ihrer Verbreitung die bedeutendsten Kosten nicht scheute und den Eifer des Unermüdlichen zu immer neuen Arbeiten spornte (vit. Const. 4, 35. 46), so lag der Grund hierfür in der aufrichtigsten Achtung vor seiner Gelehrsamkeit. Mitten in diesen Beschäftigungen nie endender Entwürfe voll und rüstig bis zum letzten Lebenshauch, starb Eusebius, ein hochbetagter Greis.

Viele treffliche Eigenschaften des Geistes und Herzens waren in ihm vereinigt. In ruhigern Zeiten oder entfernt vom Dunstkreis des Hofes, hätte sein wolmeinendes, von der Warheit des Christentums tiefdurchdrungenes und auch zartern Empfindungen nicht unzugängliches Gemüt, seine schöne Mäßigung, Genügsamkeit, Friedsamkeit ihn zu einem der besten Bischöfe gemacht. Das Unglück wollte, dass ihn der Drang der Umstände in die Kontroverse des Jarhunderts hineinriss. Hierzu fehlte es ihm an Festigkeit des Charakters und an Schärfe des systematischen Denkens. Ohne den geistigen Feinblick, welchem sich das Wesen der Dinge an ihren ersten Bildungsanfängen und durch alle Verhüllungen hindurch erschließt, one den Mut der Meinung, welcher unbeirrt die Sache bis zur Entscheidung im Auge behält, ließ er sich ratlos umtreiben von den auf ihn andringenden Gegensätzen, sodass er nicht nur jeden entscheidenden Einfluss auf die Kirche verlor, sondern dass selbst der Schein des Zweideutigen auf seinen Namen fiel. Am bezeichnendsten hierfür ist seine Parteilichkeit gegen Athanasius, welche sich wol bis zur offenen Ungerechtigkeit verirrte, und seine Stellung zu Konstantin, welchem er alle Warheitsliebe zu opfern Gefar läuft. Es ist kein Streit, dass ihm die Palme des kenntnisreichsten, in hellenischer wie christlicher Wissenschaft heimischen Kirchenlehrers gebürt. Er weiß auch Wesentliches und Unwesentliches im Christentum mit einem gewissen Takt zu scheiden. Aber seine in allen Hauptpunkten durch Origenes bestimmte Theologie ist durchweg Empirie. Alles bei ihm geht aufs Sammeln, daher mehr um den Kern des Christentums herum, als in sein Innerstes hinein. Und wärend er dem Flug der christlichen Spekulation gern das fromme Bedürfnis oder die Glaubensunmittelbarkeit entgegenhält, entschädigt er weder durch praktische Ideenfülle noch durch religiöse Heilserfarung. Nüchtern und trocken ist auch sein Stil, so sehr er verwickelte Perioden liebt. Und wo er erhaben werden will,

versinkt er durch erborgten Schimmer in blümelnden Schwulst (z. B. vit. Const. 1, 1 sq.; 3, 10).

Über das Verhältnis des Eusebius zum Arianismus war schon das kirchliche Altertum sehr geteilt. Die Warheit ist, dass er weder Arianer noch Nicäner einer selbständig formulirten Trinitätsidee anhing und sie durch alle Zeiten unverändert festhielt. Mit dem gläubigen Gefül sich anschließend an die Logoslehre des Origenes, will er die ware Gottheit des Erlösers in einfach biblischem Ausdruck. Aber das Gespenst des Sabellianismus, in welchem er die folgerechte Ausbildung der nicänischen Homousie erblickt, treibt ihn in die Banen des Arianismus, über dessen Tragweite er sich nicht klar wird. So in unausgesetzter Schwebe zwischen Gefül und Begriff, scheu vor der Metaphysik der sich bildenden trinitarischen Schulsprache, überhaupt one rechte Einsicht in die Notwendigkeit fortschreitender Lehrentwickelung, hat seine Christusidee eine durchweg schillernde Gestalt.

Der Ursprung des Sones war bedingt durch das Dasein der Welt. Die Welt als ein vielgliedriger Körper von so ungeheurem Umfang, welcher aus zallosen und sehr verschiedenen Teilen besteht, bedurfte eines das Ganze ordnenden und leitenden Hauptes, damit sie nicht im Fluss ihrer rastlosen Veränderung sich allzuweit vom Wesen des höchsten Gottes entferne und so der nur in seiner Gemeinschaft zu erlangenden Heilsgüter verlustig ginge. Der Vater selbst konnte dieses Haupt nicht sein, weil seine absolute Gottheit, gesetzt dass sie one Selbstbeschränkung auf der Erde erschienen wäre, für das Erschaffene hätte verzehrend werden müssen. Als er daher, um von der Fülle des ihm inwonenden Lebens mitzuteilen, die Weltschöpfung beschloss, erzeugte er zuvor aus sich den Son. Diese Zeugung beruhte auf einem Akt freien Willens, nicht auf einer innern Nötigung der Natur. Und zwar sollte der Son, als ein Mittelwesen zwischen der Vollkommenheit des Urgrundes und den gebrechlichen Geschöpfen, einerseits das Fundament alles durch ihn zu Erschaffenden, andererseits das Werkzeug (*ὄργανον, ὑπηρέτης*) und die bleibende Norm sein, welche die Gesamtheit des Existirenden zur Einheit verknüpft. Ihn Geschöpf nennen und annehmen, er sei gleich den übrigen Geschöpfen aus dem Nichtseienden (*ἐξ οὐκ ὄντων*) entstanden, hieße seine Gottheit verneinen. Denn nur was erzeugt wurde, ist dem Erzeuger änlich, und vor aller Zeit war der Son beim Vater beständig. Die Art der Zeugung, welche an sich wie das Verhältnis des Sones zum Vater überhaupt über jede Denkbarkeit hinausliegt, wird am besten durch das Gleichnis vom Wolgeruch versinnbildet. Der Son ist gleichsam der von Gott ausgeduftete, daher selbst göttliche Wolgeruch. Da nun aber der Son seinen Ursprung durch Zeugung aus Gott hat, so fasst er als adäquates Abbild desselben die volle göttliche Wesensherrlichkeit in sich, ist warhaft Gott (*αὐτόθεος*), ganz Vernunft, ganz Leben (*αὐτοζωή*) und ganz Güte (*αὐταγαθόν*), one gleichen unter den erschaffenen Wesen. Nur zu dem eingeborenen Son hat der Vater dieses spezifische und, wie schon der Name ausdrückt, physische Verhältnis. Aus derselben Ursprungsweise ergibt sich die Realität seines vom Vater hypostatisch unterschiedenen Seins. Und da der Vater als der allein Ungezeugte die absolute Kausalität ist, hat der Son selbst erst im Vater seinen Daseinsgrund. Vater und Son haben wol die gleiche Majestät (*ἰσότιμοι*). Der Son, obschon zeitlos, ist darum doch nicht anfangslos oder ewig schlechthin (*ἁπλῶς ἀΐδιος*). Begrifflich geht seinem Dasein das Dasein des Vaters voraus. Und wie der Vater als der unbedingte Eine und Einzige über allem ist, so steht der Son als der zweite Gott in Unterordnung zum Vater, weshalb er auch zu ihm betet. Eben in der Tatsache, dass der Vater die Grundursache von allem ist, hat auch die Trinität ihre Einheit. Denn es wäre undenkbar, dass sich drei Hypostasen zur Monas zusammenschließen könnten, wenn nicht auch die Trias ihren Ursprung aus der Monas hätte. Ehe die Trinität war, war das Wesen der Gottheit in sich abgeschlossen. Die Trinität ist daher keine dem Wesen Gottes immanente, sondern durch einen göttlichen Willensakt gesetzte.

So hält Wesensgleichheit und Subordinatianismus in der Theorie des Eusebius sich fortwärend die Wage. Durch alle Überschwenglichkeit der Prädikate,

welche er für die göttliche Würde des Erlösers aufhäuft, blickt verstohlen das Antlitz des nicänischen Untergottes. Und das Rätsel schwindet, wie es hat geschehen können, daſs Eusebius bald der Reihe der Arianer, bald der orthodoxen Nicäner beigezält wurde. Die trinitarischen Hauptstellen: demonstr. evang. 4, 1—6; 5, 1; theophan. 1, 4 sq. 15. 21 sqq.; 2, 3. 24 sqq.; 3, 19. 39; hist. eccles. 1, 2. 10, 4; theol. eccles. 1, 2. 6. 8—13; 2, 6 sq. 23.

Bei weitem mehr Schwierigkeit hat das Urteil über Eusebius als Geschichtsschreiber Konstantins, in welcher Hinsicht ihn der Vorwurf des nicht bloß in's Schöne malenden oder übertreibenden, sondern die Tatsachen geflissentlich entstellenden Panegyrikers trifft (s. d. Artikel Konstantin). Daſs das auf durchaus theokratischem Farbengrund gemalte Lebensbild, welches Handlungen und Beweggründe des Gottgesalbten überall in das hellste Licht stellt, weit von der Warheit abliegt, fällt in die Augen. Aber schwer zu entscheiden ist, einmal wo der Irrtum des die Darstellung leitenden pragmatischen Prinzipes in die bewuſste Unredlichkeit übergeht, sodann wieviel persönliche Schuld Eusebius an diesem die Geschichte zur höfischen Apotheose entwürdigenden Pragmatismus hat. Darüber jedenfalls waltet kein Zweifel, daſs diese Geschichtsbetrachtung nicht die rein persönliche Verirrung des Eusebius, sondern die schon zum System gewordene Pragmatik des gewaltvergötternden Hofbistums ist. Denn geblendet von einem Umschwung, durch welchen das noch eben in seiner Existenz bedrohte Christentum plötzlich den Thron des römischen Weltreiches bestieg, konnte dem hierarchischen Blick der Herrscher, welcher so außerordentliches vollbrachte, nur als das von Gott selbst erwälte und gekrönte Rüstzeug zur Ausbreitung der christlichen Religion erscheinen (vit. Constant. 1, 5), zumal daran wenigstens soviel richtig ist, daſs nach der bestehenden Weltlage und gewiſs nicht one göttliche Fügung Konstantins Kampf um die politische Alleinherrschaft zugleich zum Kampf für das Christentum wurde. Nicht politische Triebfedern, sondern allein göttliche Interessen, Erscheinungen und Eingebungen konnten hiernach das durchgehends Bestimmende sein (1, 47; 2, 12; 3, 25). Und was nach der gewönlichen Moral sich nicht gutheißen ließ, wie Konstantins Treulosigkeiten und Frevel gegen die eigene Familie, das wurde, wo nicht als tragische, höhern Zwecken dienende Notwendigkeit beschönigt, so doch verschwiegen. Vornehmlich in diesem Verschweigen und im Verschieben der Motive, nicht in materieller Verfälschung liegt des Eusebius Schuld, welcher auch der Umstand einigermaßen zur Milderung gereicht, daſs er in den Büchern über Konstantin nicht eine erschöpfende Lebens- und Regierungsgeschichte, sondern eine Skizze der Verdienste desselben um Kirche und Frömmigkeit in Absicht hatte (1, 11). Anderes erklärt sich aus dem Bombast des byzantinischen Hof- und Etikettestils, welcher nur zu bald auch in die Kirche einschlich. Und bei der geringen Welt- und Menschenkenntnis, welche Eusebius besaß, lag die Versuchung nahe, daſs er, auch wo ihn nicht Rücksichten der Dankbarkeit bestimmten, das Menschlichschöne, was ihm im engern Verkehr mit Konstantin entgegentrat (1, 46), one weiteres als allgemeinen Charakterzug in sein Bild eintrug. Ebenso läſst sich vermuten, daſs Konstantin selbst dem gläubigen Verehrer manches aus seinem Leben in die gewünschte Beleuchtung gerückt haben werde. Sicher konnte eine Lobschrift, welche erst nach dem Tode ihres Helden in die Öffentlichkeit trat, nicht die Zwecke der gemeinen Schmeichelei haben. Und daſs Eusebius ein höheres Gut als selbstisches Interesse kannte, zeigt die Selbstverleugnung, welche ihn die Gunst des Kaiserhauses wol für wissenschaftliche, nie aber für persönliche Anliegen ansprechen ließ.

Die Hauptbedeutung des Eusebius für die Kirche liegt in seinen Schriften, welche sich nach Maßgabe ihres Inhaltes in vier Hauptgruppen scheiden. Den Mittelpunkt seiner Studien bildeten

I. die historischen Schriften, welche, so lange es eine Wissenschaft der Kirchengeschichte gibt, seinem Namen Unsterblichkeit sichern werden. Vor allen 1) das Hauptwerk ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία in 10 Büchern, ein unschätzbares Archiv von Tatsachen, Aktenstücken, Auszügen aus oder Beschreibungen von Urkunden bis zum J. 324, mit dem vollen Bewuſstsein der Neuheit, Schwierigkeit und epoche-

machenden Wichtigkeit einer solchen Universalgeschichte der Kirche, doch one Verständnis ihres Berufs als Wissenschaft, one historische Methode, mit allen Hilfsmitteln, aber auch mit allen Vorurteilen der Zeit geschrieben. Gleichwie das Werk seinen Ausgang von einer dogmatischen Idee, der Gottmenschheit Christi nimmt, so ist der leitende Gedanke bei der Ausfürung die Ausbreitung und Entwickelung der Kirche als orthodoxer Einheit unter der beständigen, nicht bloß providentiellen, sondern übernatürlichen Leitung Gottes, ihre wirksamsten Organe die Bischöfe als Nachfolger der Apostel. Die Hauptgegenstände der Darstellung, worin die Kirchengeschichte selbst ihre formale Einheit hat, sind daher die Aufeinanderfolge der Bischöfe in den kirchlichen Metropolen, der Kampf gegen die die Reinheit des Dogma gefärdenden Häresieen, die Geschichte der neutestamentlichen Schriften und der kirchlichen Litteratur als Quellen und Träger der von Christus überlieferten, durch alle Zeiten mit sich identischen Warheit. Derselben Idee dient die Geschichte des Märtyrertums als des göttlichen Tatzeugnisses für die unzerstörbare Lebenskraft des Christentums. Allein abgesehen von diesem das Ganze beherrschenden Prinzip, kommt es weder zu einer universellen noch den Stoff organisch gliedernden Behandlung. Das Werk ist eine Materialiensammlung, welche ebensowenig auf Vollständigkeit als Gleichmäßigkeit, geschweige auf zusammenhängende und genetische Entwickelung Anspruch macht. Was dem Berichterstatter von seinem Standpunkt aus als besonders denkwürdig oder nützlich erschien, das wird erzält. Die mitgeteilten Ereignisse oder Quellenauszüge werden nach der Zeitfolge eintönig und in sehr lockerer Verbindung aneinandergereiht. Redseliges Verweilen bei Geringfügigem wechselt mit flüchtigem Hinwegeilen über das Wesentlichste. Der Charakter historischer Treue lässt sich dem Überlieferten in der Hauptsache nicht absprechen. Aber von einer kritischen Durchprüfung der Quellen als notwendiger Vorarbeit ist keine Rede. Und bisweilen wird die Zuverlässigkeit des Berichteten verdächtig, sei's durch Voreingenommenheit und Leichtgläubigkeit oder durch die theologische Tendenz. Was der Sache des Christentums einen Makel anzuhängen schien, wie der Weltsinn und Hader der Bischöfe vor Ausbruch der diokletianischen Verfolgung, wird ängstlich verhüllt, höchstens leise berürt (h. e. 8, 1. 2). Dogmatische Gunst oder Abgunst trübt oder verengt den historischen Gesichtskreis. Auch an chronologischen Missgriffen fehlt es nicht. Das Ganze in's Auge gefasst, lässt sich nicht leugnen, dass diese Kirchengeschichte die urfrische Lebensfülle der Kirche in ihrem goldenen Jugendalter nur etwa zur Anschauung bringt, wie ein Petrefakt das organische Gebilde. Allein neben diesen Mängeln hat das Werk den nicht hoch genug anzuschlagenden Vorzug der Quellengemäßheit. Was in diesem Spätherbst der griechischen Kultur noch redlicher Wille und angestrengter Fleiß bei einem Unternehmen, welches sich auf jedem Punkt erst Ban zu brechen hatte, vermochte, das sucht man nicht vergeblich. Nicht bloß Kirchenbibliotheken und Privatsammlungen (h. e. 6, 36), sondern selbst die Statsarchive, welche ihm das Wolwollen des Kaisers Konstantin öffnete, hat Eusebius durchforscht. Die Ausbeute aus den Urkunden und Büchern ist vermehrt und vervollständigt durch alte Überlieferungen, Berichte der Zeitgenossen und Selbsterlebtes. Dass er die Quellen meist in eigener Zunge reden lässt, erhöht die Authenticität des Sachbestandes und gestattet eine Nachprüfung auch da, wo der Verfasser sich mehr reflektirend verhält. Die Gewärsmänner für seine Angaben macht er meist namhaft und, wo er aus mündlichen Quellen schöpft, unterscheidet er sorgsam zwischen bloßer Sage und bewärter Überlieferung. Er unterlässt auch nicht, da wo er für seine Aussagen keinen ausreichenden Bürgen hat, dies gelegentlich ausdrücklich bemerklich zu machen. Hauptausgaben: du Valois — Valesius — mit lateinischer Übersetzung (Par. 1659 fol. u. öft., fehlerhafter Abdruck 1672, korrekter bei Reading. Cantabr. 1720, August. Taurin. 1746 fol. und bei Migne patrol. gr. T. XX), Heinichen (Lips. 1827 ed. 2. 1868 sqq. 3 T.), Burton (Oxon. 1838, 2 T., one kritischen Apparat 1845), Lämmer (Scaphus. 1859), G. Dindorf (Lips. 1871). Handausgabe von Schwegler (Tub. 1852). Eine uralte syrische Übersetzung aus dem 5. Jarh., welcher indes das 6. und 7. Buch fehlt, wird durch den Engländer G. Wright für den Druck vorbereitet. Deutsche

Übersetzungen durch Stroth (Quedlinb. 1776ff., 2 Bde), Closs (Stuttg. 1839) und Stigloher (Kempten 1870). Über die historische Glaubwürdigkeit: Möller (Havn. 1813), Danz (Jen. 1815), Kestner (Gotting. 1816), Reuterdahl (Lund. 1826), Rienstra (Traj. ad Rhen. 1833), Jachmann (Zeitschr. f. histor. Theol. 1839, H. 2, S. 10ff.). Früher noch als die Kirchengeschichte hatte Eusebius als ihren Unterbau in Chronologie und vorchristlicher Völkergeschichte 2) die Chronik (χρονικὰ συγγράμματα, χρονικοὶ κανόνες, παντοδαπὴ ἱστορία) bearbeitet, ein gleich staunenswertes Werk und „Jarhunderte lang die Quelle aller synchronistischen Geschichtskenntnis in der christlichen Welt". Sie umfaſste zwei Teile: a) einen Grundriſs der Weltgeschichte bis zum J. 325, nach Zeit und Nationen geordnet, gutenteils aus der Chronographie des Julius Africanus, b) einen Auszug dieser Weltchronik in Tabellenform, besonders für Chronologie. Das griechische Original ist bis auf Fragmente verloren. Den zweiten Teil (die chronologischen Tabellen) hat Hieronymus frei übersetzt und bis zum J. 378 fortgesürt. Die erste umfassende Sammlung aller erhaltenen (griechischen und lateinischen) Bestandteile der Chronik mit ihren Fortsetzern durch Jos. Scaliger (thesaurus temporum, Lugd. Bat. 1606, Amstelod. 1658 fol.), nach ihm vornehmlich durch Vallarsi (opera Hieronym. Veron. 1740, T. VIII, ed. 2, Venet. 1769). Nicht alle Hoffnungen erfüllten sich durch die in Konstantinopel 1792 aufgefundene armenische Übersetzung aus dem 5. Jarh., obwol sie neben vielen Textberichtigungen im einzelnen den ganzen ersten Teil der Chronik, welchen Hieronymus unübersetzt gelassen hatte, enthielt. Nachdem sie zuvörderst lateinisch durch Zohrab und Angel. Mai (Mediol. 1818) veröffentlicht war, erschien noch in demselben Jare der armenische Text zugleich mit einer zweiten treueren Übersetzung durch Bapt. Aucher (Venet. 1818, 2 T. 4°). Das so vermehrte und instruktiver gewordene Material faſste Mai (script. vett. nov. coll. 1833, T. VIII) in einer neuen Bearbeitung zusammen, welche indes mehr Verwirrung als Förderung brachte. Den strengeren Anforderungen der Wissenschaft entsprach zuerst in Quellenforschung wie Textkritik Alfred Schöne (Euseb. chronic. l. 2, Berol. 1866, 75, 2 T. 4°), welcher die eigentliche Chronik nach den griechischen Fragmenten und dem neuübersetzten Armenier, die chronologischen Tabellen nach Eusebius, dem Armenier und Hieronymus gibt. — Von den übrigen historischen Schriften sind noch vorhanden: 3) das Leben Konstantins in 4 Büchern, aus der Zeit nach 337. Ausgabe von Heinichen (Lips. 1830, ed. 2, 1869); 4) die Lobrede auf Konstantin (τριακονταετηρικός v. J. 336), neben der Rede bei Einweihung der Kirche zu Tyrus das Hauptdenkmal für Eusebius als Redner. Vgl. Tzschirner (de claris vet. eccles. oratoribus: opusc. acad. p. 233 sqq.); 5) das Sendschreiben an die Gemeinde von Cäsarea betreffs der Entstehung des nicänischen Glaubensbekenntnisses (Socrat. h. e. 1, 8); 6) die Märtyrer Palästinas aus der Verfolgung Diokletians v. 303—310, ursprünglich ein selbständiges Blatt, jetzt gewönlich im Anhang zum achten Buch der Kirchengeschichte, eine Schilderung mit der Wärme des Augenzeugen; 7) über die Christusbilder, aus einem Brief an Konstantins Schwester, Konstantia; bei Pitra (spicileg. Solesmens. 1852, I. p. 383 sqq.) mit einer Widerlegungsschrift des bilderfreundlichen Patriarchen Nicephorus von Konstantinopel. 8) Verloren sind: die Sammlung der alten Martyrologieen (h. e. 4, 15; 5, 4. 21), das Leben des Pamphilus in drei Büchern (libri elegantissimi nach Hieronymus), die Schrift über das Passah (vit. Constant. 4, 35), d. i. über Ursprung und Feier des Festes mit einer Geschichte der Passahstreitigkeiten. Fragmente bei Mai (nov. bibl. patr. IV, p. 209 sqq.), Migne (patr. gr. XXIV, p. 693 sqq.).

II. Die zweite Stelle nach den historischen Schriften nehmen in Ruf und Wert die apologetischen ein, deren zwei ausfürlichste, die evangelische Vorbereitung und der evangelische Beweis, die gesamte Waffenmacht der altkirchlichen Apologetik in sich fassen. Sie sind mit bezug aufeinander und vor 324 geschrieben (praep. ev. 15, 1. 62. demonstr. ev. 1, 1; 3, 3). 1) Die προπαρασκευὴ εὐαγγελική in 15 Büchern mit zalreichen Excerpten aus alten, zum teil später untergegangenen Schriften, bespricht negativ die Nichtigkeit, bez. Ungereimtheit und religiöse Unzulänglichkeit des Heidentums, positiv die göttlichen Voran-

stalten des Christentums im Judentum. Ausgaben: Viger (Par. 1628, Col. 1688 fol.), Heinichen (Lips. 1842, 2 T.), Gaisford (Oxon. 1843, 4 T.). 2) Die ἀπόδειξις εὐαγγελική in 20, jetzt nur noch 10 Büchern, begründet die absolute Warheit des Christentums aus seinem Wesen, seinen Wirkungen und den Weissagungen des A. Test.'s. Ausgaben: (Par. 1628, Col. 1688 fol.), Gaisford (Oxon. 1852, 2 T.). 3) Das Wichtigste des Inhaltes beider Werke widerholt in gedrängter Kürze, daher in teilweise wörtlicher Übereinstimmung die Theophanie (θεοφανίας l. 5 bei Hieronym. vir. ill. c. 81), welche jedoch nur in einer syrischen Übersetzung noch übrig ist. Der Engländer Tattam entdeckte sie in einem nitrischen Kloster. Ausgabe von Lee (Lond. 1842), hieraus eine englische Übersetzung mit Einleitung und Anmerkungen (Cambr. 1843). Griechische Fragmente bei Mai (nov. bibl. patr. IV, p. 109 sqq., 310 sqq.), auch Migne (patr. gr. XXIV, p. 607 sqq.). Was in dieser Schrift fast gänzlich zurücktritt, der Weissagungsbeweis, war Hauptgegenstand der 4) ἐκλογαὶ προφητικαί in 4 Büchern (h. e. 1, 2), Sammlungen alttestam. Stellen über die Zukunft und Erlösung Christi in allegorischer Deutung, welche selbst wider nur Teile eines größeren Werkes, mit dem Titel ἡ καθόλου στοιχειώδης εἰσαγωγή waren. Auch die Eklogen sind nicht mehr ganz vollständig vorhanden. Ausgabe: Gaisford (Oxon. 1842). — 5) Die kleine Schrift gegen Hierokles (Phot. cod. 39) versucht eine Widerlegung der in christenfeindlichem Sinne gezogenen Parallele zwischen Christus und Apollonius von Tyana, vielleicht noch vor dem J. 312. 6) Die Zielscheibe der wildesten Angriffe im origenistischen Streit wurde die mit Pamphilus gemeinschaftlich gearbeitete Apologie des Origenes, welche die Rechtgläubigkeit des großen Alexandriners am Dogma des 4. Jarh.'s nachzuweisen unternahm. Vgl. Hieronymus (apol. I. adv. Rufin. II, p. 135; apol. 2. p. 148). Das sechste Buch hat nach des Pamphilus Tode Eusebius allein hinzugefügt. Erhalten vom Ganzen ist bloß noch das erste Buch in der unzuverlässigen Übersetzung des Rufinus (Origen. opp. ed. de la Rue IV, p. 17 sqq.; Lommatzsch XXIV, p. 263 sqq.). 7) Verloren: die beiden Bücher ἐλέγχου καὶ ἀπολογίας (Phot. cod. 13) gegen heidnische Einwürfe wider das Christentum, die Streitschrift wider Porphyrius in 25 oder 30 Büchern (Hieronym. vir. ill. c. 81 epist. ad Magnes. 84), die dem Inhalt nach nicht mehr bestimmbaren ἐκκλησιαστικὴ προπαρασκευή und ἐκκλησιαστικὴ ἀπόδειξις (Phot cod. 11 u. 12).

III. Von geringer Zal und nicht viel besserem Gehalt sind die dogmatischen Werke, was seinen Grund ebenso in dem Mangel des Eusebius an philosophischem Talent wie in seiner Abneigung gegen alle transcendentale Spekulation hat; 1) zwei Bücher κατὰ Μαρκέλλου mit dem Zweck, den Sabellianismus dieses angesehenen Nicäners authentisch darzulegen; 2) περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς θεολογίας, 3 Bücher gleichfalls gegen Marcellus, mit dem biblisch-dogmatischen Nachweis, dass das Sein des Sones sich nur als ein hypostatisches denken lasse. Beide Werke, aus der Zeit nach dem J. 336, zusammen mit der Schrift gegen Hierokles gedruckt im Anhang zu den Ausgaben der Apodeixis (z. B. Par. 1628). Auch bei Migne (patr. gr. XXII, p. 795 sqq., XXIV, p. 707 sqq.). Selbständig bei Gaisford (c. Hieroclem et Marcellum libri, Oxon. 1852).

IV. Endlich die exegetischen Schriften, deren Auslegungsmethode überwiegend die allegorische im engen Anschluss an Origenes ist, sind von Belang nur für die Geschichte der Bibelerklärung, beziehungsweise für die Textkritik des Alten Test.'s, hie und da auch durch die eingestreuten geschichtlichen Notizen. Größernteils erhalten sind die Kommentare zu den Psalmen und über Jesaias (bei Montfaucon coll. nov. patr. 1707, I. p. 1 sqq., II. p. 347 sqq. und bei Migne, patrol. gr. T. XXIII, XXIV). Kleinere Fragmente zu Daniel (bei Mai, nov. bibl. patr. IV, p. 314), zum hohen Lied (bei Meurs. Lugd. Bat. 1617), zu Lukas (bei Mai, scriptt. vet. nov. coll. I, 1, p. 107 sqq., nov. bibl. patrum IV, p. 160 sqq.), zum Hebräerbrief (bei Mai, nov. bibl. patr. IV, p. 207); die drei Excerpte zu Daniel, Lukas und dem Hebräerbrief auch bei Migne (patrol. gr. XXIV, p. 526 sqq.). Anderes in den Katenen. Unter den verlorenen Kommentaren verdienen besondere Beachtung die über Matthäus und über den ersten Korintherbrief. So spärliche Benutzung sämtliche Auslegungsschriften bereits im Altertum fanden, um so allge-

meinere Aufmerksamkeit erregten die Arbeiten zur biblischen Einleitung. Dahin gehört: 1) περὶ τῶν τοπικῶν ὀνομάτων ἐν τῇ θείᾳ γραφῇ, onomasticon. Der erste (untergegangene) Teil enthielt die Topographie Palästinas, speziell Jerusalems; der zweite, durch Hieronymus übersetzte und überarbeitete ein alphabetisches Verzeichnis der biblischen Ortsnamen, mit Angaben über die Lage und spätere Benennung. Griechisch und lateinisch bei Bonfrère (Par. 1631, 1659 fol.), Martianay und Vallarsi (in ihren Ausgaben des Hieronymus), Clericus (Amstelod. 1707, fol.), Larsow und Parthey (Berol. 1862), Lagarde (Gott. 1870). 2) Die 10 evangelischen Kanones, im Anschluss an die Evangelienharmonie des Ammonius, Tafeln zur leichten Auffindung dessen, was den Evangelisten (sämtlichen oder mehreren) unter sich gemeinsam und was einem jeden eigentümlich ist. Sie finden sich zugleich mit dem Briefe des Eusebius an Karpianus in verschiedenen Ausgaben des N. T.'s, z. B. Mill; auch bei Migne (T. XXII, p. 1274 sqq). 3) Ζητήματα καὶ λύσεις an Stephanus und Marinus in 3 Büchern (demonstr. ev. 7, 3), Lösung der Widersprüche in den Anfangs- und Schlusskapiteln der Evangelien. Fragmente bei Migne (patrol. gr. XXII, p. 879 sqq.).

Gesamtausgabe der Werke: Migne (patrolog. graec. Par. 1857, T. XIX bis XXIV in gr. 8°); — der beiden apologetischen Hauptschriften und der Kirchengeschichte: G. Dindorf (Lips. 1867 sqq., 4 T.). — Biographieen: Martin Hanke (de Byzant. rerum scriptt. graec., Lips. 1677, p. 1 sqq.; du Valois (de vit. scriptisque Euseb., widerabgedruckt bei Heinichen I, p. XLII sqq.); Fabricius (bibl. gr. ed. Harles VII, p. 335 sqq.); Stroth (vor s. Übersetzung der Kirchengeschichte S. XV ff.); Dähne (Ersch und Gruber, allgem. Encyklopädie Sect. 1, Bd. XXXIX, S. 179 ff.); Stein (Euseb. nach s. Leben, s. Schriften und s. dogmatischen Charakter, Würzb. 1859). Über Spezialpunkte: Häuell (de Euseb. relig. christ. defensore, Gott. 1843); Kimmel (de Rufino Euseb. interprete, Ger. 1839). Zur Trinitätslehre: Möhler (Athanasius d. Große I, S. 234 ff., II, S. 36 ff.); Baur (die Lehre von der Dreieinigkeit I, S. 472 ff.); Dorner (die Lehre von der Person Christi, 2 Aufl. I, 2, S. 792 ff.); Neander (Kirchengeschichte 2 Aufl. II, 2, S. 696 ff.); Klose (Zeitschr. f. d. histor. Theologie 1846, S. 395 ff.). **Semisch.**

Eusebius von Dorylänm, s. Eutychianismus.

Eusebius, Bischof von Emesa (Emisa) in Phönizien, † um das J. 360, war der Abkomme eines edeln Geschlechts in Edessa. Nachdem er in seiner Vaterstadt den ersten grundlegenden Unterricht in der biblischen und weltlichen Litteratur empfangen, besuchte er verschiedene kirchliche Schulen, um, was das Jarhundert an christlicher Wissenschaft darbot, sich in möglichstem Umfang zu eigen zu machen. Zunächst in Palästina wurden die Bischöfe Eusebius von Cäsarea und Patrophilus von Skythopolis seine Lehrer. Aber mehr als ihre willkürliche allegorische Schrifterklärung sagten ihm die Auslegungsgrundsätze der antiochenischen Schule zu, durch welche sein unklares Ringen sich zum System einer methodisch gegliederten, praktisch verständigen Schrifttheologie abklärte (seit 330). Um dieser Schrifttheologie auch eine philosophische Unterlage zu geben, zugleich um der drohenden Ordination zu entgehen, begab er sich nach Alexandrien, von wo er indes noch vor dem J. 340 nach Antiochien zurückkehrte. Schon hatte er sich als Exeget und Redner einen so bedeutenden Namen erworben, dass ihn die antiochenische Synode des J. 341 zum Nachfolger des durch kaiserlichen Machtspruch abgesetzten Patriarchen Athanasius von Alexandrien ausersah. Allein Eusebius kannte aus unmittelbarer Erfarung die Anhänglichkeit des Volkes für Athanasius. Er täuschte sich nicht über die Zerwürfnisse, welche sein Eindringen in die dem orthodoxen Bekenntnis eifrig zugetane Gemeinde zur Folge haben würde. Und da er den Frieden über alles liebte, auch den Schwierigkeiten einer so verwickelten Lage sich nicht gewachsen fülte, lehnte er die lockende Berufung ab. Zur Entschädigung wurde ihm das kleine Bistum Emesa verliehen. Auch hier erwarteten ihn harte Konflikte. Die Emesener, voll Angst vor seinem mathematisch astronomischen Wissen,

welches nach der Weise der Zeit sich auch auf Sterndeuterei und Magie erstreckte, widersetzten sich seiner Einfürung und Eusebius musste nach Laodicea flüchten. Diese Unruhen wurden zwar durch Vermittelung des antiochenischen Patriarchen beigelegt und Eusebius konnte ungestört von seinem Bistum Besitz nehmen. Allein sei's dass er es doch zu keiner gedeihlichen Wirksamkeit in der Gemeinde brachte oder dass die Liebe zur Wissenschaft ihm die weltlichen Beschäftigungen des Episkopats auf die Dauer unerträglich werden ließ, den Feierabend seines Lebens verbrachte er in amtloser Stille zu Antiochien, wo er der Lehrer Diodors von Tarsus wurde. Was ihn bei den Emesenern in das Geschrei der Zauberei gebracht hatte, die Kunst, aus den Gestirnen das Geschick des Menschenlebens zu deuten, machte ihn zum Günstling des Kaisers Constantius, welcher sich mehrmals auf seinen Kriegszügen von ihm begleiten ließ.

Die Grundzüge seiner Theologie sind Schriftgemäßheit und Einfachheit, woran sein für fremde Eigentümlichkeit allezeit offener, den sich zuspitzenden Formeln der trinitarischen Rechtgläubigkeit abgeneigter Sinn umsomehr festhielt, als die dogmatischen Lehrkämpfe ihn überhaupt kalt ließen und er die Hauptursache aller Zerrüttungen der Kirche in dem Rechthabenwollen und Wortgezänk der Buchstabenmenschen erblickte. Bei dieser Neigung, die ältere Unfertigkeit des Dogma als Schriftlehre gegen die fortgeschrittene Lehrsatzung festzuhalten, musste er sich dem Semiarianismus verwandt fülen, unter dessen Häuptern er die Mehrzal seiner Lehrer und Freunde hatte. Aber weit höher stellt ihn seine Bedeutung für die antiochenische Schule, deren späteren Meistern er als einer der einflussreichsten Vorkämpfer die Ban brach. Antiochenisch ist nicht bloß seine Auslegungsweise, welche, zwischen dem göttlichen Offenbarungsinhalt und dem menschlich Gewollten scharf scheidend, bei jedem Schrifttext zunächst das Sprachliche und Historische in's Auge fasste (Hieronym. vir. illust. c. 91), sondern mehr noch die Auffassung der Christologie. Annahme des Fleisches durch den Logos, Inwonen des Logos im Körper, sind ihm bereits sehr geläufige Wendungen. Und nicht allein dass er die vollkommene Leidenlosigkeit der göttlichen Natur auf das stärkste betont, weil durch Leiden die Unkörperlichkeit des zeitlosen Logos in Frage gestellt wäre, selbst das Mitleiden, welches Schrift und Kirchenlehre von ihm aussagt, soll rein analogisch zu denken sein. Was den Schriften des Eusebius die allgemeinste Anerkennung verschaffte, das war die Naturwarheit seiner bei allem Kunstgemäßen und Eleganten einfachen Darstellung. So dürftig ihre noch erhaltenen Bruchstücke sind, doch bewärt sich selbst an ihnen der feurige Gang seiner Rede, die kurzen Sätze und spannenden Fragen, das Malerische der gebrauchten Bilder, das Schlagende der durch dialektische Wendungen oft überraschenden Beweise.

Unter den sehr zalreichen Schriften des Eusebius nennt Hieronymus als die vorzüglichsten die Streitschriften gegen Juden, Heiden und Novatianer, 10 Bücher Auslegungen zum Galaterbrief, Homilien über die Evangelien. Eine andere Reihe besaß die syrische Kirche. Außer den beiden Streitschriften gegen Marcioniten und Manichäer, welche gelegentlich Theodoret (fabul. haer. 1, 25 sq.) erwänt, fürt Ebed Jesu (Asseman. bibl. or. III, 1, p. 44) Quästionen über das Alte Test. und eine Rede über Stephanus, Xenajas (Asseman. II, p. 28) ein Werk über den Glauben und Reden auf. Die beträchtlichsten der daraus aufbewarten Fragmente sind die dogmatischen bei Theodoret (dial. 3 ed. Schulze et Nösselt IV, p. 258 sqq.). Exegetische finden sich in den Katenen, gedruckt die über Genesis, Exodus, Leviticus, Apostelgeschichte und den zweiten Petrusbrief. Polemisch gegen Marcellus die beiden ersten der fälschlich unter des Eusebius von Cäsarea Namen veröffentlichten lateinischen Homilien (opuscul. 14 ed. Sirmondi 1646, widerabgedruckt opp. var. I, p. 1 sqq.), vielleicht identisch mit der Schrift über den Glauben bei Xenajas, die zweite eine Gedächtnisrede auf Eusebius von Cäsarea. Unecht die von Gagnée (Paris 1547), vollständiger durch Fromy (Paris 1575) und öfter herausgegebenen Homilien.

Quellen: Socrat. h. e. 2, 9 und Sozom. h. e. 3, 6 nach der verloren gegangenen Biographie des Bischofs Georg von Laodicea. Bearbeitungen: etwas eilfertig Augusti (Euseb. Emes. opuscula quae supersunt graeca, Elberfeld. 1829),

sachkundiger Thilo (über die Schriften des Euseb. v. Alex. und des Eusebius von Emesa, Halle 1832, S. 59 ff.). **Semisch.**

Eusebius, Bischof von Laodicea in Syrien, † 269, ein leuchtendes Vorbild altchristlichen Liebeseifers. Von Geburt Alexandriner und bereits als Diakonus durch Standhaftigkeit im Glauben und nie sich genugtuende Nächstenliebe eine Zierde der dortigen Kirche, befand er sich unter denen, welche, als Valerianus die nach dem Tode des Decius fast erloschene Christenverfolgung stürmisch erneuerte, ihren Bischof Dionysius zum Verhör vor den Prokonsul begleiteten (257) und, wärend Dionysius als Verbannter der libyschen Wüste unter den benachbarten Volksschaften den Samen der christlichen Lehre ausstreute, in Alexandrien ihr Leben an den Dienst der eingekerkerten Gläubigen und an die Bestattung der Märtyrer wagten. Zu noch außerordentlicheren Anstrengungen spornte seine Hingebung die furchtbare Seuche, welche seit der Regierung des Gallus alles im römischen Reich mit Jammer und Leichen füllte. Die Heiden, feig und erbarmungslos wie immer, überließen die nächsten Angehörigen, welche erkrankten, ihrem Schicksal, um das eigene Leben zu retten. Eusebius und die übrigen Geistlichen brachten heidnischen wie christlichen Kranken one Unterschied Zuspruch und Hilfe. Die Schrecken der Pest mehrten sich durch die Greuel eines Bürgerkrieges, welchen die Empörung des nach dem Purpur lüsternen Prokonsuls Aemilianus in Ägypten entzündete. Alexandrien war in zwei feindliche Heerlager geteilt (263). Den von dem Feldherrn des Kaisers Gallienus belagerten Stadtteil Bruchion bewonten auch viele Christen. Wärend nun der Bischof die geistige Gemeinschaft mit den Eingeschlossenen durch Briefe zu unterhalten suchte, benutzte Eusebius, im Einverständnis mit dem bei den Aufständischen befindlichen Freunde Anatolius, sein Ansehen bei dem kaiserlichen Feldherrn, um Tausenden der von Hungersnot hart bedrängten Bevölkerung freien Abzug zu erbitten. Der Abzug wurde gewärt. Die zu Schatten Abgemagerten versorgte Eusebius, als sie eintrafen, wie ein Arzt und Vater. Ein Jar später fürten ihn an Stelle seines Bischofs, welchen Alter und Kränklichkeit an der Reise hinderte, die über die Irrlehre des Paulus von Samosata entstandenen Bewegungen nach Syrien. Er nahm an der Synode in Antiochien teil und Syrien wurde seine zweite Heimat. Der günstige Eindruck, welchen er persönlich gemacht hatte und welcher den ihm vorausgegangenen Ruf bestätigte, bewirkte seine Erhebung zum Bischof von Laodicea. Auch als solcher wird er gerühmt. Hieronymus (chron. ad a. 2. Aurel.) nennt ihn unter den hervorragendsten Lehrern der Kirche. Durch seltsame Fügung folgte ihm im Bistum, dessen er sich nur wenige Jare erfreute, sein bewärter Freund Anatolius, ein Trefflicher dem andern, wie Eusebius von Cäsarea sinnig sagt. Als Schriftsteller scheint er sich nicht versucht zu haben.

Quelle: Euseb. h. e. 7, 11. 21. 23. 32. **Semisch.**

Eusebius, seit 361 Bischof von Samosata am Euphrat, † um 379, unter Valens eine Hauptsäule der orthodoxen Kirche des Orients im Kampf mit dem Arianismus. Auf der antiochenischen Synode (361) war Meletius zum Patriarchen von Antiochien gewält worden. Arianer und Nicäner hatten sich nach langem Hader in dieser Wal geeinigt, weil beide den zurückhaltenden Mann zu den ihrigen zälten. Und die mit den Unterschriften beider Teile bedeckte Walurkunde war in die Hände des Eusebius niedergelegt worden (Theodoret h. e. 2, 27). Aber sogleich in seiner ersten Predigt zerstörte Meletius die Hoffnungen der Arianer. Freimütig verkündigte er in Gegenwart des Constantius die volle und wesentliche Gottheit Christi. Der Kaiser, hierüber aufs äußerste erbittert, verfügte seine Absetzung, und ein kaiserlicher Bote erschien in Samosata, um die, wie er erklärte, erloschene Urkunde zurückzufordern. Eusebius hatte den Mut, die Auslieferung zu verweigern, mit dem Bemerken, dass es ein Vertragsbruch sein würde, wenn er one Ermächtigung sämtlicher Unterzeichner die Urkunde aus den Händen gäbe. Dem zweiten Boten, welcher mit der Drohung eintraf, dass ihm im Fall fortgesetzter Weigerung die rechte Hand abgehauen werden würde, streckte er beide Hände entgegen mit der Beteuerung, eher würde er beide sich abhauen

lassen, als daß er das so sprechende Dokument arianischer Bosheit von sich gäbe. Diese Charakterstärke verfehlte auf Constantius ihres Eindrucks nicht (Theodoret. 2, 28). Ruhigere Zeiten kamen unter der Regierung Julians, nach dessen Tode Eusebius auf der Synode von Antiochien (363) dazu mithalf, die Kirche in den neuen Zustand unter Jovian überzuleiten. Seine ganze Tatkraft nahm nicht lange darauf der erneuerte Versuch des Kaisers Valens in Anspruch, die Herrschaft des Arianismus mittelst gewaltsamer Unterdrückung des nicänischen Glaubens durchzusetzen. Rastlos und unter öfterer Lebensgefar zog er in Soldatenkleidung durch die Sprengel Syriens, Phöniziens, Palästinas umher, um die Gläubigen im orthodoxen Bekenntnis zu befestigen und den Gemeinden rechtgläubige Geistliche zu weihen (Theodoret. 4, 12). Als bei der Erledigung des bischöflichen Stuls in dem kappadocischen Cäsarea die Arianer alle Hebel ansetzten, einen Mann ihrer Farbe durchzubringen, erhob er nachdrucksvoll seine Stimme für Basilius (370). Und die innige Freundschaft, in welche er hierdurch zu diesem kam, machte ihn in den Jaren 372 und 373 zu einem Hauptteilnehmer der Bestrebungen, mit Hilfe des Abendlandes den Sieg des Nicänismus auch im Orient vorzubereiten (Basil. epist. 58. 69). Gleichzeitig bemühte er sich um Beilegung der kappadocischen Wirren, namentlich als Unterhändler im Streit des Basilius mit dem zweideutigen Bischof Eustathius von Sebaste. Dieser vielseitigen Wirksamkeit entriss ihn das kaiserliche Dekret, welches ihn nach Thracien verbannte (373). In aller Stille reiste er des Nachts von Samosata ab. Und als die Gemeinde gleichwol ihm bis Zeugma nacheilte und ihn unter Tränen beschwor, er wolle sie nicht in so schwerer Zeit schutzlos lassen, verwies er sie auf den schuldigen Gehorsam, welchen der Christ keiner Obrigkeit verweigern dürfe (Theodoret. 4, 13). Auch in Thracien, wo er viel von den plündernden Goten zu leiden hatte, blieb er mit der heimatlichen Kirche im lebhaftesten Verkehr. Im Briefwechsel insbesondere mit Basilius und Gregor von Nazianz besprach er die wichtigsten Vorgänge der Kirche. Nach des Valens Tode (378) sah er sich von dem antiochenischen Konzil des J. 379 mit dem Auftrag betraut, durch Anstellung rechtgläubiger Bischöfe die Reorganisation der tiefzerrütteten syrischen Diözesen ins Werk zu richten. Eben hielt er zu diesem Zweck in Doliche, einer kleinen Stadt der Landschaft Comagene, seinen Einzug, als der Steinwurf eines arianischen Weibes seinem Leben ein plötzliches Ziel setzte. Sterbend verpflichtete er die Umstehenden, dass sie die Mörderin nicht zur Rechenschaft ziehen wollten (Theodoret 5, 4). Die Briefe des Basilius und Gregor von Nazianz sind voll von Lobsprüchen über des Eusebius Weisheit, Frömmigkeit, Bekennertreue, Seelsorgergabe. Im Andenken der Nachwelt ist er fast verschollen. Nur der Heiligenkalender hat seinen Namen, bei den Griechen unter dem 22. Juni, bei den Lateinern unter dem 21. Juni, bewart. Tatsache ist, dass Eusebius, ein Kirchenhaupt von seltener praktischer Tüchtigkeit, unter den gemäßigten Nicänern seiner Zeit einen hohen Rang einnahm.

Quellen: Außer Theodoret Basilius (ep. 5—9. 253—265. Opp. ed. Par. 1638. III. p. 48 sqq., 252 sqq.) und Gregor von Nazianz (ep. 28—30. 204. Opp. ed. Par. 1690. I. p. 792 sqq. 900). **Semisch.**

Eusebius, Erzbischof von Thessalonich um das J. 600, verdient als gelehrter Bestreiter des Monophysitismus, dessen Anhänger und Konventikel sich in verborgenen Resten auch über die Diözese Illyrien verzweigten. Der römische Bischof Gregor der Große, hievon unterrichtet und brennend für die unbefleckte Reinheit der Braut Christi, nahm als Metropolit Veranlassung, ihm die unnachsichtliche Ausrottung der Häretiker zur Pflicht zu machen (epist. 10, 42; 11, 74). Aber mehr als von dieser gewaltsamen Bekehrung scheint Eusebius sich von der schriftlichen Bekämpfung versprochen zu haben. Herausgefordert durch den etwas petulanten Angriff eines Mönchs Andreas, schrieb er 10 Bücher gegen den Irrtum der Aphthartodoketen. Photius, der eine Inhaltsübersicht gibt (cod. 162), rühmt an ihnen nächst der Einfachheit und Reinheit der Sprache das apologetisch Treffliche der rechtgläubigen Ausfürungen. **Semisch.**

Eusebius, Bischof von Vercelli in Piemont, † um 371, einer der Männer, welche unter Constantius im Abendland Schweres für das nicänische Bekenntnis litten, aber durch Dulden wie Kämpfen der später siegreichen Orthodoxie die Standarte aufpflanzten, wurde auf der Insel Sardinien geboren. Nach der Legende soll er durch seine Mutter Restituta, welche sich als Witwe in Rom niederließ, dem Papst Eusebius zur christlichen Erziehung übergeben, von diesem im J. 311 getauft und nach seinem Namen benannt worden sein (Baron. annal. ad a. 311. Nr. 42). Nachdem er unter Papst Sylvester eine zeitlang in Rom das Amt eines Lektor verwaltet hatte, berief ihn die einstimmige Wal des Klerus und Volkes zum Bischof von Vercelli (Ambros. epist. 63, 2). Aus dem Dunkel dieser Diözese riss ihn der Notstand der Kirche in die Öffentlichkeit als Vorkämpfer gegen den Arianismus. Auf Veranlassung des römischen Bischofs Liberius hatte er im Geleit noch anderer päpstlicher Gesandten den Kaiser Constantius, welcher damals in Gallien weilte, um Einberufung einer Synode nach Mailand gebeten (355). Es galt die Ehrenrettung des durch das Konzil von Arles (353) schmählich verurteilten Athanasius. Der Kaiser ging auf dies Ansuchen ein, aber aus dem gerade entgegengesetzten Motiv, eine widerholte und solennere Verdammung des Athanasius herbeizufüren, in der Meinung, dass hiemit das Haupthindernis für die Bekehrung des Occidents zum Arianismus beseitigt sein würde. Eusebius, welcher den Ausgang voraussah, wünschte den Verhandlungen fernzubleiben. Allein einen Mann seines Rufs, auf welchen das ganze Abendland mit Spannung blickte, wollte keiner der beiden Teile entbehren. Arianer wie Orthodoxe, der Kaiser selbst, forderten ihn in besonderen Schreiben dringend auf, an der Synode teilzunehmen (Baron. annal. ad a. 355. Nr. 2 sqq.; Mansi concil. coll. III. p. 236 sqq.). Gleichwol verzögerten die Arianer, als er sich endlich einstellte, seine Zulassung zehn volle Tage. Er machte den Vorschlag, der Beschlussfassung über Athanasius solle die Verständigung über den waren Glauben vorausgehen. Diesen Antrag beantwortete Constantius, welcher, persönlich anwesend, nicht unter seiner kaiserlichen Würde hielt, selbst als Ankläger gegen Athanasius aufzutreten (Athanas. hist. Arian. c. 76), damit, dass er das zur Unterschrift vorgelegte nicänische Symbol in Stücke riss und die versammelten Bischöfe bedeutete, nichts dergleichen dürfe geschehen (Hilar. ad Constant. Aug. Col. 1617. p. 99). Als hierauf die katholischen Bischöfe die Erinnerung wagten, es widerstreite den Kirchengesetzen, einen Angeklagten ungehört zu verdammen, herrschte er sie mit dem Zornwort an: „was ich will, das soll Kirchengesetz sein“ (Athanas. hist. Arian. c. 33). Als sie vollends in die Bitte, der Kaiser wolle der Kirche nicht die arianische Häresie aufdringen, ein Wort von den Schranken der weltlichen Gewalt und von dem göttlichen Gericht einfließen ließen, griff er, stumm vor Wut über so ungewonte Sprache, zum Schwert (Athanas. c. 34). Die Mehrheit der Bischöfe ließ sich durch dieses Verfaren einschüchtern und unterzeichnete das aufgenötigte semiarianische Glaubensbekenntnis. Eusebius, an welchem Drohungen und Manungen wirkungslos abglitten, wurde, nachdem der Kaiser von blutigeren Gedanken abgestanden war, nach Skythopolis in Palästina verbannt. Hier öffnete ihm ein vornehmer Judenchrist, Josephus mit Namen, gastfreundlich sein Haus (Epiphan. haer. 30, 5). Gläubige strömten aus der Nähe und Ferne herbei, ihm die Leiden des Exils zu erleichtern. Auch aus Vercelli wurde er durch eine Gesandtschaft, durch Briefe und Liebesgaben erfreut. Diese Milde der Haft verschärfte sich, sobald die Hoffnung schwand, dass Eusebius sich werde nachgiebiger gegen den kaiserlichen Willen stimmen lassen. Es folgten Gewaltakte. Man trennte den Bischof von seinem Klerus, plünderte seine Wonung, schleppte ihn nackend über die Straße in einen engen dumpfen Kerker. Er wurde schließlich nach Kappadocien (Hieron. vir. ill. c. 96), von da in die Thebais deportirt (Socrat. h. e. 3, 5; Sozom. 5, 12). Doch nichts erschütterte seine Standhaftigkeit. Nach des Constantius Tode, welcher ihm die Freiheit zurückgab, begab er sich vorerst nach Alexandrien, um mit der dort unter Athanasius (362) versammelten Synode Maßregeln zur Neuordnung der schwergeschädigten orientalischen Kirche zu beraten. Die Synode vertraute seiner Weisheit das Werk der

Friedensstiftung in der durch die meletianische Spaltung zerrütteten antiochenischen Kirche (Athanas. ad Antiochen. c. 2). Vielleicht wäre ihm der Auftrag gelungen, hätte nicht inzwischen der leidenschaftliche Bischof Lucifer von Cagliari durch Ordination des Presbyters Paulinus zum Bischof der Eustathianer den Riss bereits unheilbar gemacht. Unwillig über diese unbesonnene Ordination verließ Eusebius Antiochien und erreichte, nachdem er auf weiten Umzügen durch den Orient die abtrünnigen oder schwankenden Gemeinden im nicänischen Bekenntnis befestigt hatte, auf der Straße über Illyrien (363) die Feldmarken Italiens (Socrat. h. e. 3, 9; Sozom. 5, 13). Ganz Italien legte, wie Hieronymus sagt, bei seiner Ankunft die Trauerkleider ab. Er widmete sich von jetzt an vornehmlich den bischöflichen Pflichten innerhalb seiner Diözese und gab dadurch, dass er sich mit seinem Pfarrklerus zu einem förmlichen Cönobitenleben vereinigte und so als der erste die Aufgabe des Priestertums mit der Weltentsagung des Klosters verband, das Vorbild für die später von Augustinus, in großartigerem Maßstab seit dem 8. Jarhundert verwirklichte Idee des kanonischen Lebens der Geistlichen (Ambros. ep. 63. 66. 70). Doch entzog er darum seine Teilnahme den allgemeinen Interessen der Kirche nicht. Vielmehr als unter der Gunst der politischen Lage der Arianismus noch einmal in Mailand sein Haupt erhob, erschien Eusebius plötzlich in der Metropole (364). Ein Befehl des Kaisers Valentinian I., welcher Unruhen befürchtete und selbst mit dem arianischen Bischof Auxentius in Kirchengemeinschaft stand, wies ihn in seinen Sprengel zurück. Einem Leben von solcher Selbstaufopferung durfte auch der Kranz des Märtyrertums nicht fehlen. Nach der Sage soll Eusebius durch Steinwürfe nachsetzender Arianer martervoll getötet worden sein. Aber obwol ihn die römische Kirche unter ihre Heiligen versetzt hat und sein Gedächtnis am 16. Dez. festlich begeht, hat sein Märtyrertum geringe geschichtliche Warheit, da weder Ambrosius, welcher ihm nach Ort und Zeit so nahe stand (ep. 63, 2), noch Gregor von Tours, welcher von den obligaten Wundern in der Kirche des Konfessors nicht schweigt (de gloria confess. c. 3), das mindeste davon weiß.

Die Schriften des Eusebius, so weit wir sie noch besitzen, sind Briefe, welche teils die dogmatische Streitfrage des Jarhunderts, teils die Leiden seiner Gefangenschaft behandeln. Es sind 1) ad Constant. Aug. una (Mansi III. p. 237), 2) ad presbyteros et plebes Italiae, 3) libellus facti ad Patrophilum, den arianischen Bischof seinen Kerkermeister, aus Skythopolis, 4) ad Gregorium, episc. Spanensem Bäticum, aus der Thebais vom J. 359 (bei Hilar. fragm. p. 136). Abgedruckt bei Gallandi (bibl. patrr. V. p. 78 sqq.), bibl. patrum max. V. p. 1227.

Quelle: Eine alte doch legendenhafte Lebensbeschreibung bei Ughelli (Italia sacra IV. p. 747 sqq.), womit zu vergl. acta Sanctt. Aug. I. p. 340 sqq. Einzelnes biographische bei Maximus Taurinensis (opp. Rom. 1784. homil. 77 sqq. serm. 81 sq. und im Anhang serm. 20—23), bei Ambrosius (opp. Bened. serm. 56 sq. IV. p. 577 sqq.) und bei Muratori (anecd. IV. p. 77 sqq.)

Bearbeitungen: Baronius (annal. ad a. 355—371), Gruber (allgem. Encyklop. Sect. I., Bd. 40, S. 444 f.), Möhler (Athanasius d. Große, II, S. 121 ff.).

Semisch.

Eusebius, der einzige Papst dieses Namens, von Geburt Grieche und, wie die Legende will, Son eines Arztes, wurde nach des Marcellus Tode im J. 310 auf den apostolischen Stul berufen, welchen er nach Eusebius (chronic. ad a. 1. Galer.) 7 Monate inne hatte. Andere Angaben schwanken von 4 Monaten bis zu 6 Jaren. Nach einem Epitaph, welches Baronius (annal. ad a. 357 addend.) abgedruckt hat, selber aber von einem ganz anderen Priester Eusebius versteht, sollen sich unter seiner Regierung die alten Streitigkeiten über das Verfaren gegen Gefallene (lapsi) erneuert haben. Die Laxgesinnten unter Fürung eines gewissen Heraklius forderten die Erteilung der Absolution auch one vorgängige Kirchenbuße. Als Eusebius sich ihnen widersetzte, kam es zu blutigen Unruhen, welche der Usurpator Maxentius dadurch zu beendigen suchte, dass er den Papst nach Sicilien verbannte. Dort soll er gestorben sein. Und warscheinlich von diesem Exil

rürt es her, dass ihn die spätere Kirche als Märtyrer ehrte. Sein Gedächtnis wird am 26. September kirchlich begangen. Die drei, von Pseudoisidor ihm zugeschriebenen Briefe an gallische, ägyptische und italienische Bischöfe sind ebenso unecht, wie die unter seinem Namen umlaufenden Dekrete.

Über ihn zu vergl. acta sanct. ad 26. Sept.; Pagi, breviarium pontif. Roman. I, p. 65 sq.; Bower, Histor. d. römischen Päpste, von Rambach, 2. Aufl. I, S. 144 f.; Gruber, Allgem. Encyklopädie Sect. I, Bd. 40, S. 445 f.

Semisch.

Eustachius, einer der gefeiertsten Heiligen der römischen Kirche, dessen Leben indes mehr dem Roman als der Geschichte angehört. Die Griechen nennen ihn Eustathius. Nach den griechisch verfassten Märtyrerakten, deren frühester Gebrauch ins 8. Jarh. fällt, soll der Heilige, vor seiner Taufe ein angesehener Heerfürer Trajans, mit Namen Placidas, durch eine wunderbare Erscheinung Christi bei Gelegenheit einer Hirschjagd bekehrt und nach seltsamen Schicksalen unter dem Kaiser Hadrian, weil er den Göttern nicht opfern wollte, samt seiner Gattin Theopiste (früher Tatiana) und seinen Sönen Agapius und Theopistus zu Rom in einem glühend gemachten Erzstier verbrannt worden sein. Über das Märchenhafte dieser Akten, welche Combesis aus Pariser Handschriften griechisch und lateinisch veröffentlichte (illustrium Christi martyrum lecti triumphi, Par. 1660, 8°), besteht selbst unter den besonneneren Katholiken kein Zweifel. In Rom wurde das Gedächtnis des Heiligen bereits seit dem 6. Jarh., doch nicht immer an dem gleichen Tage, begangen. Erst später fixirte sich dafür der 20. Sept. Der Papst Cölestin III. am Ende des 12. Jarh. soll eine dem Märtyrer geweihte Kapelle oder Krypta, worin sein Leichnam ruhte, haben restauriren lassen. Von hier kamen Reliquien unter dem König Philipp August nach Frankreich, wo sie in einer Kapelle der Abtei St. Denis beigesetzt wurden, bis die Hugenotten sie bei einem Überfall 1567 raubten. Nur ein Teil, welcher lange zuvor der im 13. Jarhundert neuerrichteten Pfarrkirche St. Eustache in Paris überwiesen worden war, entging der Vernichtung.

Vgl. Biographie universelle, Par. 1855, T. XIII, p. 204 sq.; Vies des saints, Par. 1739, T. VI, p. 270 sqq. **Semisch.**

Eustathius. Dieser berühmte Kommentator des Homer ist seit einiger Zeit durch die Herausgabe seiner kleinen Schriften (Opuscula e codd. Basil. Paris. Veneto nunc primum edidit Th. L. F. Tafel. Francof. ad M. 1832) und die später erschienenen Nachträge (Tafel, De Thessalonica, Berol. 1839, p. 401) auch in die theologische Litteratur des griechischen Mittelalters als eine interessante und ehrenwerte Persönlichkeit eingetreten. Sein Leben fällt in die Regierungen des Manuel Komnenus, des Andronicus, Alexius Komnenus und Isaak Angelus, in eine zwar litterarisch aufstrebende, aber geistesarme und moralisch gesunkene Zeit, welche einen zweiten Mann wie er nicht aufzuweisen hat. Er war, ungewiss in welchem Jare, zu Konstantinopel geboren. Demetrius Chomatenus (apud Leunclav. in Jure Graeco-Rom. lib. V, p. 317) nennt ihn: *τοῦ κατὰ Φλῶρον διακόνου ὄντος τῆς μεγάλης ἐκκλησίας καὶ μαΐστορος τῶν ῥητόρων*. Warscheinlich (vgl. jedoch Cangii Glossar. Graec. p. 1295) war er hiernach Mönch im Kloster der Floruskirche, dann Diakonus an der großen, d. h. Sophienkirche zu Byzanz und Lehrer der Beredsamkeit. Die anderwärts (Opusc. p. 53) vorkommende Benennung *ὁ ἐπὶ τῶν δεήσεων*, magister libellorum supplicum, Verwalter der Bittschriften, bezeichnet eine Hofcharge, von welcher er auch Gebrauch gemacht zu haben scheint, als er bei Gelegenheit eines drückenden Wassermangels im Namen der Stadt dem Kaiser ein Gesuch einreichte (Supplicatio Manueli imper. oblata, Tafel, Thessalon. p. 433). In diese erste Periode seines Lebens gehören seine philologischen Arbeiten, die Kommentare zum Homer und Dionysius Periegetes, vielleicht zum Komiker Aristophanes. Im Jare 1174 oder 1175 (nach Tafels Annahme) wurde er zum Bischof der Stadt Myra in Lycien gewält und feierte dieses Ereignis durch eine panegyrische historisch wichtige Anrede an den Kaiser (Thessalon. p. 401 sqq.). Aber kaum hatte er die Stelle übernommen

und sollte geweiht werden (s. die Worte des Demetr. Chomat. Thessalon. p. 433): so verfügte ein kaiserlicher Befehl anders über ihn. Er wurde Metropolit von Thessalonich als Nachfolger des Constantinus und blieb daselbst bis an seinen Tod, der mit Warscheinlichkeit in das Jar 1194 oder etwas später gesetzt wird (Thessalon. p. 368). An Lob und Bewunderung der Zeitgenossen hat es ihm nicht gefehlt. Der Historiker Nicetas Choniates (Histor. ed. Bonn. p. 399) nennt ihn ausgezeichnet an Tugend und Rede, an Einsicht und Erfarung, und alle anderen überragend an Gelehrsamkeit in der geistlichen und weltlichen Litteratur. Die größte Verehrung bezeugen die Briefe des Michael Akominatus, gleichzeitigen Erzbischofs von Athen, obgleich in schwülstiger und schmeichlerischer Sprache abgefasst (Ellissen, Michael Akom. von Chonä, Göttingen 1846, S. 58 ff.). Die Monodie desselben Michael auf den Tod des Eustathius preist diesen mit byzantinischen Bildern als eine Sonne in der Priesterschaft, als König des Wissens, Vater der Wolredenheit, glänzendes Vorbild für Leben und Wissenschaft und rühmt seine ausgezeichneten Lehrfähigkeiten. „Wer gibt mir", sagt er, „die Zunge des Eustathius, um dessen Tugend und Rede würdig zu erheben?" Persönliche Freundschaft und Achtung spricht auch aus den Briefen des Michael Psellus (Thessalon. p. 361) und aus der Grabrede des Euthymius von Neopatra (Ibid. p. 394). Bei einigen Gelegenheiten sehen wir Eustathius öffentlich hervortreten. Als Kaiser Manuel um 1180 gegen eine damals übliche katechetische Abschwörungsformel, in welcher der Gott Muhammeds als *θεὸς ὁλόσφυρος* (d. h. etwa der massive, kompakte, nicht zeugende noch gezeugte Gott) verwünscht wird, auf herrische Weise protestirte und die nach seiner Meinung gotteslästerliche Bezeichnung streichen ließ, damit nicht die Konvertiten des Islam dadurch abgeschreckt werden möchten, war es Eustathius, welcher auf einer Synode freimütig gegen ihn auftrat und die ware Meinung des Anathems rechtfertigte. Kaum ertrug der Kaiser diesen Widerspruch (Nicet. Chon. p. 278, vgl. m. Schrift: Gennadius und Pletho I, S. 140), Eustathius aber blieb doch in gutem Vernehmen mit dem Hofe und widmete dem Tode des Manuel eine Gedächtnisrede (Opusc. p. 196 sqq.). Etwas später sah sich der Metropolit in politische Drangsale verwickelt. Der Aufstand vieler Griechen gegen den Tyrannen Andronicus veranlasste im J. 1185 den Einfall der Normannen unter Wilhem II. von Sicilien; auch Thessalonich wurde von den Lateinern erobert und der wildesten Plünderung und Verheerung preisgegeben. Eustathius hätte fliehen können, aber er blieb der Gemeinde treu, wirkte gelindere Maßregeln bei den lateinischen Feldherren aus und schützte den griechischen Kultus gegen die Störungen der Fremden. Was die Stadt damals gelitten, und wie unerschrocken der Bischof seine Pflichten erfüllt, beweist seine eigene ausfürliche Erzälung (De Thessalonica urbe a Normannis capta narratio. Opusc. p. 267) und der Bericht des Nicetas (Histor. p. 392 sqq.). Auch in seinem Amte blieb Eustathius nicht ungefärdet. Dass er einmal von seinem Sitze verdrängt worden, weshalb denn auch einige Schriften außerhalb Thessalonichs abgefasst seien, ist Tafels Vermutung (vgl. Ellissen, S. 59). Gewiss aber hatte er mit Hassern und Widersachern zu kämpfen, die ihm Unversönlichkeit (*μνησικακία*) und formloses Betragen gegen die Vornehmen zum Vorwurf machten; er verantwortete sich mit starkem Selbstgefül in scharfer sarkastischer Gegenschrift (Opusc. p. 98 sqq.)

Mehr als diese Einzelheiten zieht uns der sittliche und kirchliche Charakter des Eustathius an. Als Mönch und Bischof, als gelehrter Theologe und Schriftsteller gehörte er dem byzantinischen Geiste an, erhob sich aber in jeder Beziehung über das gewönliche Gepräge dieser Bildung, und selbst der byzantinische Stil, verkünstelt und schwülstig wie immer, tritt bei ihm in sinnvoller Eigentümlichkeit und Feinheit auf. Er war ergriffen von dem sittlichen Wesen des Christentums und erkannte die tiefen Gebrechen seiner Umgebung. Mönchische Prunkerei und asketische Äußerlichkeit drohten damals Religion und Tugend in Schein zu verwandeln; gegen dieses innere Verderben kämpfte er mit aller Anstrengung. Seine treffliche Schrift von der Heuchelei *περὶ ὑποκρίσεως* Opusc. p. 88) verfolgt dieses herrschende Laster durch alle Stadien und Gestalten als Karikatur des Heiligsten

und gleißende Tugendmaske und sucht die Menge seiner zerstörenden Wirkungen nach Beispielen bloßzustellen, wie sie nur die eigene Erfarung an die Hand geben konnte. Besonders wichtig ist die von Tafel deutsch übersetzte und mit lehrreichen Erläuterungen begleitete Schrift: ἐπίσκεψις βίου μοναχικοῦ (Opusc. p. 214 sqq. Betrachtungen über den Mönchsstand, eine Stimme des zwölften Jarhunderts aus dem Griechischen des Eust. von G. L. F. Tafel, Berlin 1847), welcher man reformatorische Kraft nicht absprechen kann. Der Verfall des Klosterlebens war fürchterlich. Je mehr Eustathius für den „göttlichen und himmlischen" Stand des Mönchstums von Hause aus eingenommen war, desto höher ist es ihm anzurechnen, dass er über dessen damalige warhaft abscheuliche, durch Lügenkunst, Trägheit und Herzlosigkeit bis ins Unglaubliche gewachsene Entartung ein grausames, aber gerechtes Strafgericht hält, und dabei auf Mäßigung der Kasteiungen dringt, damit nur Gesinnung und Aufrichtigkeit zurückkehre (Betrachtungen S. 15 ff., S. 62 ff.). Heilsame Beschäftigungen werden empfohlen und die Unwissenheit der Mönche scharf gerügt (S. 146). Dem Styliten von Thessalonich wird nach mannigfaltigen Deutungen und Anwendungen des Wortes στύλος vorgehalten, unter welchen Bedingungen er erst die „engelgleiche Spitze" der Tugend erreicht haben werde. Änliche auf Erweckung warer Buße, sittlicher Tatkraft und Liebe abzweckende Ermanungen für die Laien enthalten die Vorbereitungsreden zu den Fasten (Opusc. p. 61. 76. 125). Überall offenbart sich die ernsteste Anwendung der Idee, welche der Schriftsteller aus Ps. 49 entwickelt, dass der Gute und Tugendhafte innerhalb des irdischen Lebenslaufs ewige Güter erlangen werde, wenn er sein Fleisch um der Hoffnung des Ewigen willen durch Mühen und Arbeiten abtötet (Opusc. p. 9). „Welchen aber", sagt er Opusc. p. 77, „das Gute nicht in der Tiefe der Seele liegt, sondern nur auf die Lippen tritt und also äußerlich zum Vorschein kommt, die mögen wol andere lehren, sich selbst aber lassen sie unbelehrt".

Die noch nicht erwänten Schriften sind verschiedene Fest-, Gelegenheits- und Lehrreden, zum Preise der Märtyrer, zum Jaresanfang, an Kaiser Isaak Angelus, die Vorrede eines Kommentars zum Pindar, Kommentar zu einem Gedichte des Johannes Damascenus (s. Mai, Spicil. Rom.), ein Dialog und viele zum teil an unbekannte Personen gerichtete Briefe. Einiges andere liegt noch handschriftlich. Vgl. übrigens Fabricius, Bibl. Gr. ed. Harl. XI, p. 222; Le Quien, Oriens. Christ. II, p. 48; Oudin, Comment. II, p. 1539; A. Neander, Charakteristik des E. v. Th. in seiner reformatorischen Richtung (Abhandlungen d. Berl. Akad. d. W. 1841, histor. Abthlg., auch in Neanders Wissensch. Abhandlungen, herausg. von Jakobi, Berl. 1851, S. 6). **Gaß.**

Eustathius, Bischof von Sebaste in Armenien seit 350, von Geburt ein Kappadocier, übel berüchtigt wegen des schwankenden Charakters, den er in den dogmatischen Streitigkeiten seiner Zeit zeigte. Er war bald nicänisch, bald arianisch, bald semiarianisch gesinnt, am längsten blieb er Semiarianer; zuletzt schloss er sich an die Eunomianer an und starb 380. Er genoss lange die Freundschaft Basilius des Großen und brach mit ihm, als er sah, dass sie nicht mehr fortbestehen könne, sowie er denn auch von mehreren Synoden verurteilt wurde und das Vertrauen aller Parteien verlor. Ein Verdienst um die leidende Menschheit hat er sich erworben durch Stiftung eines Spitals in Sebaste für Fremde und Kranke. Er war es auch, der das Mönchtum in Armenien, Pontus und Paphlagonien einfürte und Anlass gab zur Entstehung der schwärmerisch-asketischen Partei der Eustathianer. Eustathius suchte nämlich die Mönchsenthaltsamkeit und Strenge den Christen überhaupt beizubringen. So entstanden abgesonderte Vereinigungen von Asketen beiderlei Geschlechts, welche den Grundsatz aufstellten, dass kein Verheirateter selig werden könne, und die daher mit keinem Geistlichen, der vor seiner Ordination verheiratet gewesen, Gemeinschaft haben wollten. Socrates H. E. II. 43; Sozomenus H. E. III. 14. Sie wurden durch die Synode von Gangra verurteilt und verschwanden bald. Über sein Verhältnis zu Aerius s. d. Art. **Herzog.**

Eustochium, s. Hieronymus.

Euthymius Zigabenus (richtiger Zigadenus oder Zygadenus, welche Schreibung in den Handschriften vorherrscht, falsch Zigabonus), gehört zu den namhaftesten byzantinischen Theologen des 12. Jarhunderts, aber auch zu denen, welche mit einigen Tugenden zugleich die ganze Untugend, Schwäche und Geistesarmut dieses späteren kirchlichen Griechentums vor Augen stellen. Von seinem Leben wissen wir wenig. Er wirkte unter Alexius Komnenus als Mönch eines Klosters der heil. Jungfrau mit dem Beinamen *τῆς περιβλέπτου* unweit Konstantinopel. Sein Tod ist nach 1118 zu setzen. Die Hochschätzung des Kaisers und das Lob der gelehrten Kaiserin Anna, die seine Tüchtigkeit in der Grammatik und Rhetorik und seine unvergleichliche Kenntnis des Dogmas rühmt (Anna Comn. Alex. XV, p. 387. Venet. 1729, *τὸ δόγμα ὡς οὐκ ἄλλος τις ἐπιστάμενος*), verdiente er im Sinne dieser Personen und dieser Zeit, deren Forderungen er nur allzusehr entsprach als ein verständig-nüchterner Schriftausleger und ein fertiger, nach allen Seiten geübter und mit den Auktoritäten der kirchlichen Vergangenheit vollständig gewaffneter Polemiker. Byzantinische Schriften dieser Gattung haben öfters das Schicksal gehabt, auf Umwegen und mit allerhand Schwierigkeiten dem Abendland bekannt zu werden; dieser Umstand macht die Litteraturgeschichte auch in unserem Falle schwierig und weitläufig. Von seinen exegetischen Arbeiten wurde der Kommentar zu den Psalmen schon Veron. 1530 per Philippum Saulum episc. Brugnatensem lateinisch edirt und dann oft (Par. 1543. 1560 ex calcogr. J. Savetier und in der Bibl. maxima PP. Lugd. Tom. XIX) wider abgedruckt. Den griechischen Text der Vorrede und Einleitung teilte le Moyne (Varia sacra. Lugd. 1685, I, p. 150—210) mit, bis das Ganze griechisch und lateinisch in den Tom. IV der Opp. omnia Theophylacti, Venet. 1754—63 aufgenommen wurde. Das andere und wichtigere Werk, der Kommentar zu den vier Evangelien, ist gleichfalls zuerst lateinisch von Joh. Hentonius (Lovan. 1544), der auch feststellte, dass Euthymius, nicht Oecumenius der Verfasser sei, und dann mehrmals (Par. 1547. 1560. 1602 und Bibl. max. l. c.) herausgegeben worden. R. Simon (Hist. crit. des principaux comment. du N. T. Rotterod. 1693, p. 409), später auch Ernesti und Nösselt (de catenis PP. Gr. Hal. 1762, p. 23) machten auf die Wichtigkeit desselben aufmerksam, sowie auch von J. Mill (Proleg. in N. T. a § 1073—79) die biblischen Lesarten des Kommentars aus einer Handschrift ausgezogen wurden. Endlich unterzog sich Chr. F. Matthäi der großen Mühe einer vollständigen Herausgabe und erhöhte deren Wert durch ausfürliche Prolegomena (Comm. in IV. evgl. Graece et latine. Lips. 1792, 4°, voll. cf. Prolegg. p. 38 sqq.). Andere exegetische Schriften über paulinische und katholische Briefe liegen handschriftlich, sowie auch Briefe, eine Monodie auf den Tod des Eustathius von Thessalonich und ein Gespräch mit einem sarazenischen Philosophen. Wenn der Psalmenkommentar im allgemeinen von dem damaligen Zustande der Hermeneutik und Typik Zeugnis gibt (s. bei le Moyne S. 167 und 171, wo alle Psalmen für davidisch erklärt werden): so hat die Auslegung der Evangelien höheren Wert. An exegetischer Präzision mag Euthymius dem Theophylact nachstehen. Auch folgt er in der Regel den alten Meistern, zumal dem Chrysostomus, bewegt sich indessen auch selbständiger, wo jene Quellen sparsam fließen. Er gibt oft genug treffende und geschickte Worterklärungen, z. B. über *παραδειγματίσαι* zu Matth. 1, 19, stellt sich aber auch schwierige vergleichende und harmonistische Aufgaben, wie in der Leidensgeschichte, wo die abweichenden Angaben der Evangelien mit großer Genauigkeit verfolgt werden (Comment. ed. Matthaei II, p. 990 sqq.), und wirft mancherlei Fragen auf, z. B. warum Christus den Judas, den künftigen Verräter, sich zum Jünger gewält habe (II, p. 1000). Zuweilen treten allegorische und mystische Deutungen aus Maximus u. a. dazwischen. Nicht immer wird der gröberen Auffassung der Vorzug gegeben (vgl. über die *θρόμβοι αἵματος* Luk. 22, 43. 44. II, S. 1047). Die mitunter eingestreuten anthropologischen und moralischen Bemerkungen verraten den von R. Simon gerügten griechischen Synergismus (II, 1037 *ἐντεῦθεν οὖν μέγα δόγμα μανθάνομεν, ὡς οὔτε ἀνθρωπίνη προθυμία κατορθοῖ τι χωρὶς*

τῆς θείας ῥοπῆς, οὔτε θεία ῥοπὴ κέρδος φέρει χωρὶς ἀνθρωπίνης προθυμίας. — Was ferner das dogmatische Werk betrifft, so bezeugt Euthymius selbst, dass dasselbe im Auftrage des Alexius, der keinen besseren Bearbeiter für die in seiner Nähe gepflogenen polemischen Verhandlungen finden konnte, abgefasst sei, und es soll auch den Namen *Πανοπλία δογματικὴ (τῆς ὀρθοδόξου πίστεως ἤτοι ὁπλοθήκη δογμάτων)* vom Kaiser erhalten haben (Anna Comn. Alexias l. c. dazu die Vorrede der Panoplia). Es besteht aus zwei Titeln und 24 den einzelnen Häresieen und ihrer Widerlegung gewidmeten Abschnitten oder Titeln. Die Ausgaben liefern den Beweis, dass wer gar zu viele Ketzer sieht und sucht, nirgends recht vollständig willkommen sein wird. In der älteren lateinischen studio et labore P. Fr. Zini. Venet. 1555 (Par. 1556. Bibl. PP. max. XIX, p. 1—235) fehlt der 12. und 13. Titel gegen den Papst und die Italiener, den jedoch Usserius, De symbolis p. 25 mitteilt. In der einzigen und höchst seltenen griechischen Ausgabe, erschienen 1711 zu Tergovist in der Wallachei *(Π. δ. Ἀλεξίου τοῦ Κομνηνοῦ*, s. den ganzen Titel und die Beschreibung bei Fabric. B. G. VII, p. 461 der älteren Ausgabe), fehlt der 24. Abschnitt gegen den Islam, der aber von Beurer in Sylburgi Saracenicis Commelin. 1595 (Ismaëliticae — sectae — elenchus) veröffentlicht worden. Scheu und Rücksicht auf die Machthaber gebot hier wie dort die Auslassung. Außerdem sind einzelne wichtige Abschnitte besonders griechisch edirt, wie der gegen die Bogomilen in Wolf, Histor. Bogomilorum. Viteb. 1712 u. Gött. 1842 (von Gieseler) und der gegen die Massalianer: Victoria et triumphus de impia M. secta in Tollii Insignia Itinerar. Ital. Traj. ad Rhen. 1696. Einzelne Stellen hat auch Petavius vielfach in s. dogmat. theol. citirt, und zu neuer Herausgabe des Ganzen würde es an Handschriften nicht fehlen. Man denke sich einen fortgesetzten Epiphanius, nur viel steifer, äußerlicher und unselbständiger gehalten: so hat man ein ungefäres Bild dieser dogmatischen Rüstkammer. Euthymius beginnt seine Sammlung der häretischen Lehre, als welche „nur zum Verbrennen nütze sei", mit dem Polytheismus und läſst dann die Reihe der einzelnen Häupter und Parteien von Simon Magus bis zu den Bogomilen mit Einschluss der Juden und Muhammedaner folgen, indem er überall berichtet, um dann nach Maßgabe seiner patristischen Gewärsmänner zu widerlegen. Die Theorie der Trinität und der Person Christi, mit geistloser Formelhaftigkeit gehandhabt, läſst alle praktisch religiösen Gesichtspunkte in den Hintergrund treten. Historischen Wert haben die Darstellungen der Bogomilen, Massalianer, Armenier, Paulicianer, und die Kritik des Islam ist trotz aller Lügen und Entstellungen neben änlichen Aktenstücken merkwürdig (s. m. Schrift: Gennadius und Pletho S. 113 ff.). Der antilateinische Abschnitt betrifft hauptsächlich den Ausgang des h. Geistes und den Gebrauch des Ungesäuerten (conf. L. Allat. De eccl. or. et occ. perp. cons. p. 642. 43, wo auch ein Johannes Phurnus als Mitarbeiter der Panoplia genannt wird). Vieles andere ist bloße Kompilation aus den Beweisfürungen der griechischen Väter bis herab zu Johann von Damaskus und erhält nur dadurch einigen Wert, dass auch weniger bekannte Schriftsteller, wie Leontius Byzantinus, Anastasius Sinaita, Theodorus Studita, Maximus u. e. a. benutzt worden (Fabric. l. c. p. 464). Vgl. außerdem die litterarischen Notizen bei Cave, Histor. lit. II, p. 198; Oudin, Comment. II, p. 979; Hamberger, Zuverl. Nachr. Bd. IV, S. 80; Schröckh, K.G. Bd. XXVIII, S. 306 und Ullmanns treffliche Abhandlung: Nikol. von Methone, Euth. Zig. und Nic. Choniates, oder die dogm. Entw. d. gr. K. im 12. Jarhundert S. 19 ff., auch in Stud. u. Krit., 1833, S. 647. **Gaß.**

Eutyches, s. Eutychianismus.

Eutychianismus ist diejenige Form der älteren Christologie, in welcher die alexandrinische Lehrart von nur einer fleischgewordenen Natur des Gottlogos bis zur doketischen Absorption des Menschlichen durch das Göttliche in der Person Christi fortschritt, somit das gerade Gegenteil des Nestorianismus (s. den Art. Nestorius), wie denn auch die eutychianischen Streitigkeiten die unmittelbare Fortsetzung der nestorianischen sind. Der Friedensvertrag des Jares 433, welcher

die Spannung zwischen der syrischen und ägyptischen Kirche heben sollte, hatte den tiefgreifenden Lehrgegensatz beider bloß verhüllt, nicht versönt. Er war ein Werk der Transaktion, welches bei der täuschenden Unbestimmtheit seiner Formeln die Wirren vielmehr steigerte als sie verminderte. Beide Teile hatten ihn nur in der Hoffnung oder unter dem Vorgeben geschlossen, dass er der Sieg der eigenen Sache sei. Die Antiochener durften die scharf betonte Behauptung zweier Naturen als ein Zugeständnis für sich deuten. Cyrill von Alexandrien hatte den Gewinn, dass ihm der Widerruf seiner Anathematismen erlassen, die Verdammung des Nestorius bewilligt war. Die Redlichen oder Eiferer auf beiden Seiten verwarfen den Vertrag darum als einen Akt, wo nicht des Glaubensabfalles so doch unwürdiger Gaukelei. Die schonungslose Weise seiner Einfürung in die Kirchen Asiens, die Vertreibung aller widerstrebenden, zum teil als Zierden ihrer Kirche hochgeachteten Bischöfe, in deren Plätze alsdann Mietlinge der augenblicklichen Statsdogmatik einrückten, die im Orient sich anspinnenden Kabalen gegen die Rechtgläubigkeit Diodors und Theodors von Mopsueste, endlich die fortwärend heftigeren Maßnahmen der Statsgewalt gegen alles, was im Geruch des Nestorianismus stand oder mit ihm sich in Verbindung bringen ließ, hielten die Gemüter in fieberhafter Erregung, welche in manchen Sprengeln der asiatischen Kirche bis zu Aufrur und Spaltungen trieb. In der dogmatischen Stellung der Parteien selbst war nichts geändert. Die Antiochener beharrten in allen Wesenspunkten bei der christlichen Lehrform Theodors von Mopsueste. Cyrill beschränkte, unbekümmert um den Vertrag des J. 433, dessen Bestimmungen er sophistisch in seinem Sinn umdeutete, die Zweiheit der Naturen auf den bloßen Unterschied der göttlichen und menschlichen Prädikate und hielt dafür, dass diese Zweiheit, wennschon sie an sich in der natürlichen Verschiedenheit der Gottheit und Menschheit begründet sei, nach der Menschwerdung sich nur noch in Gedanken festhalten lasse, wärend real allein die *eine* fleischgewordene Natur des Gottlogos vorhanden sei (Mansi, Concil. coll. V, p. 137. 143. 320). Weniger bedachtsame Anhänger plauderten das Geheimnis der Schule offen aus, indem sie one weiteres von Vermischung oder Verwandlung beider Naturen redeten (Isidor. Pelus. ep. I, p. 496). Auch die beiderseitigen Vorwürfe wechselten die Parteien nach wie vor. Die Ägypter erblickten in der Lehrart der Antiochener den unveränderten Nestorianismus oder Photinianismus, die Syrer im alexandrinischen Dogma baren Apollinarismus und Doketismus. Nach der Herrschaft in der Kirche strebten beide. Aber die Ägypter stützten sich hierfür mit Vorliebe auf die Gunst des Hofes und den Fanatismus des Mönchstums, dessen Gefülstheologie sich durch das mystisch Supranaturale der alexandrinischen Christusidee vorzüglich angesprochen fand, verschmähten aber zur Überwältigung der Gegner selbst Überlistung, Bestechung, Gewalttat, besonders Absetzung der Bischöfe nicht. Mit Dioskur, Cyrills Nachfolger im Patriarchat seit 444, mischte sich hierarchische Eifersucht auf den Hofbischof gehässiger als bisher in den Streit. Die Antiochener, für jetzt die zurückgesetzte Partei, fürten die Verteidigung ihres Lehrbegriffs zumeist mit den Waffen der Wissenschaft, worin sie den Gegnern nach Cyrills Tode entschieden überlegen waren. Namentlich Theodoret in seinem Eranistes (447) warf dem ganzen Tross der um Cyrills Anathematismen Gescharten den Fehdehandschuh hin. So fand sich überall in der leidenschaftlich erregten Kirche reichlicher Zündstoff für einen neuen Streitausbruch. Nicht allein in allen Teilen des Orients standen sich die Parteien kampfgerüstet gegenüber, sondern so ziemlich jede Diözese hatte Geistliche und Mönche, welche nur des Augenblicks warteten, um die Gegner der Christusansicht, für welche sie selbst schwärmten, als Häretiker zu anathematisiren. Als bedeutsame Vorzeichen ließen die durch kaiserlichen Machtspruch verfügte Absetzung des antiochenisch gesinnten Bischofs Irenäus von Tyrus, die immer dreisteren Intriguen Dioskurs gegen die Syrer, zumal Theodoret, die Verordnung des Kaisers, dass Theodoret die Grenzen seines Sprengels nicht verlassen solle, die Konspiration syrischer Geistlicher und Mönche gegen den Bischof Ibas von Edessa im Voraus das Schlimmste anen.

Den eigentlichen Streitausbruch veranlasste der Presbyter und Archimandrit

Eutyches. Von Jugend auf Asket, seit mehr als 30 Jaren Vorsteher eines in der Nachbarschaft Konstantinopels gelegenen Klosters, dessen Schwelle er nur bei ganz außerordentlichen Ereignissen überschritt, damals im Alter von 70 Jaren, hatte Eutyches gegen diejenigen, welche ihn in seiner Zelle besuchten, sich oftmals über das Geheimnis der Gottmenschheit Christi in einer Weise geäußert, dass dies selbst Gleichgestimmten Ärgernis gab. Er war nach allem, was wir über ihn wissen, ein ehrlicher, bibelfester, aber ungebildeter, im Denken ungeübter, am Eingelernten zäh haftender, streitlustiger Greis. Ergraut, wie er selbst bezeugt (Mansi VI, p. 641), im Kampf wider die Häretiker, voll Abscheu besonders gegen die antiochenische Theologie, welche er, wie dies die Alexandriner überhaupt liebten, kurzweg als Nestorianismus verdächtigte, diente er bereits bei der Synode in Ephesus (431) der Sache Cyrills als eines der geschäftigsten Werkzeuge (Mansi VI, p. 628. 631). Warscheinlich befand er sich auch mit in der Mönchsprozession, welche Psalmen singend vor den Palast des Kaisers Theodosius II. zog, um dieser Marionette des Mönchstums und der Hoftheologen die Bestätigung der Parteisynode Cyrills als ökumenischer abzuschmeicheln (Mansi VI, p. 713). Sowol durch seinen Heiligenschein klösterlicher Weltentsagung wie als Haupt der von Alexandrien und Konstantinopel bis Syrien fest verbrüderten cyrillischen Mönchspartei genoss er ein Ansehen, dass man seinem Worte gleichwie einer Stimme vom Himmel lauschte. So bedienten sich die Alexandriner seiner, um, so oft die eigenen Kräfte oder Künste nicht ausreichten, bei Kaiser und Hof für das Interesse der ägyptischen Dogmatik zu wirken (Mansi V, p. 989). Auch Dioskur verstand es, durch dieses Orakel zu sprechen. Auf seine Veranlassung schrieb Eutyches im Frühling 448, um vorerst den Keim eines unbestimmten Verdachts gegen die Antiochener in das Herz des Papstes Leo I. zu werfen, nach Rom, dass die nestorianische Ketzerei durch die Bestrebungen einzelner wider anfange aufzuwuchern (Leo ep. 20 bei Mansi V, p. 1323). Es war somit nichts als ein Akt der Notwehr, wenn der Patriarch Domnus von Antiochien diesen im Finstern schleichenden Umtrieben mit der Anklage beim Kaiser entgegentrat, dass Eutyches, welcher sich unterfange, die Pfeiler der Warheit, einen Diodorus und Theodorus, zu verfluchen, selbst ketzerisch denke, indem er die Irrlehre des Apollinaris über die Gottmenschheit Christi erneuere. Dieser Schritt hatte zunächst keinen Erfolg. Aber bald sollte ein wirksamerer Angriff aus dem Heerlager Cyrills selbst erfolgen.

Eusebius, Bischof von Doryläum in Phrygien, ein stürmischer, unduldsamer, seine Überzeugungen bis zum äußersten zu verfechten geneigter Mann, welchen kein Schreckbild der Oase, freilich auch keine edlere Regung beugte, hatte sich schon im nestorianischen Streite einen Namen gemacht. Denn als Nestorius einst in einer Predigt (um das J. 430) das Ehrenprädikat der Maria θεοτόκος mit dem Einwurf bekämpfte, dass Maria ja nicht den Gottlogos, sondern nur den mit dem Logos unzertrennlich verbundenen Menschen geboren habe, unterbrach er den Patriarchen tumultuarisch mit dem Zuruf: „nein! der ewige Logos selbst hat sich auch der zweiten Geburt unterzogen“ (Euagr. h. e. 1, 9; Mansi VII, p. 1061.) Ebenso war er es, welcher nicht lange darauf in einem öffentlichen Anschlag an der Hauptkirche Konstantinopels die Lehre des Nestorius mittelst durchgefürter Vergleichung als Häresie des Samosatenismus denunzirte (Marius Mercat. ed. Garn. II. p. 18). Er bekleidete um diese Zeit ein niederes Statsamt (agens in rebus). Vielleicht war es der Lon für jene Glaubenstat, dass er mit einem Bistum betraut wurde. Seine Theologie stellte ihn in die Reihe der Alexandriner, doch one dass er ihrem Monophysitismus bis in seine letzten Spitzen nachging. Wenn er auf der Synode von Konstantinopel (448) sich zum Lehrbegriff des Athanasius, der Gregore, des Cyrillus, Proklus bekennt, so soll doch ihre Christologie durch das Glaubensbekenntnis der Syrer, welches die Grundlage für die Übereinkunft vom J. 433 abgab, als gleich waren Ausdruck der Rechtgläubigkeit begrenzt sein (Mansi VI, p. 651. 657). Es widerspricht aller Warscheinlichkeit, anzunehmen, dass er als Ankläger des Eutyches von den Syrern nur vorgeschoben worden sei, um den eigenen Angriffsplan zu verdecken. Die ungefäre Gleich-

zeitigkeit der Streitschrift Theodorets (des Eranistes) beweist dafür wenig. Auch bei völlig veränderter Lage bewärte Eusebius sich als Anhänger Cyrills dadurch, dass er one Zögern dem ersten der auf der Synode von Chalcedon vorgelegten Symbolentwürfe, welcher der ägyptischen Lehrform günstig war, beipflichtete. Um Eutyches der Ketzerei zu beschuldigen in einem Moment, wo dieser sich der ungeteilten Hofgunst erfreute, dazu bedurfte es einer Fieberglut des Glaubens, woneben, wie Flavian sagte, das Feuer noch kül war. Und Eusebius hatte sie.

Zum Entschluss kam er durch die Gespräche, welche er bei gelegentlichen Besuchen im Kloster mit Eutyches gehabt hatte. Da dieser mit seinen christologischen Überspanntheiten auch gegen ihn nicht zurückhielt und keiner Abmanung Gehör lieh, so achtete Eusebius für Gewissenspflicht, dem weiteren Umsichgreifen der neuen Irrlehre Einhalt zu tun. Er reichte bei der in Konstantinopel gerade versammelten Bezirkssynode (σύνοδος ἐνδημοῦσα Nov. 448) ein Klaglibell ein, des Inhalts, dass Eutyches über die Person Christi blasphemisch und gegen die Auktorität der Väter lehre (Mansi VI, p. 652 sq.). Der Patriarch Flavian, einer der gemäßigten Antiochener (Mansi V, p. 1352; VI, p. 425), welcher sich indes auch die „Eine fleischgewordene Natur" der Alexandriner durch die Auskunft zu vermitteln wusste, dass ja Christus infolge der Einigung beider Naturen ein und derselbe sei (Mansi VI, p. 541 sq.), empfahl zunächst private Verständigung mit Eutyches, von dessen Anklage er unheilvolle Erschütterungen voraussah. Denn mit voller Klarheit durchschaute er die Lage. Er wusste auch, dass Chrysaphius, der damals allvermögende kaiserliche Minister und des Eutyches Taufpate, sein persönlicher Feind sei, nachdem er bei seinem Amtsantritt dem Eunuchen als Donativ anstatt des erwarteten goldenen Segens (εὐλογία) den Segen des geweihten Abendmalsbrotes geschickt hatte. Allein Eusebius, kein Mann verständiger Rücksichten, wo eine ihm wichtig dünkende Frage der Orthodoxie zur Entscheidung stand, beschwor die Synode, dass sie eine Sache von solcher Wichtigkeit nicht one Untersuchung lassen wolle. Sein Verlangen drang durch. Eutyches wurde vorgeladen. Er stellte sich erst nach längerer Weigerung, wärend er in den Nachbarklöstern eine Bekenntnisschrift zur Mitunterschrift vorlegen ließ, welche seine Lehrweise als die gemeinsame des Mönchstums darstellen und so auf die Richter einschüchternd wirken sollte. Eine Militärwache, welche ihm der Minister beigab, sowie das Geleit zalreicher Mönche sollte für seine persönliche Sicherheit haften. Und was das für die Synode Demütigendste war, es wurde ihren Verhandlungen ein besonderer kaiserlicher Kommissar beigeordnet, aus dem ausdrücklichen Grund, weil sich's um den Glauben handle. Wie beantwortete die Synode diesen Eingriff in die innerste Lebenssphäre der Kirche? Mit dem widrigen Ausruf orientalischer Schmeichelei: viele Jare dem Hohenpriesterkaiser, dem Hüter des Glaubens!

Eutyches, zur Verantwortung gedrängt, benahm sich nicht gerade mit Trotz, aber mit dem Selbstgefül eines Bedrohten, welcher merken läßt, wen er hinter sich hat; redete meist in abgebrochenen Sätzen, mehr aus Zurückhaltung als Unbehilflichkeit, und suchte den eigentlichen Streitpunkt zu umgehen, unter dem Vorwand, dass er die Physiologie des göttlichen Wesens nicht wage. Der in sich uneinigen Lehrtradition wollte er die heilige Schrift als die gewissere Quelle des Glaubens vorziehen, berief sich aber gleichwol bis zum Überdruss oft auf die seiner Christologie zusagenden Aussprüche der Väter, deren brauchbarste er längst aus der älteren Litteratur zusammengetragen hatte. Dass er gelehrt haben sollte, der Gottlogos habe seinen Leib mit vom Himmel gebracht, bezeichnete er als eine aus Feindschaft ihm aufgebürdete Lästerung — sie war warscheinlich ein durch unbedachte und rohe Ausdrücke erzeugtes Missverständnis, — Christus sei auch nicht durch eine bloß doketische Geburt, sondern warhaft aus der Jungfrau Mensch geworden. Da er indes den Leib Christi im spezifischen Sinn als Leib Gottes betrachtete, welcher durch die Vereinigung mit der Gottheit des Logos selbst vergöttlicht sei, so wollte er die Leiblichkeit Christi, welche keineswegs eine dem Körper aller Menschen gleich wesentliche sei, nur mittelbar als eine menschliche gelten lassen, nämlich insofern als Maria die Gottesmutter einen vollkommen mensch-

lichen Leib gehabt habe. Dass das Wesen der Gottmenschheit Christi die persönliche Einheit zweier Naturen sei, davon lese man weder in der Schrift noch bei den Vätern. Vor der Einigung allerdings habe der Herr aus zwei Naturen bestanden, nach der Einigung jedoch sei bloß eine, die des fleischgewordenen Gottes. Über diese Lehre als eine häretische das Urteil sprechen, hieße die Väter selbst verdammen (Mansi VI, p. 700. 728 sq. 741. 744 sq.). Mit diesen, teils vor versammelter Synode, teils vor einem Ausschuss derselben abgegebenen Erklärungen, deren Kern auch in dem Brief des Eutyches an Leo und dem Fragment des libellus fidei (Mansi V, p. 1014 sq.) widerkehrt, ging Eutyches nur in dem einen Punkt deutlich über Cyrill hinaus, dass er die Gleichwesentlichkeit des Körpers Christi mit dem der übrigen Menschen leugnete. Eine wissenschaftlich vermittelte Ansicht über das Wesen der behaupteten einen fleischgewordenen Natur hatte er nicht. Ob sie zu denken sei als Verwandlung der menschlichen Natur in die göttliche (Theodoret) oder als chemische Durchdringung der irgendwie noch bleibenden menschlichen Natur durch die göttliche (Dorner) oder als bloßes Beieinander der menschlichen Eigenschaften und der sie umschließenden göttlichen Substanz (Baur): dergleichen subtile Untersuchungen lagen völlig außerhalb der Reflexion des für dialektisches Denken wenig befähigten Mönchs. Die Zeitgenossen begnügten sich daher mit dem Vorwurf des Doketismus, dessen proteische Gestalt one Zweifel mit hineinspielt (Theodoret h. e. 4, 13). Die richtende Synode selbst, welche mannhaft allen Einschüchterungsversuchen widerstand, erkannte auf Apollinarismus und Valentinianismus. Eutyches wurde, unter Tränen und Seufzen, wie der offizielle Kirchenstil sagte, seiner Priester- und Archimandritenwürde entsetzt und aus der Gemeinschaft der Gläubigen ausgestoßen.

Mit diesem Anathem war der ganzen ägyptischen Partei der Krieg erklärt. Wol hatten die Ägypter sich seit dem Vertrag des J. 433 gewönen müssen, die beiden Naturen als orthodoxe Lehre gewären zu lassen, und der Name Cyrills war in dem Spruch über Eutyches vorsichtig geschont. Gleichwol war das alexandrinische Dogma in der Hauptsache von ihm mit betroffen. Ein Gegenstoß konnte deshalb nicht ausbleiben. Das nächste war, für Eutyches eine Revision seines Prozesses auszuwirken. Eutyches, durch den Minister Chrysaphius hierzu ermuntert, trug auf sie im Frühjar 449 an. Die Einwilligung des schwachen Kaisers, bei welchem Flavian bereits in Ungnade war, wurde one Mühe erlangt. Allein die Revision erwies bis auf kleine Unregelmäßigkeiten das durchaus Ordnungsmäßige des Verfarens der Bezirkssynode und die volle Treue der darüber aufgenommenen Akten (13. April 449). Noch einige Wochen indes vor dieser Entscheidung hatte Dioskur, welcher jetzt die Fäden der Bewegung unmittelbar in die Hand nahm, eine zweite Aktion in Scene gesetzt. Er betrieb in Gemeinschaft mit Eutyches die Einberufung einer neuen ökumenischen Synode. Beide, von den tonangebenden Günstlingen des Hofes unterstützt, bestürmten den Kaiser mit Bitten um sie. Vergeblich boten Flavian und Leo von Rom alles auf, um den Zusammentritt des Konzils, von welchem sie nichts gutes anten, zu verhindern. Leo, an welchen beide streitende Teile sich gewendet, fand hierin, sowie in dem als Nachfolger des Apostelfürsten Petrus ihm zustehenden Oberaufsichtsrecht über die gesamte Kirche den Beruf, die Streitfrage seinerseits endgültig im Geiste der waren Katholizität zu entscheiden. Es geschah in dem berühmten Lehrbrief an Flavian (ep. 28. de incarnatione Verbi: Mansi V, p. 1366 sq.), welcher, dogmatisch wenig durchgebildet, aber mit Umsicht und Takt das Geheimnis der Gottmenschheit Christi nach der Schrift als die persönliche Einheit zweier, in ihrer Wesenseigentümlichkeit unveränderter, doch stets in Gemeinschaft mit einander wirkender Naturen darzutun versuchte. Noch bevor aber dieses Schreiben nach Konstantinopel abging — es ist vom 13. Juni 449 datirt — war die Einberufung der Synode nach Ephesus erfolgt (20. März 449).

Es ist dies die vom Abscheu der Nachwelt als Räubersynode (*σύνοδος ληστρική*, latrocinium Ephesinum, wie zuerst bei Leo ep. 95) gebrandmarkte und in Chalcedon aus der Zal der kirchlich legitimen Konzilien gestrichene Synode. Schon die einleitenden Maßnahmen ließen auf Geist und Ausgang derselben

schließen. Die kaiserlichen Ausschreiben, welche als ihre hauptsächlichste Aufgabe die Ausrottung des Nestorianismus bis auf seine letzte teuflische Wurzel bezeichneten (Mansi VI, p. 597) und niemandem zu reden gestatteten, welcher etwas zum Glauben von Nicäa und Ephesus (431) hinzu oder von ihm abtun würde, vielmehr die Erwartung aussprachen, dass alle Teilnehmer dem Urteil des Vorsitzenden gehorchen würden (Mansi VI, p. 600); der Befehl, dass diejenigen, welche zum Nachteil des heiligen Glaubens Unruhen erregen sollten, verhaftet und zu diesem behuf dem Vorsitzenden die erforderlichen Militärkräfte zur Verfügung gestellt werden sollten (Mansi VI, p. 596); die eigenmächtige Ausschließung der Antiochener, namentlich Theodorets, weil er sich unterstanden, den Anathematismen Cyrills zu widersprechen; die nicht minder willkürliche Einladung des zelotischen Abts Barsuma als Vertreter des morgenländischen Mönchstums: diese und änliche Maßnahmen ließen erkennen, dass die Synode nicht zu einem unparteiischen Gericht über Eutyches oder überhaupt zur Erforschung der Warheit, sondern zum Werkzeug einer mit schlauer Berechnung geschürzten Intrigue bestimmt sei. Es galt die Erhebung des alexandrischen Dogma zum Bekenntnis der Reichskirche. Mit dem Vorsitz wurde daher der Patriarch Dioskur von Alexandrien betraut, eine Wal, welche, von ihm selbst im Stillen geplant, ein warer Hon auf die Idee und Würde einer christlichen Synode war. Denn ein brutaler Charakter von schamloser Goldgier und Herrschsucht, welcher in Ägypten wie in einer eroberten Provinz schaltete, ließ er nicht leicht eine fremde Meinung neben der seinigen gelten und schrak vor keinem Mittel zurück, welches seine mehr hierarchischen als dogmatischen Pläne zu fördern geeignet schien. Sein bischöfliches Regiment hatte er damit begonnen, dass er die Verwandten seines Vorgängers und Woltäters, welche ihm zu besonderem Schutz befohlen waren, um ihr Eigentum brachte, sie verjagte und am Leben bedrohte. Und wenn die in Chalcedon wider ihn vorgebrachten Beschuldigungen (Mansi VI, p. 1004 sq.) auch nur zu einem Teil war sind, so muss man sagen, dass er seine Stelle besser an der Spitze einer Räuberbande als in der Reihe der Kirchenfürsten gehabt hätte.

Am 8. August 449 wurde die Synode eröffnet. Sie zälte durchschnittlich nicht über 135 Mitglieder. Über ihren Gang und die Einzelnheiten der Vorgänge sind wir sehr unvollständig unterrichtet. Nach den in die Akten der Synode von Chalcedon aufgenommenen Verhandlungen, welche sich vorzugsweise auf Eutyches und Flavian beziehen, könnte es scheinen, als sei dies alles das Werk eines Tages gewesen. Diesen Irrtum berichtigen die neuentdeckten syrischen Akten (vom J. 535) *), welche von einer zweiten Sitzung am 22. August und den hier beschlossenen Absetzungen syrischer Bischöfe handeln. Eingestreute Andeutungen und die hieraus sowie aus der Sache zu schöpfenden Kombinationen lassen vermuten, dass die Synode zwei Sitzungsperioden hatte, innerhalb deren eine größere Zal von Beratungen stattfand. Ihre Zal lässt sich jedoch nicht mehr ermitteln; wir wissen auch nicht, wie sich im einzelnen die Synodalgeschäfte auf sie verteilten. Eine vorzüglich dankenswerte Mitteilung ist die in der syrischen Übersetzung der Schrift des Timotheus Aelurus gegen das chalcedonensische Konzil aufbewarte, dass über die Hauptpersonen des Drama, Eutyches und Flavian, seitens der Synode ein Bericht an den Kaiser Theodosius II. erstattet und ein Bescheid darauf erbeten wurde, in dessen Erwartung die Bischöfe alsdann die weiteren, mehr untergeordneten Beratungen vornahmen. Tiefere Blicke in das innere Getriebe der Synode eröffnen uns nur die in den Akten der Synode von Chalcedon enthaltenen Berichte und Geständnisse. Darnach brauchte Dioskur, um, was der alexandrinischen Christologie entgegenstand, von vornherein unter den Gesichtspunkt des Häretischen zu bringen, den Kunstgriff, dass er die Verhandlungen der Synode

*) Im syrischen Text herausg. v. Perry (Oxford 1877), der Anhang mit wertvollen Excerpten aus anderen syrischen Manuskripten, betreffend die Geschichte des Konzils; in deutscher Übersetzung von Hoffmann (Kiel 1873), in englischer von Perry (1877), beide mit gelehrten Anmerkungen. Über die Echtheit der Akten vgl. Martin (le Pseudo-Synode etc. Par. 1875, p. 1 sqq.).

mit der Ankündigung einleitete, jegliche Änderung an den in Nicäa und Ephesus (431) gefassten Glaubensbeschlüssen, ja schon jede neue Untersuchung über sie sei verwerflich, weil ein Angriff auf die Gnade des heiligen Geistes, unter dessen Einhauch jene Beschlüsse zu Stande gekommen. Den nächsten Beratungsgegenstand bildete die Angelegenheit des Eutyches, dessen kanonische Widereinsetzung in Amt und Würden auf Grund eines von ihm überreichten und als rechtgläubig anerkannten Glaubensbekenntnisses (Mansi VI, p. 629 sqq.) dekretirt wurde, wobei es ein seltsames Licht auf die Unparteilichkeit der Synode wirft, dass sie den Ankläger desselben, den Bischof Eusebius von Doryläum, so dringend er es verlangte, nicht einmal zum Wort ließ. Vielmehr als bei Vorlesung der Akten der Synode von Konstantinopel die Rede auf die zwei Naturen in Christus auch nach seiner Menschwerdung kam, brach die Versammlung in das Wutgeschrei aus: „Hinweg mit Eusebius! man verbrenne ihn lebendig! wie er Christus zerteilt hat, so soll auch er in zwei Stücke zerrissen werden!“ (Mansi VI, p. 737). Die widerholte Verkündigung und Bestätigung der älteren ephesinischen Beschlüsse über den Glauben wurde hierauf benutzt, der alexandrinischen Lehre von einer Natur den Stempel der allerheiligsten Orthodoxie aufzudrücken, weil allein sie mit jenen Beschlüssen in vollkommener Übereinstimmung sei. Ebenso diente die Erneuerung des ephesinischen Kanons, dass niemandem erlaubt sei, einen andern als diesen Glauben vorzutragen und Unruhen zu erregen, als Handhabe, um das Absetzungsurteil über Flavian und Eusebius von Doryläum einzuleiten. Die große Mehrheit der Synode stimmte bei. Bloß der Diakonus Hilarus, einer der Legaten des Papstes, widersprach und Flavian selbst legte Appellation ein (ungewiss, ob an den römischen Bischof oder an eine Synode oder an beide zugleich). Von Anfang an hatte Dioskur die Versammlung durch Furcht und Insulten gefügig zu machen gesucht. Den Notaren unabhängiger Bischöfe ließ er, um zu verhüten, dass nicht authentische Berichte an die Öffentlichkeit kämen, die Schreibstifte wegnehmen und die Schrift auslöschen (Mansi VI, p. 601. 625). Wenn die Beifallsrufe verstummten oder an Lebhaftigkeit nachließen, mussten die Bischöfe gleich Drahtpuppen die Hände zum Zeichen ihrer Zustimmung emporheben. Mehrere derselben hatten die Feigheit, ihr in Konstantinopel zu gunsten der zwei Naturen abgelegtes Bekenntnis zurückzunehmen, so dass auf Flavian sogar der Verdacht der Verfälschung der Akten fiel (Mansi VI, p. 638. 688 sq. 748. 832). Als nach dem Verlesen der Verdammungsformel über Flavian einige Bischöfe von ihren Sitzen aufsprangen und die Kniee Dioskurs umfassend ihn anflehten, dass er sich nicht eine solche Ungerechtigkeit gegen den Schuldlosen wolle zu Schulden kommen lassen, stieß er sie mit dem Zornwort zurück: „und wenn mir die Zunge abgeschnitten würde, wollte ich kein anderes Wort von mir geben“. Und als hätten die fürbittenden Bischöfe die Absicht gehabt, ihm selber ein Leid zuzufügen, rief er, froh der Gelegenheit zu offener Gewalt, mit Donnerstimme durch die Versammlung: „ihr erregt Aufrur, herbei die Grafen!“ (Mansi VI, p. 832). Dies war das Signal zum ungescheuten Losbruch der Greueltaten, welche der Räubersynode ihren Namen gegeben haben. Hinter den Soldaten, welche jetzt mit gezückten Schwertern und Ketten in die Kirche einrückten, drängten fanatisirte Mönche, handfeste Parabolanen und Pöbelhaufen her. „Schneidet sie entzwei, die von zwei Naturen reden“, so scholl das Gebrüll (Mansi VI, p. 604. 636). Wenn erzält wird, dass man den eingeschüchterten Bischöfen ein leeres Blatt zur Unterschrift vorgelegt und diejenigen, welche sich weigerten, durch Misshandlungen dazu gezwungen habe, so bezog sich dies vielleicht auf den Bericht, welcher dem Kaiser über das Verfaren gegen Eutyches und Flavian erstattet werden sollte. Flavian, die Hauptzielscheibe der Parteiwut, wurde mit Schlägen und Fußtritten so arg zugerichtet, dass er nicht lange darnach, sei's noch auf dem Konzil oder, wie der alte Epitomator des Eutychianismus (bei Mansi VII, p. 1062) will, als Verbannter in Lydien den Folgen erlag. Mit Not rettete sich der Diakonus Hilarus und entkam auf versteckten Wegen nach Italien, nachdem er feierlich gegen alle mit dem katholischen Glauben unvereinbaren Beschlüsse protestirt hatte. Auch Eusebius von Doryläum entging Schlimmerem nur durch rasche Flucht nach Rom,

wo er in vertrautem Verkehr mit Leo den Lauf der Dinge abwartete (Mansi VI, p. 106. 110). In den späteren Sitzungen, wo die übrigen hervorragenden Antiochener (Ibas von Edessa, Irenäus von Tyrus, Theodoret von Kyrrhos, Domnus von Antiochien) entsetzt wurden, scheinen die schmählichen Gewaltscenen sich nicht widerholt zu haben. Theodosius II., durch verfälschte Protokolle getäuscht, bestätigte die Beschlüsse, hinsichtlich Theodorets mit der Verschärfung, dass seine Bücher von niemandem gelesen, sondern zum Verbrennen ausgeliefert werden sollten. Und wärend ein starres Entsetzen durch die christliche Welt ging, so weit man von dem Geschehenen hörte, hatte der Kaiser die Naivetät, dem Augustus des Abendlandes, welcher sich für Revision der Streitsache auf einem Konzil in Italien verwandt hatte, zu beteuern, dass nichts durch die ephesinische Synode gegen die Regel des Glaubens und der Gerechtigkeit getan sei, vielmehr Friede, Eintracht, Warheit seitdem in der Kirche walte (Mansi VI, p. 67). So schien Dioskur am Ziel, der Triumph des Verbrechens vollständig. Die ägyptische Lehrform war die kirchlich orthodoxe. Es stand bei Dioskur, die orientalischen Bischofsstüle mit seinen Kreaturen zu besetzen. Es blieb one Wirkung, dass Leo auf einer abendländischen Synode alle Beschlüsse und Akte der Räubersynode verwarf. Es war ebenso vergeblich, dass er den Kaiser und seine einflussreiche Schwester Pulcheria beschwor, es möchte durch Kassation der frevelhaften Synode die unerhörte Schmach von der Kirche genommen und bis zum Zustandekommen eines warhaft ökumenischen Konzils alles in der Kirche in dem früheren Stande belassen werden.

Erst der plötzliche Tod des Theodosius (450) machte dem Notstand ein Ende. Der lange niedergehaltene Schrei des allgemeinen Unwillens konnte sich nun Ban brechen zum Thron. Die Gesinnung der neuen Herrscher, der Kaiserin Pulcheria und ihres zum Mitregenten erhobenen Gemals Marcian, gab Bürgschaft, dass der dogmatischen Entwickelung wider die volle Freiheit werden würde, in ihr natürliches Bett zurückzulenken. Beide orthodox im Sinne der römischen Christologie, wollten vor allem den Frieden des Reichs und als Bedingung dazu die Ausgleichung der kirchlichen Gegensätze durch ein neues Symbol. Daher der Gedanke an eine vierte ökumenische Synode, welche zugleich das notwendige Gegengewicht gegen das übergreifende Ansehen des römischen Bischofs, in dessen Hände durch eifrig betriebene Unterschrift seines Lehrbriefs an Flavian der ganze Abschluss der Glaubensfrage zu fallen drohte, gewären sollte. Zur vorläufigen Süne wurden noch vor ihrem Zusammentritt die von Dioskur abgesetzten Bischöfe ihren Sprengeln zurückgegeben, nur Eusebius erst durch die Synode selbst. Die Leiche Flavians wurde feierlich in der Apostelkirche der Hauptstadt beigesetzt. Den mit Dioskur, sei's aus Furcht oder Interesse, verbündet gewesenen Bischöfen des Orients stellte man Verzeihung in Aussicht für den Fall, dass sie gebürende Reue zeigten. Mit dieser Reue machten sich's nun freilich die Schuldigen überaus leicht. Es gehört zu den betrübendsten Symptomen für die unsägliche Holheit der von Hofgunst und Palastrevolutionen abhängigen griechischen Bischöfe, dass sie, sobald am Hof ein anderer Wind wehte, one Bedenken ihre theologische Farbe wechselten.

Die Synode war ursprünglich nach Nicäa in Bithynien einberufen, wurde aber der Kriegsunruhen wegen, welche die Anwesenheit des Kaisers erschwerten, nach Chalcedon verlegt und trat hier am 8. Okt. 451 zusammen. Auch Leo beschickte sie, seit er jede Möglichkeit verschwunden sah, der Kirche seinen Brief schlechtweg als symbolische Lehrschrift aufzunötigen, und ebensowenig Aussicht auf eine Reichssynode in Italien hatte. Seine Legaten teilten sich mit den kaiserlichen Kommissarien in den Vorsitz. Die Verurteilung Dioskurs, mit welcher die Synode ihre Beratungen begann, hatte keine Schwierigkeit, seit er, erdrückt durch die furchtbaren Anklagen, welche Alexandriner geistlichen und weltlichen Standes auf ihn häuften (Mansi VI, p. 1004 sq.), aus den Sitzungen wegblieb. Da indes die Klugheit gebot, nicht one Not den Unmut der immer noch zalreichen Monophysitenpartei zu reizen, so wurde Dioskur nicht als Ketzer, sondern wegen Auflehnung gegen die Kirchengesetze und zalreicher Gewalttaten, sowie weil er den Vorladungen der Synode nicht Folge geleistet, abgesetzt. Der formelle Urteils-

spruch verzögerte sich indes bis zur dritten Sitzung. Die übrigen Bischöfe, selbst die unmittelbaren Gehilfen seiner Brutalitäten in Ephesus, erhielten ihre Stüle zurück. Er wurde nach Gangra in Paphlagonien verbannt. Dort ist er nach wenigen Jaren gestorben, für die Kirche noch bei Lebzeiten ein moralisch Toter. Als dann in der zweiten Sitzung die dogmatische Frage zur Sprache kam und die kaiserlichen Kommissarien den Antrag auf ein neues Symbol zur Klarstellung der waren Rechtgläubigkeit einbrachten, erhob sich hiegegen fast die ganze Synode. Man fand ein Symbol unnötig, weil der Glaube bereits durch die älteren Bekenntnisse und die Schriften der Väter ausreichend bezeugt sei, und unzulässig, weil das Konzil von Ephesus (431) jede neue Glaubensformel untersagt habe. Ein großer Teil der Bischöfe bestand auf unbedingte Annahme der durch die Mehrheit der Bischöfe längst unterzeichneten Schrift Leos. Allein die Kommissarien hielten ihre Forderung unnachgiebig aufrecht. Und da viele der Widerstrebenden die Aussicht auf ein in Italien abzuhaltendes Konzil immer noch mehr als die Glaubensformel erschreckte, so fand man schließlich den zugleich gemachten Vorschlag erwünscht, dass die Bischöfe sich in freier Beratung unter Vorsitz des Patriarchen von Konstantinopel über eine solche Formel verständigen möchten. Zuerst allerdings steigerte sich die vorhandene Aufregung noch. Es fehlte wenig, dass über den vereinbarten Entwurf, welcher etwas alexandrinisch der Auffassung Raum ließ, dass nur vor, nicht mehr nach der Menschwerdung Christus in zwei Naturen bestehe, die Synode in der fünften Sitzung völlig auseinander gefaren wäre. Die Bischöfe hatten sich dem Entwurf anfangs ziemlich allgemein geneigt gezeigt und die Majorität wollte durchaus nicht von ihm lassen. Als aber die Legaten des Papstes für den Fall seiner Annahme mit ihrer Abreise drohten und die kaiserlichen Kommissarien hierauf die Eventualität eines Konzils in Italien nochmals in Erinnerung brachten, vereinigten sich die aufs höchste erregten Gemüter, auf welche auch die Bemerkung nicht one Eindruck blieb, dass im Grunde die Wal zwischen Leo und Dioskur stehe, in dem Beschluss, dass der Entwurf nach dem Lehrbrief Leos nochmals durch eine Synodalkommission zu überarbeiten sei. Es geschah auf der Stelle. Das Resultat war das bekannte Symbol von Chalcedon, welches, die gesamte christologische Glaubenstradition zusammenfassend, als die rechte Mitte zwischen den Extremen des Nestorianismus und Eutychianismus auch mit seinen neuen Bestimmungen lediglich die vom Anfang an unwandelbare Warheit bestätigen wollte. Es fand ungeteilte Zustimmung, nur mit dem Vorbehalt, dass daneben auch der Brief Leos sowie die beiden Schreiben Cyrills an Nestorius und an Johannes von Antiochien symbolische Auktorität behalten sollten. Die dogmatische Hauptbestimmung war: ein und derselbe Christus in zwei Naturen *), einer vollkommen göttlichen und einer vollkommen menschlichen, one Vermischung (*ἀσυγχύτως*), one Verwandlung (*ἀτρέπτως*), one Teilung (*ἀδιαιρέτως*), one Trennung (*ἀχωρίστως*), beide zu einer Person sich zusammenschließend, doch one Aufhebung des substantiellen Unterschiedes (Mansi VII, p. 113. 116). In der sechsten Sitzung, welche der Kaiser Marcian, als der neue Konstantin, und seine Gemalin Pulcheria, als die neue Helena begrüßt, mit ihrer Gegenwart verherrlichten, wurde das Bekenntnis einstimmig als Ausdruck des apostolischen Glaubens der Synode anerkannt. Das kaiserliche Edikt vom 7. Febr. 452, welches das Bekenntnis von Statswegen bestätigte, enthielt überdies das Verbot, künftig über die Religionsfrage öffentlich zu streiten (Mansi VII, p. 476). Der Zweck freilich, hierdurch die Glaubenseinheit der Reichskirche dauernd zu sichern, blieb unerreicht. Vielmehr wurde gerade das Konzil von Chalcedon der Zunder der schaurigen monophysitischen Streitigkeiten, welche Stat und Kirche

---

*) Der in den Akten überlieferte griechische Text hat zwar die Lesart *ἐκ δύο φύσεων*, aber aus dem Gang und Zusammenhang der Verhandlungen erhellt mit Evidenz, dass nur die Form *ἐν δυσὶ φύσεσι*, welche die alte lateinische Übersetzung bewart und welche auch anderweite positive Zeugnisse für sich hat, die authentische sein kann. Vgl. Hefele, Conciliengeschichte, 2. Aufl., II, S. 470 f.

an den Rand des Unterganges brachten. Der Inhalt des Symbols selbst ließ durch seine überwiegend negativen Bestimmungen, welche für die innere Vermittelung des christologischen Gegensatzes wie für die positive Begründung des Verhältnisses der beiden Naturen kaum etwas nennenswertes beibrachten, unbefriedigt. Und doch war schon dies von außerordentlicher Wichtigkeit, dass hiemit die festen Grundlinien gezogen waren, innerhalb deren sich die kirchliche Anschauung über das Wesen der Gottmenschheit Christi zu bewegen hatte. Sogleich die nächste Streitigkeit, die monophysitische, zeigte, wie nahe jeder Abirrung von dieser Linie der Abgrund der Häresie lag. In der achten Sitzung des Konzils erlangte Theodoret die Herstellung in sein Bistum, nachdem er, überwältigt von dem wüsten Geschrei der ihm feindlich gesinnten Ägypter, sich den Fluch über seinen Freund Nestorius hatte abpressen lassen. Dasselbe Opfer musste in der zehnten Sitzung Ibas von Edessa bringen.

Eutyches, noch vor der Synode durch den Patriarchen Anatolius von Konstantinopel zum anderen Mal exkommunizirt und von Marcian aus der Nähe der Hauptstadt entfernt, blieb zwar von einem neuen Anathem des Konzils verschont. Aber kaiserliche Strafgesetze verordneten seit 452 die Überwachung oder Austreibung der Eutychianer, welche als geschlossene Partei, mit besonderen Gottesdiensten und Klöstern, Geistliche und Weltleute, Mönche und Soldaten in beträchtlicher Anzal fortbestanden (Mansi VII, p. 477 sq. 501 sq.). Nach Leos Rat sollte auch Eutyches, um ihm die Verbindung mit seinen Anhängern unmöglich zu machen, an einen entlegenen Ort deportirt werden (Mansi VI, p. 117. 289). Über seine späteren Schicksale verlautet nichts. Aber schwerlich kann sein hohes Alter die unvorgesehene Katastrophe und die Beschwerden der Verbannung lange überdauert haben.

Urkunden: Synodicon adv. tragödiam Iren. (Mansi V, p. 731 sqq.); die Synodalakten von Konstantinopel, Ephesus, Chalcedon (Mansi VI, p. 529 sqq. VII); die Briefe Leos des Großen (Mansi V, p. 1323 sqq., VI, p. 7 sqq.); [Gelasii?] brevicul. histor. Eutychianist. (Mansi IX, p. 674 sqq.).

Bearbeitungen: Walch (Historie der Ketzereien VI, S. 3 ff.); Schröckh (Christl. K.G. XVIII, S. 433 ff.); Neander (Kircheng., 2. Aufl. II, 2, S. 952 ff.); Baur (Lehre v. d. Dreieinigkeit, I, S. 800 ff.); Dorner (Person Christi, 2. Aufl. II, S. 99 ff.); Hefele (Conciliengeschichte, 2. Aufl. II, S. 313 ff.)

Zur Geschichte der Räubersynode: Lewald (in Illgens Zeitschr. für die histor. Theologie, J. 1838, H. 1, S. 39 ff.); Martin (le Pseudo-Synode . . . sous le nom de brigandage d'Ephèse, Par. 1875, p. 58 sqq.) **Semisch.**

Eutychius, ein in der griechischen Kirche sehr häufiger Name: 8 Märtyrer und Heilige d. N. s. in den Acta SS. und bei Potthast, Bibl. m. aevi, S. 695. Von den historischen Personen d. N. nennen wir hier nur zwei, E. Konstantinopolitanus aus dem 6., und E. Alexandrinus aus dem 10. Jarhundert.

1) Der erstere war Patriarch von Konstantinopel unter den Kaisern Justinian und Justin, geb. c. 510, † 582. Eine alte Lebensbeschreibung desselben, verfasst von seinem vertrauten Diener Eusthatius u. d. T. *Βίος καὶ πολιτεία τοῦ μεγάλου Εὐτυχίου Πατρ. Κωνστ. κτλ.* s. in AA. SS. Boll. 6. April I, p. 550. E. war Mönch und Katholikos in der Stadt Amasia in Pontus, kam 552 als Abgeordneter seines Bischofs nach Konstantinopel, gewann hier die Gunst des Kaisers Justinian dadurch, dass er die nachträgliche Verdammung verstorbener Kirchenmänner, insbesondere des Theodor von Mopsuhestia, aus der h. Schrift zu rechtfertigen sich vermaß, und wurde deshalb vom Kaiser im August oder September 552 nach dem Tod des Patriarchen Mennas auf den hohen, aber schlüpfrigen Posten eines Patriarchen der Residenzstadt erhoben, spielte als solcher eine Hauptrolle in dem sog. Dreikapitelstreit und präsidirte der ökumenischen Synode des Jares 553, beteiligte sich 562 bei der Einweihungsfeier der neuen Sophienkirche, erregte aber im letzten Regierungsjare Justinians 564—565 durch seinen hartnäckigen Widerspruch gegen die Absicht des Kaisers, die Lehre der monophysitischen Aphthartodoketen für orthodoxe Kirchenlehre zu erklären, Justi-

nians Zorn, wurde abgesetzt, als Gefangener auf die Prinzeninseln gebracht, und zuletzt in sein früheres Kloster zu Amasia verwiesen, wo er nun wider 12 Jare als Mönch verlebte. Nach dem Tod seines Nachfolgers, des Patriarchen Johannes III. Scholastikos (565—577), wird E. in seine frühere Würde von Kaiser Justin II. wider eingesetzt und stirbt 582 den 6. April im gleichen Jar mit Kaiser Tiberius; sein Nachfolger wird der bisherige Diakonus Johannes der Faster (RE. Bd. VI, S. 770). Sein Kampf für die Orthodoxie gegen die kaiserliche Willkür hat ihm die Würde eines Konfessors und Heiligen eingetragen. Von seinen Schriften besitzen wir bloß einige von A. Mai, Class. Auct. t. X, 493 und Script. Vet. N. Coll. t. IX, 623 sq., vgl. Spicileg. X, p. VI, herausgegebene, teilweise auch bei Nicetas Chon. Hist. Byz. erhaltene Fragmente über das h. Abendmal, dessen Einsetzung und dogmatisch-mystische Bedeutung (de paschate et s. eucharistiae institutione) — dogmenhistorisch nicht uninteressant, weil „in E. die symbolisch-dynamische Ansicht der griechischen Väter vom Wesen des h. Abendmales, wie sie sich unter dem Einfluss der christologischen Gegensätze gestaltet hatte, unstreitig ihren Höhepunkt und vorläufigen Abschluss gefunden" und weil er bei der Ausfürung seiner Gedanken Formeln und Bilder gebraucht hat, in welchen eine spätere Zeit Anklänge an die lutherische Ubiquitätslehre glaubte finden zu können (Steitz a. a. O.; Cramer-Bossuet V, 1, S. 216). Außer diesen drei, ein größeres Ganzes bildenden Fragmenten besitzen wir von den Schriften des E. nur noch einen an Papst Vigilius von Rom i. J. 553 geschriebenen Brief, betr. den Dreikapitelstreit, der uns in den Akten der V. ökumen. Synode erhalten und in den verschiedenen Konziliensammlungen, z. B. bei Mansi X, 186 gedruckt ist. Verloren ist ein Traktat von ihm über die Auferstehung, worin er origenistische Ansichten über die Leiber der Auferstandenen (corpus impalpabile) vorgetragen haben soll; nachdem er darüber eine Besprechung mit dem damals in Konstantinopel verweilenden Gregorius von Rom gehabt, auch Kaiser Tiberius die Verbrennung jener Schrift angeordnet, soll E. selbst noch auf dem Totenbett seine Ansicht widerrufen haben, s. hierüber Gregor. M. Moral. in Job. XIV, 29. Im übrigen Evagrius H. E. lib. IV und V; Theophanes, Conf. Chronogr.; Johannes Ephes., K.Geschichte; Niceph. Call. hist. Eccl. 2 p. 414; Cave, Hist. lit. Oxford 1740, I, p. 526; Walch, Ketzerhistor., VIII, 578; Hefele, Conc.-Gesch. II, S. 828; Steitz, in den Jahrbb. f. d. Theol. 1867, S. 256 ff.

2) E. Alexandrinus oder Ägyptius, mit seinem arabischen Namen Sa'id Ibn et Batrik, ist geboren i. J. 263 der Hedschra = 876 p. Chr. zu Fostat, dem heutigen Kairo, als Son eines Ägypters Namens Patricius; † 940 d. 12. Mai als melchitischer (d. h. orthodoxer) Patriarch zu Alexandrien. — Früher ein geschickter Arzt und gelehrter Historiker, wurde er 933 veranlasst, in den geistlichen Stand zu treten und die Patriarchenwürde zu Alexandrien in schwieriger Zeit zu übernehmen. Er hatte schwere Kämpfe mit den jakobitischen Kopten zu bestehen, welche damals den moslemischen Herrschern ebenso feindselig gegenüberstanden als ihren dogmatischen Gegnern, den Orthodoxen oder Melchiten, deren Haupt E. war. — Die in arabischer Sprache geschriebenen, und nur teilweise erhaltenen Schriften des gelehrten Arztes und Patriarchen waren teils medizinischen, teils theologischen, teils endlich historischen Inhaltes. Zur ersten Klasse gehört sein liber medicinae; zur zweiten eine disputatio inter Christianum et infidelem (d. h. zwischen einem Orthodoxen und Heterodoxen oder Jakobiten), ferner eine Abhandlung über das christliche Fasten und Passah, über christliche Feste ꝛc.; zur dritten endlich sein bekanntestes und wichtigstes Werk unter dem Titel: Nothm el dschawahir oder el Gauhar d. h. contextio gemmarum (oder nach anderer Deutung Syntagma substantiae, medulla historiae), eine mit Erschaffung der Welt beginnende, bis 937 p. Chr. reichende, biblische, profane und kirchliche Geschichte umfassende Chronik. Das Werk ist in arabischer Sprache geschrieben, dem Bruder des Verfassers Isa Ibn Batrik dedicirt, und beabsichtigt, wie die Vorrede sagt, eine kurze und übersichtliche, aus Gesetz und Evangelium und anderen alten und neuen Quellen geschöpfte, chronologisch genau geordnete Darstellung der „Historia universalis a tempore Adami usque ad tempus hoc

nostrum". In der Tat enthält es, wie schon sein erster Herausgeber bemerkt, viele höchst merkwürdige, sonst unbekannte Notizen zur Profan- und Kirchengeschichte, insbesondere des Orients und speziell Alexandriens, auch beachtenswerte Beiträge zur biblischen und kirchlichen Chronologie und zur Dogmengeschichte (bes. zur Geschichte des Nestorianismus und Monophysitismus), daneben freilich auch viel unkritisches und sagenhaftes, und verdient umsomehr eine genauere kritische Untersuchung und historische Verwertung, da es offenbar manches aus der persönlichen Kunde des Verf.'s oder aus älteren für uns verlorenen Quellen schöpft, und da es selbst wider von späteren orientalischen Schriftstellern (z. B. Wilhelm von Tyrus im 12., von Al Makin oder Elmacinus im 13., von Achmed al Makrizi im 15. Jarhundert u. a.) ausgeschrieben und dadurch Quelle späterer Überlieferungen geworden ist (vgl. Renaudot: exscripserunt eum plerique). Freilich bedürfte es für diesen Zweck vor allem einer besseren Ausgabe des arabischen Textes, als wir bis jetzt leider besitzen. Zuerst war es der englische Jurist und Polyhistor John Selden, der einen kleinen auf die Geschichte der alexandrinischen Gemeinde bezüglichen Abschnitt arabisch und lateinisch herausgegeben hat u. d. T.: Eutychii Aeg. Ecclesiae Alexandrinae origines etc., London 1642, 4°, mit wertvoller Einleitung und ausfürlichen Anmerkungen. Diese Seldensche Publikation erfur einen leidenschaftlichen Angriff von seiten des römischen Maroniten Abraham Echellensis; dieser stieß sich an dem Versuch Seldens, den merkwürdigen Bericht des E. über die ältesten alexandrinischen Gemeindeverhältnisse zum Beweis des altchristlichen Ursprungs der Presbyterialverfassung zu verwerten; er gab daher eine angeblich richtigere Übersetzung des von Selden edirten Abschnittes in seiner (übrigens höchst unbedeutenden) Schrift: Eutychius vindicatus etc., Rom 1661, 4°. Schon vor dem Erscheinen dieser Gegenschrift hatte auf John Seldens Veranlassung der englische Orientalist Edward Pococke in Oxford eine vollständige Ausgabe des ganzen Werkes im Original und lateinischer Übersetzung herausgegeben (u. d. T.: Contextio Gemmarum s. Eutychii Patriarchae Alex. Annales. Oxonii 1658—1659, 4°, 2 tomi) leider auf Grund ungenügender Handschriften und one die von Selden dazu versprochenen Annotationen. Einen mangelhaften Abdruck der lat. Übersetzung Pocockes gibt Abbé Migne in seiner Patrologia Graeca, Vol. 111 S. 889 ff. Einen Anhang zu der Chronik des E. bildet ein nur handschriftlich vorhandener liber de rebus Siciliae, der aber nach der Ansicht anderer nicht von E., sondern von einem späteren arabischen Schriftsteller herrürt; s. vor allem Selden und Pococke in ihren oben genannten Ausgaben; ferner Hottinger, Bibl. orient. II, p. 71. 80; Hist. eccl. Sec. X, p. 57; d'Herbelot, Bibl. Orient. Deutsche Ausgabe IV, S. 35; E. Renaudot, Historia Patr. Alexandr. Paris 1713, 4, praef. S. 7 und S. 346 ff.; Wüstenfeld, Geschichte der arabischen Aerzte, Göttingen 1840, S. 52; Alex. Bonneau in der Nouv. Biogr. Générale XVI, S. 810 ff. **Wagenmann.**

Eva, חַוָּה, *Εὔα*, der Name des ersten Weibes, der Stammmutter des menschlichen Geschlechtes. Nach Gen. 2, 20 wollte Gott dem Menschen eine Hilfe geben, die vor ihn hinpasse. Wir würden sagen: die für ihn, oder die an seine Seite passe. Aber כְּנֶגְדּוֹ ist: gemäß dem Platze vor ihm. Der Platz vor mir ist aber nicht der eines bloß in leiblichen Dingen an die Hand gehenden, es ist der Platz dessen, mit dem ich in der vollständigsten Gemeinschaft des Geistes und Leibes stehe. Gott nahm nun, wärend Adam schlief, seiner Rippen eine (ob צֵלָע Rippe oder ein für sich bestehendes, ablösbares Stück Gebein mit Fleisch, darüber vgl. Hofmann, Weiss. und Erf. I, S. 65; Schriftbeweis I, S. 406 und dagegen Knobel, Lange, Delitzsch zu d. St.). Über verwandte Vorstellungen auch bei heidnischen Völkern vgl. Kleuker, Zendavesta I, S. 20; III, S. 83 f.; Plato, Sympos., S. 189 ff. — Adam nennt das Weib, welches Gott ihm zufürt, אִשָּׁה. Dies ist ihr Genus-Name, welcher ihr zukommt im Unterschiede vom Manne. Die Ableitung ist wie vira von vir (bei Festus ed. O. Müller, p. 261), und *ἀνδρίς* von *ἀνήρ* bei Symmachus. Den Namen אָדָם, welcher kein Femininum duldet, so wenig

als Mensch, homo, ἄνθρωπος, hat Eva mit ihrem Manne gemein. Den Namen חַוָּה aber bekommt sie von ihm zur Bezeichnung ihres Verhältnisses zur gesamten Menschheit. Dieser Name ist nicht ein Appellativum, wie אִשָּׁה, sondern ein nomen proprium, denn es ist der Name, der ihr ausschließlich eigen ist. Unmittelbar nachdem Gott dem Weibe und dem Manne einem jeden seinen Fluch angekündigt, gibt Adam seinem Weibe einen neuen Namen zu dem alten hinzu, den er ihr schon 2, 23 gegeben hatte. Er nannte sie aber חַוָּה, „denn sie ist die Mutter aller Lebendigen". Sprachlich ist חַוָּה entweder = חַיָּה Leben (Ps. 74, 19), daher die LXX: ἐκάλεσε τὸ ὄνομα τῆς γυναικὸς αὐτοῦ Ζωή, — oder als abgekürzte Participialform (cf. Delitzsch, Knobel, Lange a. h. l.) = die Lebensspenderin, daher Symmachus ζωογόνος (vgl. γυνή von γένω, femina von feo). Aus den Worten des Fluches, dass sie mit Schmerzen Kinder gebären solle, entnimmt Adam den Trost, dass sie also doch Kinder haben solle, dass sie beide also doch dem Fluche des Todes (2, 17) nicht ganz, sondern nur für ihre Person verfallen sein sollen, und dass Evas Mutterschoß der Quell sei, aus dem neues Leben und neues Heil für אָדָם hervorgehen werde. Vgl. Baumgarten, Pent. I, S. 61 ff. — Über verschiedene gnostisch-jüdische Fabeln, die sich an den Namen der Eva anknüpfen, sowie über ein gnostisches Evangelium Evae und einen liber prophetiarum Evae cf. Fabricius, Cod. pseudepigr. V. T. P. 95—104.

C. Nägelsbach.

Evagrius der Kirchenhistoriker ist uns nach seinen Lebensumständen nur oberflächlich bekannt. Er war, wie Valesius nachgewiesen, um 536 oder 537 zu Epiphania in Cölesyrien unter der Regierung des Justinian geboren, genoss den sorgfältigsten Unterricht in den Schulen der Grammatiker und Rhetoren und lebte dann meist in Antiochien, wo er das Amt eines Rechtsanwalts (daher sein Beiname Scholastikus) bekleidete. Hier trat er in die engste Verbindung mit dem Bischof Gregorius, unterstützte ihn nicht allein in der Abfassung von Briefen, Berichten und Verordnungen, sondern wurde auch der Verteidiger dieses um 589 von Konstantinopel aus schwerer Vergehungen angeklagten Bischofs. Seine amtlichen Verdienste und Geschicklichkeiten belonten zwei Ehrenämter; der Kaiser Tiberius erteilte ihm die Quästorenwürde und Mauricius die Kodicille der Präfektur (δέλτους ὑπάρχων). Er selbst veranstaltete eine doppelte Sammlung teils von Aktenstücken, teils von Briefen, Dekreten und Relationen seiner Hand, die aber wie seine Lobrede auf den Mauricius und dessen Son Theodosius frühzeitig verloren gegangen sind (vgl. Evagr., Hist. eccl. VI, cp. 24 sub fin.). Erhalten ist dagegen seine wertvolle Kirchengeschichte, welche zuerst von R. Stephanus (Par. 1544, Genev. 1612), dann in sehr verbesserter Gestalt und mit trefflichem Kommentar von Valesius (Par. 1673, Frcf. 1679, Amstel. 1695 und später in Hist. eccl. scriptores cum notis Valesii et Reading, Cantabr. 1720, 3 Tomi) herausgegeben wurde. Evagrius ist der letzte eigentliche Fortsetzer des Eusebius; in genauer Anschließung an Sokrates, Sozomenus und Theodoret eröffnet er seine Erzälung mit der Synode von Ephesus 431 und fürt sie bis zum zwölften Regierungsjare des Kaisers Mauricius 594 in sechs Büchern fort. Sein Werk ist Hauptquelle für die dogmenhistorische Entwickelung dieser Zeit. Er verfolgt ausfürlich die nestorianischen und eutychianischen Streitigkeiten und das Verhalten der Kaiser, gibt Nachricht von den Bischöfen und Mönchen, beschreibt Kirchen und öffentliche Gebäude, z. B. die Sophienkirche IV, 31, erzält von wichtigen Unglücksfällen, wie Feuersbrunst, Erdbeben und Hungersnot, schaltet aber auch zalreiche Abschnitte aus der politischen Geschichte, namentlich die Kriege des Chosroes und die Kämpfe der Barbaren ein. In politischer Beziehung schöpfte er aus Profanschriftstellern wie Procopius, in kirchlicher aus vielen Berichten und Urkunden. Mit unverkennbarer historischer Sorgfalt und derjenigen Unparteilichkeit, die auch ein freimütiges Urteil über Kaiser und Kaiserinnen (vgl. z. B. IV, cp. 30. 32) nicht scheut, verbindet er eine fließende und geschickte, obwol weitschweifige Darstellung (Phot. cod. 29: ἔστι δὲ τὴν φράσιν οὐκ ἄχαρις, εἰ καὶ

πως περιττεύεσθαι ἐνίοτε δοκεῖ). Gewisse Schranken seiner Glaubwürdigkeit erkennt man leicht. Schon als Knabe hatte er das wundertätige Holz des Kreuzes Christi zu Apamea verehrt (IV, cp. 26). Dieser Eindruck mag ihn für alle Mönchs- und Reliquienwunder empfänglich gemacht haben; denn mit unbegrenzter Gläubigkeit erzält er von dem Wunderblute des Leichnams der h. Euphemia in Chalcedon, von dem glänzenden Stern zur Seite des Säulenheiligen Symeon, der selbst wie ein Engel auf Erden geschildert wird (I, 13; II, 3), und von vielem änlichen. Merkwürdig ist seine Verteidigung Konstantins des Großen gegen Zosimus. Mit Recht bestreitet er dessen Erzälung von jenem Ägypter, welcher den Kaiser entsündigt und auf den christlichen Glauben hingewiesen (Zosim. hist. II, 29), und will nicht einräumen, daſs die Ausbreitung des Christentums dem römischen Reiche geschadet habe: aber er leugnet auch die von Zosimus berichtete Ermordung des Crispus und der Fausta, und zwar aus dem hier sehr übel angebrachten argumentum e silentio, d. h. aus den verschweigenden Äußerungen des Eusebius (Evagr. III, 40. 41, cum notis Valesii). Die Rechtgläubigkeit des Evagrius ist schon von Photius (cod. 29) und später vielfach gerühmt worden. Und allerdings hält er sich streng an die kirchlichen Entscheidungen und tadelt jede Abweichung von der Linie des chalcedonensischen Dogmas, ja er drückt sich im Eingang des Werkes über den Eusebius vorsichtigerweise dahin aus, daſs derselbe seine Leser wenn auch nicht ganz strenggläubig zu machen (εἰ καὶ μὴ λίαν ἀκριβεῖς οἶδε ποιεῖν), doch dem waren Glauben nahe zu bringen gewuſst habe. Und dennoch konnte sich selbst Evagrius dem Einflusse der Erwägungen, welche seine historische Aufgabe ihm zufürte, nicht verschließen. Denn wo er die Menge der verschiedenen Lehrbestimmungen im großen überblicken und deren Entstehung gegen heidnischen Spott in Schutz nehmen soll, wird er milde und gerecht. Nicht böswillige Absicht noch Schmähsucht gegen das Göttliche, sagt er, hat die Ketzereien hervorgerufen, noch betreffen sie das Wesenhafte und Maßgebende (τὰ συνεκτικὰ καὶ κύρια) unseres Glaubens, welches von allen bekannt wird: sondern alle diese Zusätze und Neuerungen sind daraus zu erklären, daſs Gott uns die Freiheit ließ, damit die Kirche durch das, was auf beiden Seiten gesagt wird, immer sicherer auf den rechten Weg geleitet werde. Dieselben Ursachen, welche die Kirche gespalten, haben zugleich zur genauen und untadelhaften Feststellung der Dogmen Anlaſs gegeben (II, cp. 11). — Vgl. Valesii praef. in Evagr. Fabric. B. G. VI, p. 126, ed. Harl. VII, p. 432; Stäudlin, Geschichte und Literatur der Kirchengeschichte, herausgegeben von Hemsen, S. 79 ff.; Chr. Baur, Die Epochen der kirchlichen Geschichtschreibung, S. 29—32. **Gaß.**

Evagrius der Mönch und asketische Schriftsteller pflegt durch den Beinamen Ponticus von dem gleichnamigen Kirchenhistoriker unterschieden zu werden. Er war der Son eines Presbyters, zu Iberis am schwarzen Meere geboren, und trat nacheinander mit den drei berühmten Kappadociern in Verbindung. Basilius machte ihn zum Lektor in Cäsarea, Gregor von Nyssa zum Diakonus. Seine theologische Bildung verdankte er besonders dem Gregor von Nazianz, der ihn auch 379 oder 380 als Archidiakonus nach Konstantinopel zog. Hier nahm er an den origenistischen Streitigkeiten, und zwar zu Gunsten des Origenes, teil. Auch erzält Sozomenus, sein einnehmendes Äußere habe die Eifersucht eines dortigen vornehmen Beamten rege gemacht, der die Ehre seiner Gattin durch ihn angetastet glaubte. Vor dessen Nachstellungen warnte ihn ein Traum, er floh zur rechten Zeit, wie Sokrates hinzufetzt, mit Gregor von Nazianz um 385 nach Jerusalem, begab sich dann, von Liebe zum „philosophischen" Leben getrieben, zu den nitrischen Mönchen in Ägypten, wo er fortan im Umgang mit den beiden Macarius als deren Schüler lebte. Ein durch Theophilus von Alexandrien ihm angebotenes Bistum schlug er hartnäckig aus, was Sokrates mit einer Anekdote berichtet. Sein Todesjar ist unbekannt. Sozom. VI, 30; Socr. IV, 23, III, 7; Cassiod., Hist. trip. VIII, cap. 1; Pallad., Histor. Laus. cap. 86; Niceph., Call. II, cap. 42. — Evagrius würde ungeteiltes Lob der Zeitgenossen davongetragen haben, wenn er kein Anhänger des Origenismus gewesen wäre. Dies eine war Ursache, daſs ihn nicht allein der Tadel des Hieronymus (Epist. ad Ctesiph.

contra Pelag.), sondern auch das spätere Verwerfungsurteil der Kirche traf (Evagr. Schol. Hist. eccl. IV, cp. 38). Übrigens aber beweisen die lobenden Erwänungen eines Sokrates und Sozomenus, die ihn als einen beredten und begabten Mann von sittlicher Urteilskraft, Erfarung und Bescheidenheit darstellen, wie die Hochschätzung des Gennadius (De viris illustribus cp. 11), der die meisten seiner Schriften übersetzte, und des zweiten Übersetzers Rufinus, — nicht zu gedenken der ihm zugeschriebenen Wunder, — eine bedeutende und ziemlich weit verbreitete Anerkennung. Und er war dieses Ansehens nicht unwert. Seine doktrinal-kontemplative Denkart erklärt sich aus dem Einfluss der kappadocischen Lehrer. Wenn er sich zu dem Dogma einfacher verhielt und das Wesen Gottes keinen allzuscharfen Definitionen unterwerfen wollte: so zeigt er in praktischen und psychologischen Angelegenheiten eine sehr entwickelte Warnehmungsgabe, wenn auch seine Ansichten meist innerhalb der Mönchsmoral stehen bleiben. Das Gottesreich findet er in der Seelenruhe, verbunden mit einer richtigen Erkenntnis des Seienden; auf dieses Ziel sind alle seine psychologischen, diätetischen und ethischen Beobachtungen und Tugendregeln hingerichtet (vgl. Socr. IV, 23). Von den zugehörigen Schriften, die meist in kurzen Absätzen und Sentenzen abgefasst sind, werden ihm mit Sicherheit beigelegt: 1) *Μοναχὸς ἢ περὶ πρακτικῆς*, gr. et lat. in Coteler. Monum. Gr. III, p. 68. 2) *Ἀντιῤῥητικὸς περὶ τῶν ὀκτὼ λογισμῶν*. Pallad., Vita Chrysostomi ed. Bigotius, p. 349. 3) *Τῶν κατὰ μοναχῶν πραγμάτων τὰ αἴτια*, gr. et lat. ap. Cotel. III, p. 103. 4) Scholion de tetragrammato Dei nomine. Ibid. III, p. 116. 5) *Στιχηρά*, sententiarum libri und capitula, früher dem Nilus beigelegt. Suares. Opp. Nili, p. 613. 626. Bibl. Patr. Lugd. Tom. XXVII. Einiges andere, wie der Sermo dogmaticus de trinitate, Institutio ad monachos, ist teils mit Schriften des Nilus oder Basilius verwechselt, teils fragmentarisch bei Maximus und in den Katenen eingestreut, ganz verloren das dem obigen Monachus entsprechende Werk: *Γνωστικὸς ἢ περὶ τῶν καταξιωθέντων γνώσεως*. Die einzige vollständige Sammlung dieser Schriften findet sich in Gallandii, Bibl. Patr. VII, p. 551—581. Vgl. außerdem Oudin, Comm. p. 883; Tillemon, Mem. pour l'hist. eccl. X, p. 368; Fabric., B. G. VIII, p. 364, ed. Harl. IX, p. 284 bis 286; VII, 434; X, 10. 99. 137; Fessler, Institt. patrol. I, p. 656.

Gaß.

Evangeliarium, sc. volumen, oder Evangeliarius sc. liber s. codex, Evangelienbuch, hieß in der alten Kirche eines der beim Gottesdienst gebrauchten Bücher, welches die zum öffentlichen Vorlesen verordneten Abschnitte der Evangelien enthielt; Epistolare (Epistolarium) Epistelbuch, das die zu demselben Zweck bestimmten Abschnitte aus den apostolischen Briefen, wozu auch die Apostelgeschichte und Apokalypse gerechnet wurden, enthaltende Kirchenbuch. Beide zusammen nannte man auch Lectionarium im engeren Sinne, zuweilen auch Lectionarium plenarium; doch bedeutete letzterer Ausdruck öfter das Verzeichnis sämtlicher Kirchenlektionen, z. E. auch der aus dem A. Test. — In der griech. oriental. Kirche hieß jenes *Εὐαγγέλιον* (i. e. codex in quo descripta sunt Evangelia, quae primum locum dignitate et officio inter lectiones Missarum occupant (Leo Allat.), enthaltend die vier Evangelien der Reihe nach, aber eingeteilt in Abschnitte, welche an jedem Sonn- und Festtag vorgelesen werden sollen; einen Anhang bildet das *Εὐαγγελιστάριον*, gewissermaßen ein Index dazu u. s. w. Später wie sich die Festtage vermehrten, der Ceremonialritus sich vergrößerte, hob man nur gewisse Stücke aus den Evangelien, der Apostelgeschichte und den Briefen aus und hieß dann einen solchen Codex *ἐκλογάδιον*, in bezug auf die Evangelien allein *εὐαγγελιστάριον*, und in Ansehung der anderen neutestamentlichen Bücher *ἀπόστολος* oder *πραξαπόστολος* (s. Hug, Einl. in d. Schr. d. N. T. 2. Aufl., 1. Thl., S. 247), so dass jenes mit Evangeliarum gleichbedeutend wurde.

Groß war in der alten Kirche die Sorgfalt und der Aufwand, welche man auf die Kirchenbibeln und insbesondere auf die Evangeliarien verwendete. Schon Chrysostomus tadelt es, dass man prächtige Pergamentexemplare mit kostbaren Einbänden und goldenen Buchstaben mehr liebe als fleißiges und andächtiges Bibellesen, namentlich dass Weiber und Kinder die Evangelienbücher als Phylakterien

um den Hals trügen, statt sich um den Inhalt zu bekümmern. Dasselbe versichert auch Hieronymus, Comment. in Matth. 23, 5. Aber nicht nur für den gottesdienstlichen Gebrauch, sondern auch für die Synoden, für die Gerichtssäle, besonders zum behuf der Eidesleistungen, bei Bischofsweihen, Kaiser- und Königskrönungen, wurde das Evangelienbuch als wesentliches Requisit betrachtet. Die für einen solchen Gebrauch erforderlichen Exemplare waren gewönlich durch Eleganz der Schrift, Reichtum der Verzierungen, der Einbände und Decken, Kapseln u. s. w. besonders ausgezeichnet. S. Balth. Haug, Alterth. d. Christen, Stuttgart 1785, S. 328; Augusti, Denkwürdigkeiten aus d. christl. Archäologie VI, 140 f., 165. 206; X, 56; XII, 288 f. **Fr. Schweizer †.**

Evangelien, kanonische, s. die einzelnen Evangelien.

Evangelienharmonie. Mit diesem Namen bezeichnet man jetzt eine, aus den zusammengefügten Berichten der vier kanonischen Evangelien gebildete, fortlaufende Erzälung von dem Leben Jesu, seinen Taten und Reden, seinem ganzen Erdengange durch Leiden und Sterben bis zur Verherrlichung. Jedoch hat der Sprachgebrauch hinsichtlich der erwänten Bezeichnung lange geschwankt, und manche befassen darunter noch heute, alter Überlieferung zufolge, sehr verschiedenartiges. Vormals wurde sie nämlich, auch innerhalb unserer Kirche, in so weitem Sinne verstanden, dass sie ebensowol einfach erbauliche, sei es in biblischer Prosa gegebene, sei es poetisch frei bearbeitete, Darstellungen des gesammten Lebensbildes unseres Herrn zu bezeichnen diente, als auch die eigentliche Synopse (s. d. Art.), d. h. die auf wissenschaftlicher Kritik beruhende Nebeneinanderstellung der parallelen Abschnitte des griechischen Evangelientextes. Den Titel Harmonia evangelica fürte die erste, von der protestantischen Theologie ausgegangene, griechische Synopse, nämlich jenes umfängliche exegetische Werk, welches Martin Chemnitz begonnen, Joh. Gerhard 1593 vollendet hat; und unter demselben Titel erschien hundert Jare später die ausgezeichnete Synopse des Clericus. In neuerer Zeit wird der Name auf solche gelehrte Arbeiten nicht mehr angewandt, deren Aufgabe es mit sich bringt, das in mehreren Evangelien berichtete, selbst das mit den nämlichen Worten widerkehrende, unverkürzt vor die Augen des Lesers zu stellen und der bequemen Vergleichung halber buchstäblich genau nebeneinander abzudrucken, wärend die im engeren Sinne so genannte Harmonie alles mehrfach berichtete nur einmal widergibt. Solche mehr oder minder übersichtliche Erzälungen des Lebens Jesu sind seit den frühesten Zeiten der Christenheit bis auf diesen Tag in großer Anzal und in sehr verschiedener Gestalt und Einkleidung ans Licht getreten, und es wird auch künftig an änlichen Versuchen nicht fehlen. Sie gehen aus der Sache selbst hervor und entsprechen einem bleibenden Bedürfnisse. Das Evangelium Jesu Christi war ja, jedenfalls als mündliche Überlieferung, früher vorhanden als die Evangelien nach Matthäus, Markus u. s. w., welche ersteres, als ihren gemeinsamen Stoff, ihre wesentliche Substanz in sich tragen, und daher, um ihrer relativen Besonderheiten, ihres individuell gearteten Charakters willen, wie durch jene wesentliche Übereinstimmung immer aufs neue dazu auffordern mussten, die kirchlich überlieferten vier Lebensbilder wider in eines zu verschmelzen und ein die gläubigen Gemüter befriedigendes Gesamtbild der Herrlichkeit des Herrn aufzustellen. Hiezu genügt aber nicht eine bloße Kombination der von vier Seiten zusammengeholten Texteswortе, eine mechanische Ineinanderfügung der mit diplomatischer Sorgfalt widergegebenen Urkunden. So wenig in einer christlichen Seele durch diesen Prozess ein wares Bild ihres Herrn und Heilandes sich gestaltet, ebensowenig kann eine also zustandegebrachte Arbeit in der kirchlichen Litteratur, geschweige in der gläubigen Gemeinde, auf besondere Wertschätzung Anspruch machen und sich auf die Dauer im Gebrauche behaupten. Am wenigsten aber kommt ihr der Name einer Evangelienharmonie zu, gesetzt auch, dass sie geschichtlich solchen Ehrennamen füren sollte. Der Name, ursprünglich (siehe das Nachfolgende) dem musikalischen Sprachgebrauch angehörend, bedeutet somit einen woltuenden Vierklang, welcher sich als solcher dem Gefüle kundgibt und empfiehlt. Dieser Bedeutung des herkömmlichen Namens wird aber keine andere, als eine

aus lebendiger, persönlicher Konzeption hervorgegangene, in dem Elemente der Heilsgeschichte sich frei bewegende Darstellung des Lebens Jesu Christi entsprechen, welche auch, one es auf die Versönung der wirklichen oder scheinbaren Dissonanzen unserer Evangelien anzulegen, unmittelbar den Eindruck einer wirklichen Harmonie hervorbringt. Aus unserer weiteren Erörterung wird sich hiernach freilich von selbst ergeben, dass von allen bisher sogenannten Evangelienharmonieen im Grunde nur eine ihren Namen mit vollem Rechte fürt.

Aus der ältesten Zeit der Kirche kommen besonders Tatian und Ammonius in betracht, aus der mittleren aber der Heliand und Otfrid.

Es ist bemerkenswert, dass die erste hierhergehörige Kombination der Evangelien, soweit wir sie nach den Aussagen der Alten beurteilen können, nicht in rein sachlichem Interesse, sondern mit einer gewissen dogmatischen, dazu häretischen Tendenz, wenigstens unter der Einwirkung derselben, entstanden ist. Die Arbeit gehört der zweiten Hälfte der zweiten Jarhunderts an (um 170), hat aber bis in's fünfte Jarhundert hinein große Verbreitung, wenigstens in einem Teile der orientalischen Kirche (Syrien) gefunden und in nicht geringem Ansehen gestanden, ein Umstand, aus welchem man schließen möchte, dass die erwänte Tendenz dem Werke nicht gerade in auffallender, das ganze merklich korrumpirender Weise aufgeprägt war. Wir meinen das längst verlorene sog. Diatessaron des Tatian (s. d. Art.), jenes aus Assyrien gebürtigen, in Rom durch Justin den Märtyrer zum Christentum bekehrten, später nach Syrien übergesiedelten, geistvollen, originellen und hochgebildeten Mannes, welcher sich durch eine Reihe theologischer Schriften, insbesondere aber als christlicher Apologet, einen Namen gemacht hat. Nach Justins, seines Lehrers und Freundes, Tode gewann freilich auf ihn die gnostische Anschauung Einfluss, welche sich mehr oder minder in seinen, desungeachtet auch in orthodoxen Kreisen vielgelesenen, Schriften bemerklich machte. Von ihm schreibt im 4. Jarh. Eusebius von Cäsarea Hist. Eccl. IV, 29: „Tatianus hat eine gewisse *συνάφεια καὶ ἕνωσις* der Evangelien irgendwie zusammengestellt und sie *τὸ διὰ τεσσάρων* genannt". Der Ausdruck *διὰ τεσσάρων* scil. *χορδῶν* wurde von den Musikern zur Bezeichnung der Quarte gebraucht und sollte im Sinne des Tatian die aus den vier schon damals anerkannten Evangelien vierstimmig heraustönende *συμφωνία εὐαγγελική* (ein später von Hesychius von Jerusalem gebrauchter Ausdruck) bedeuten. Um nun eine solche „Symphonie", d. h. zusammenhängende, ein Ganzes darstellende Erzälung zu bearbeiten, befolgte er nicht allein gewisse kritische Grundsätze hinsichtlich der Akoluthie (Reihenfolge) der Begebenheiten der evangelischen Geschichte, namentlich auch der Aussprüche des Herrn, sondern erlaubte sich auch, wennschon im ganzen die eigenen Worte jedes Evangelisten beibehaltend, doch einzelne Abkürzungen und Auslassungen. Hierbei ließ er sich aber zum teil durch sein gnostisch-doketisches Interesse bestimmen, vielleicht auch durch die streng asketischen Ansichten, denen er zugleich als Anhänger der Enkratiten huldigte. Theodoret (Haeret. fabul. I, 20) berichtet nämlich: „Tatian habe bei der Zusammenstellung des von ihm Diatessaron genannten Evangeliums die Genealogieen weggeschnitten (*περικόψας*), sowie die anderen Stellen, welche zeigen, dass der Herr, dem Fleische nach, aus dem Samen Davids herstammt". Da er tatsächlich mit den Briefen Pauli manche Änderungen vornahm und keine seiner zalreichen Schriften das gnostische Gepräge ganz verleugnet, so lässt sich annehmen, dass seine Redaktion der Evangelienharmonie wenigstens hier und dort den Text verfälscht haben mag. Übrigens war sie mit solchem Geschicke gearbeitet und kam einem wirklichen Bedürfnisse in solcher Weise entgegen, dass Tatians Diatessaron auch außerhalb seiner Partei in den Kreisen der Rechtgläubigen Eingang fand, welche sich desselben als einer kurzen Übersicht (*ὡς συντόμῳ τῷ βιβλίῳ*) erfreuten. Und zwar waren es one Zweifel unsere vier Evangelien, welche er hier zusammengearbeitet hatte, namentlich auch das Evangelium Johannis, in welcher Hinsicht jenes, freilich viel spätere (saec. 12), aus der syrischen Kirche stammende Zeugnis des jakobitischen Bischofs Bat Salibi, das Diatessaron habe mit den Worten: *Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος* (Joh. 1, 1) begonnen, nicht one weiteres zu verwerfen ist. Neuerdings scheint diese Frage durch die Ausfürungen Theod.

Zahns (Götting. Gel. Anz. 1877, S. 182—184) und Lightfoots (Contemporary Review 1877, Mai p. 1132—1142) über allen Zweifel erhoben. Auch für Neanders (K.G. I, 2, S. 765) Vermutung, dass T. „manche apokryphische Evangelien wenigstens benutzt“ habe, lassen sich keine geschichtlichen Gründe anfüren, namentlich nicht jene unbestimmte Aussage des Epiphanius: Tatians Diatessaron sei von manchen „das Evangelium der Hebräer“ genannt worden (als habe dieses den eigentlichen Stoff desselben gebildet), zumal Epiphanius selber jenes Werk niemals gesehen hatte, ebensowenig wie Eusebius. Einer sehr späten und trüben Quelle (s. Fabricii Cod. apocr. N. T. I, p. 379 nota) folgt jener erste lat. Catenator Victor Capuanus († 544), wenn er dem tatianischen Diatessaron den Titel *διὰ πέντε* beilegt. Und auf eine bloße Namensverwechselung dürfte die Nachricht zurückzufüren sein, welche Hieronymus (Epist. 151 ad Algas. quaest. 5) über Theophilus von Antiochien, einen Zeitgenossen Tatians, mitteilt, dass derselbe (also nicht Tatian) „quatuor evangelistarum in unum opus dicta compingens ingenii sui monimenta reliquit“, wärend Eusebius H. E. IV, 24 zwar die Werke des Theophilus, aber keine Evangelienharmonie unter ihnen anfürt, sowie auch sonst nirgend von einem solchen Werke des Theophilus die Rede ist.

Die für ihre Zeit gewiss bedeutende Arbeit Tatians scheint infolge des Misskredits, welchen dieser sich als gnostischer Ketzer zugezogen, über die Grenzen Syriens, wo sie entstanden war, kaum hinausgekommen zu sein. Wie sehr sie aber hier sich eingebürgert hatte, davon zeugt die durchaus glaubwürdige Nachricht Theodorets, dass er — also c. 200 Jare nach Tatians Zeit — allein aus seinem eigenen, in Syrien gelegenen Sprengel 200 Exemplare der Tatianschen Schrift zusammenbringen ließ. Wenn er zugleich bezeugt, dass er sie beseitigt, also one Zweifel vernichtet habe, so wissen wir, wem wir einen litterarischen Verlust zu verdanken haben, welcher um so mehr zu beklagen ist, da jene Schrift, wenn sie noch vorhanden wäre, in die Geschichte des neutestamentlichen Kanons erwünschtes Licht bringen würde. Bei unserer mangelhaften Kenntnis ihrer inneren Gestalt und Einrichtung bleibt auch unser Urteil über ihren Wert ein unsicheres; jedenfalls war sie der erste uns bekannt gewordene Versuch eines *μονοτέσσαρον* (wie der später gebildete Name lautete, s. du Cange s. v.), d. i. eines unum ex quatuor (evangeliis).

Mit weit geringerem Rechte gebürt dieser Name einer anderen nunmehr zu beschreibenden sog. Evangelienharmonie aus der ersten Hälfte des 3. Jarhunderts, welche, obgleich ihrem ganzen Charakter nach weniger für die große Gemeinde als für die Gebildeteren in derselben geeignet, sich sehr lange in Geltung erhalten und in weiteren Gebieten der Kirche ihren Einfluss geübt hat. Ihr Verfasser war der alexandrinische Kirchenlehrer Ammonius (nicht zu verwechseln mit dem berühmten Neuplatoniker Ammonius Sakkas, dem Lehrer des Origenes in der Philosophie). Ihre unterscheidende Eigentümlichkeit bestand darin, dass sie das Matthäusevangelium zu Grunde legte, dessen chronologische Ordnung in der Reihenfolge der Ereignisse und Reden sie von vornherein als die gültige Norm annahm und auch durchweg festhielt, wärend aus den drei anderen Evangelien die vorausgesetztermaßen entsprechenden Parallelstellen daneben angemerkt wurden. Indes eine recipirte Kapitel- und Versabteilung gab es ja weder damals noch wärend des ganzen folgenden Jartausends. Demnach verfiel denn Ammonius auf die Methode, die drei letzten Evangelien, ihrem ganzen Umfange nach, in kleinere Sektionen (*παραγράφους*, Abschnitte) zu zerlegen, diese einzeln zu bezeichnen und alsdann nach dieser feststehenden Bezeichnung auf sie am Rande des Grundevangeliums zu verweisen. Bei der erheblichen Menge der größeren sowol als der kleineren Abschnitte genügten ihm natürlich die Buchstaben des Alphabets nicht, sondern er musste auch die Zalzeichen benützen (Harmonia Evangeliorum Ammonii Alexandrini. Ed. Victor, Episc. Cap. Colon. 1532). Eusebius (in seiner Epistel an Carpianus) beschreibt das Verfaren desselben mit folgenden Worten: „Der Alexandriner Ammonius hat, nachdem er vielen Fleiß und Sorgfalt darauf verwandt, *τὸ διὰ τεσσάρων εὐαγγέλιον* hinterlassen. Davon aber, dass er die gleichlautenden Perikopen der übrigen Evangelien dem Evangelium des Matthäus an die Seite stellte, war



die notwendige Folge, daſs die Reihenfolge und Verbindung der drei Evangelien aufgelöſt wurde, wenigstens in betreff einer ununterbrochenen Lesung" u. ſ. w. Genaueres über die ammonianiſche Synopſe, welche ebenfalls längſt verloren gegangen iſt, läſst ſich nicht angeben. Es wird indes berichtet: er habe die Evangelien in mehr als 1000 Abſchnitte zerlegt, wornach er jedes Citat, ſei es aus den drei Evangelien zu ſeinem ſynoptiſch bearbeiteten Matthäus, ſei es aus dem Matthäus zu einer Stelle der anderen Evangelien, mit ausdrücklicher Nennung des betreffenden Evangeliſten, citiren konnte. Den Matthäus hatte er in 355, den Markus in 235, den Lukas in 343, den Johannes in 232 ſolcher Abſchnitte zerteilt. Jedoch finden ſich in den verſchiedenen Handſchriften hinſichtlich der ammonianiſchen Nummern abweichende Angaben. So enthält Matthäus anſtatt 355 in anderen Handſchriften 352, 354, 358, 359 Sektionen; Markus anſtatt 235 deren 233, 234, 236, 241; Lukas anſtatt 343 deren 340, 342, 349; Johannes endlich anſtatt 232 deren 231. Vom 5. Jarh. an finden ſich die ammonianiſchen Kapitel faſt in allen handſchriftlichen Evangelienplenarien, nicht bloß den griechiſchen und lateiniſchen, ſondern ſogar in dem einen gotiſchen, am Rande beigeſchrieben, und zwar mit ſchwarzer Tinte, wärend die — ſogleich zu erwänenden — gewönlich mitangegebenen Kanones des Euſebius, nach Vorſchrift des Hieronymus, in roter Farbe daneben ſtehen. Die angefürten Sektionen werden bald pericopae, bald lectiones, bald canones, am häufigſten aber capitula genannt. Und ſie behielten ihre Bedeutung noch bis in die neuere Zeit, nicht allein weil ihr Verzeichnis den älteren Drucken des N. T.'s, z. B. der erasmiſchen Ausgabe, hinzugefügt, ja neuerdings noch in mehreren Tiſchendorfſchen Ausgaben jene Ziffern angemerkt worden ſind, ſondern auch darum, weil ihre ſo lange Zeit gültig geweſene Ordnung one Zweifel auf die an ihre Stelle getretene Kapitel- und Versabteilung von Einfluſs war. Euſebius (ſ. d. Art.), welcher bekanntlich außer ſeiner Hauptwiſſenſchaft, der Kirchengeſchichte, auch die Exegeſe (obſchon one beſondere Befähigung und nennenswerten Erfolg) kultivirt hat, erhöhte durch ſeine Anerkennung das kirchliche Anſehen des ammonianiſchen Diateſſaron, gab aber demſelben noch eine weitere Entwickelung. In der Abſicht nämlich, den Parallelismus der vier Evangelien zur Anſchauung zu bringen, oder um das, was einem jeden derſelben eigentümlich und was ihnen allen gemeinſam iſt, zu ermitteln, richtete er mit großer Akribie die zehn evangeliſchen Kanones ein, nämlich Tafeln, in die er die Ziffern der einzelnen Sektionen eintrug, ſo zwar, daſs die erſte Tafel in vier Kolumnen die Stücke bezeichnete, welche allen Evangeliſten gemein waren, die zweite in drei Kolumnen die gemeinſchaftlichen Stücke des Matthäus, Markus und Lukas, die dritte die des Matthäus, Lukas und Johannes, die vierte die des Matthäus, Markus und Johannes, die fünfte in zwei Kolumnen die des Matthäus und Lukas, die ſechſte die des Matthäus und Markus, die ſiebente die des Matthäus und Johannes, die achte die des Markus und Lukas, die neunte die des Lukas und Johannes, die zehnte endlich die Stücke oder Nummern enthielt, in denen je ein Evangeliſt allein ſteht. Auch dieſe euſebiſchen Tafeln ſind mit ihren Ziffern in vielen älteren Ausgaben abgedruckt. Aber der Text ſelbſt iſt darnach nur in folgendem Werke abgeſetzt, und zwar in 650, oft nur aus einzelnen Verſen beſtehende Sektionen zerſchnitten (die Parallelſtellen immer nur für eins gezält): Harmonia quatuor evangeliorum juxta sectiones ammonianas et Eusebii canones, Oxford 1805, 4° — „ein, den eigentlichen Zweck des Euſebius ganz verkennendes unnützes Machwerk, welches der Wiſſenſchaft keinerlei Dienſt leiſtet" (Reuß in Art. Synopſe der 1. Ausg. d. Realencykl.).

Mit dieſem künſtlichen Apparate, ſo wertvoll er für die gelehrte Synopſe ſein mochte, gelangte man doch jedenfalls nicht zu einem vollen Lebensbilde, zu einer dem frommen Bedürfniſſe genügenden Harmonie der evangeliſchen Geſchichte. Kirchliches Anſehen konnte eine ſolche überhaupt nur dann erhalten, wenn aus dem unentſtellten Texte aller vier Evangelien ein Ganzes zuſammengeſtellt wurde. Für dieſen Zweck hatten alle kritiſchen Studien nach der Seite der Synopſe wie der Akoluthie die Bedeutung präliminarer Arbeiten. Denn allerdings galt es für den erwänten Zweck, den Geſamtinhalt aller Evangelien unter beſtimmte Ru-

briken oder Titel zu bringen, welche die spezieller sogenannten synoptischen Berichte unter sich und mit denen des Johannes vereinigten. Alsdann war die Zusammenordnung derselben zu einer fortlaufenden Erzälung, und zwar so, dass man zugleich die Stelle, wo die Berichte sich in den einzelnen Evangelien fanden, genau bezeichnete, eine unerlässliche Aufgabe. Und dass es griechische Evangelienharmonieen von dieser Art gegeben hat, bei denen die ammonianischen Sektionen und Kanones des Eusebius verwandt wurden, ist kaum zu bezweifeln; aber keine derselben ist auf uns gekommen. Dagegen zeigen uns die auf solche Vorgänge zurückweisenden lateinischen Ev.-Harmonieen die Züge einer derartigen Zusammenstellung. Sie ruhen selbstverständlich auf der Übersetzung des Hieronymus; und deren kirchliche Geltung ist es, welcher auch sie ihre Anerkennung, ihr Ansehen in weiten Kreisen der Kirche, sowie auch ihre Erhaltung bis auf unsere Tage verdanken.

Die älteste lat. Evangelienharmonie findet sich in einem Codex des N. Test.'s aus dem 5. Jarh., welcher zu den handschriftlichen Schätzen der Kirche zu Fulda gehört. Der obenerwänte Bischof Victor von Capua hat sie im J. 546 eigenhändig verbessert, wie aus einer autobiographischen Unterschrift am Schlusse der Apostelgeschichte hervorgeht. Einer Tradition zufolge hat Bonifacius den Codex aus Italien nach Fulda mitgebracht. Lachmanns Vorrede zu seiner Ausgabe N. T. graece et latine 1842 gibt über das ehrwürdige Buch näheren Bericht. Von diesem sind mehrere alte Abschriften vorhanden, unter welchen die St. Galler Evangelienharmonie für uns die wichtigste ist. Ihr, wie auch den übrigen Abschriften, geht eine Praefatio Victoris Episcopi Capuae voran, welche anhebt: „Cum fortuito in manus meas incideret unum ex quatuor Evangelium compositum, et absente titulo non invenirem nomen autoris“ etc. Victor kannte also den Verfasser dieser Evangelienharmonie nicht; da er aber die angefürte Schrift des Eusebius gelesen hatte, stellte er die Behauptung auf, welche, obgleich nur den Wert einer Vermutung habend, von späteren Herausgebern widerholt worden ist, dass Ammonius, oder warscheinlicher Tatian, der Urheber dieser Harmonie sei, deren Brauchbarkeit er übrigens durch Hinzufügung der ammonian. Zalen und der eusebian. Kanones erhöhte.

Der erwänte, aus dem 9. Jarh. stammende St. Galler Codex, dessen abweichende Lesarten Lachmann in den 2. Bd. seines N. T.'s aufgenommen hat, ist für die Geschichte der deutschen Sprache und Litteratur von besonderer Wichtigkeit dadurch, dass er, gegenüber dem lat. Texte, eine althochdeutsche buchstäbliche Übersetzung desselben enthält. Diese sog. fränkische Evangelienharmonie, deren Verfasser unbekannt ist, hat augenscheinlich nur zu Schulzwecken gedient, indem mit ihrer Hilfe aus der Handschrift das Lateinische gelehrt und gelernt wurde. Sie schließt sich genau der Reihenfolge der lateinischen Worte an, sodass die eigentümlich deutsche Wortfolge dabei ganz aufgegeben ist, wärend die Flexionen durchweg sprachrichtig gegeben sind. Nach Palthenius (1706) und Joh. Georg Scherz (im Schilterschen Thesaurus Vol. II, 1797) gab J. Andr. Schmeller sie 1841 nach dem einzig vollständigen St. Galler Codex heraus. Von dem lückenhaften Codex des Bonaventura Vulcanus, welcher in Brügge aufbewart wird, existirt eine Abschrift in der Handschriftensammlung des Franc. Junius, welche der bodlejan. Bibliothek zu Oxford einverleibt ist. Letztere Abschrift lag den vor der Schmellerschen erschienenen Ausgaben zu Grunde. Die Sprache, welche diese älteste deutsche Evangelienharmonie redet, ist eine Mischung der allemannischen und der bayerischen Mundart, weicher als diese, namentlich auch bemerkenswert durch eine Anzal eigentümlich altsächsischer und angelsächsischer Wörter, die sie aufgenommen hat. Aus diesem Grunde gehört sie jedenfalls nicht in die Reihe der reinfränkischen Sprachdenkmale (S. J. Grimm, Deutsche Gramm., 1. Ausg., S. LV; Desselben Gesch. der deutschen Sprache, 2. Ausg., S. 382; Koberstein, Grundriß der deutschen National-Literatur, 4. Ausgabe I, 95 f.).

Alle diese mühsamen, mit peinlicher Berechnung und Buchstäblichkeit gearbeiteten Zusammenfassungen des Evangelientextes, so wertvoll sie an sich waren und auch wärend des Mittelalters manchem stillen Schriftforscher ihre guten Dienste

leisteten, genügten doch am wenigsten dem germanischen Volksbedürfnisse und blieben überwiegend Eigentum der Gelehrten. Das Volk verlangte anderes, nämlich aus dem Geiste geborene, begeisterte, lebendige Verkündigung von den göttlichen Dingen, insbesondere von dem Kern und Stern der christlichen Lehre, der gottmenschlichen Person Jesu Christi, seinem Leben, Leiden und Auferstehen. Was die Predigt in dieser Hinsicht auch damals geleistet hat, ist hier nicht zu erörtern. Wol aber müssen wir auf eine, gemeiniglich zu wenig beachtete, andere Form hinweisen, in welcher unter den germanischen Volksstämmen diesseits und jenseits des Kanals das Evangelium Christi vielfach, wo nicht Eingang, doch Verbreitung gefunden und das Heimatsrecht erworben hat. Wir meinen die dichterische Einkleidung, die Form des Gesanges. Sowie bisher die Heldentaten der heidnischen Ahnen, oft auch der Zeitgenossen, in „Drapas" besungen und so zum Eigentum von Jung und Alt geworden waren, eben so s a n g man in jener Morgenzeit des angelsächsischen, deutschen und nordischen Christentums von dem göttlichen Helden, welcher Sünde, Tod und Satan bezwungen hatte und eine bisher unbekannte Herrlichkeit über den Völkern des Nordens aufgehen ließ. Sowie der Skalde (bei den Angelsachsen Skop), als „der Mund des Volkes, auf der Thinghöhe", in der Halle der Mächtigen, auf dem Wikingerzuge, bei der großen Opferversammlung sang, so erscholl die Stimme des von Ort zu Ort ziehenden christlichen Sängers, und zwar häufig desselben, jetzt aber bekehrten, zum Preise des Gottes- und Menschensones, in späterer Zeit sogar in den Kirchen. Cynewulf (s. d. Art.) erwänt „Gesang und Harfenspiel" unter den Gaben, die der Erhöhte den Menschen schenke; und dasselbe bezeugt die öfter widerkehrende Sage von der wunderbaren Erweckung heiliger Sänger. Der Liebling des Volkes, der Skalde (oder Sangari, Liudari), war es, welcher das Evangelium in die Herzen des Volkes hineinsang; und wie diesen Sängern ein außerordentlich starkes Gedächtnis eigen zu sein pflegte (manche hatten an hundert Gesänge, natürlich sowol die anderer Sänger als ihre eigenen inne), so wurden im Gedächtnis des Volkes ihre Dichtungen auch ringsumher aufbewart und von Mund zu Mund fortgepflanzt. Solange sie selbst sich rein erhielten, was aber schwerlich viel über Karls d. Gr. Zeit hinaus der Fall gewesen ist, standen sie in hohen Ehren *). Wie solche, die Taten des Heilandes in heimatlicher Sprache preisende Lieder dem Evangelium williges Gehör verschafften, wie Leute aller Stände durch dieselben tief ergriffen wurden, davon wird uns mehr als ein Beispiel erzält (s. Beda, H. E. Angl. IV, 24; W. Malmesbury, Vita Aldhelmi; F. Hammerich, Aelteste chr. Epik, a. d. Dänischen v. Michelsen, S. 221 f.).

Als der erste in der langen Reihe der germanischen Christussänger, ein Sänger der Geburt und Erscheinung des Herrn, der „passio und der resurrectio Christi", steht jener merkwürdige Northumbrier da, vielleicht der größte unter den Dichtern jener bedeutsamen Übergangszeit vom alten zum neuen, ein hochbegabter Poet von Gottes Gnaden, nämlich Cädmon (s. d. Art.). Leider ist nur der geringste Teil seiner biblischen Dichtungen uns erhalten; diejenigen aber seiner, auf die evangelischen Geschichte bezüglichen Gesänge, welche aus dem Schiffbruche gerettet sind, nämlich der vom Descensus, sowie das „Traumgesicht vom heiligen Kreuze", lassen uns in ihm einen Sänger erkennen, welcher in seiner Weise eine ware harmonia evangelica darzustellen vor vielen anderen taugte, und, wie der ehrwürdige Beda berichtet, tiefe und heilsame Eindrücke in den Seelen der Hörer hervorbrachte. In seiner Poesie spiegelte sich jene Zeit großen geistigen Kampfes, und das Christentum so, wie gerade ein Volk germanischen Stammes und Charakters, das angelsächsische, es zunächst auffassen und sich aneignen musste, nämlich von seiner männlichen, kraftvollen Seite, als die weltüberwindende Macht. Christus erscheint als der „jugendliche Held des Menschengeschlechts", zugleich der „holdselige" (zuvor Baldurs Beiname), um dessen Tod alle Kreatur weint, dessen Kreuz

*) Unter Karl d. Gr. verurteilte das Gesetz in einem seiner Lande jeden, der einen harpatorem an der Hand verwundete, eine um ein Viertel höhere Buße zu büßen, als sonst für dergleichen Verwundungen galt (W. Wackernagel, Gesch. d. d. Litter. I, 51 f.).

der Siegesbaum ist, seine Jünger als „der Hilda Mannen, die Degen (Ritter und Streiter) des Herrn", welcher aber — ungeachtet aller aus der alten Götterlehre geschöpften Bilder — durchaus der Christus des Glaubens und der Kirche, warhaftiger Gott und Mensch ist. Hier erscheint, und zwar so kurze Zeit nach der Christianisirung des Volkes, das Evangelium schon als im Volke eingebürgert und heimisch geworden, womit gewiss die Hauptbedingung einer warhaften, nicht bloß erkünstelten, und volkstümlichen Evangelienharmonie gegeben war. Hiermit hing auch dies zusammen, dass die Form der epischen Darstellung keine andere sein konnte, als die volkstümliche, echt germanische, nämlich der Stabreim. So tritt eine Dichtung uns entgegen, welche das Erhabenste in schlichten, treuherzigen Worten ausspricht, jedoch auch gerne sich zu prächtigen Schilderungen erhebt, und deren Ausdruck bald eine gewisse Schwerfälligkeit und Breite, bald eine eigentümliche Gedrungenheit zeigt. Mitunter wird die Ruhe des in einzelnenen Romanzen sich entfaltenden Epos auch durch eine mehr lyrische Stimmung unterbrochen.

Cädmon hat für uns dadurch eine besondere Bedeutung, dass er durch seine Dichtungen aller Warscheinlichkeit nach den Anstoß und das Vorbild gegeben hat zu der herrlichsten christlichen Dichtung, deren die deutsche Litteratur sich erfreut, und zugleich der einzigen waren Evangelienharmonie, die es überhaupt gibt, nämlich dem Heliand (Heiland). Zwischen Angelsachsen und Deutschen fand nicht allein nahe Stammesverwandtschaft, sondern auch reger Verkehr statt. Schon der gelehrte Sprachforscher J. A. Schmeller sagt in dem Proömium zu seiner verdienstlichen ersten Ausgabe des Heliand (1830, 4°) S. XIV f.: der Dichter desselben müsse den Cädmon und andere altenglische Sänger (Aldhelm, Cynewulf u. a.) gekannt haben, da er unverkennbar an mehr als einer Stelle an diese erinnere; er möge wol den angelsächsischen Missionaren, welche den deutschen Boden mit der Predigt von Christo betraten, nahe gestanden haben. Und hierin wird ihm recht zu geben sein. Die Angelsachsen brachten ihren Stammverwandten, dem Sachsenvolke, nicht bloß das Evangelium, sondern auch alle ihnen zu Gebote stehende Bildung, namentlich ihre Liebe zur germanischen Muttersprache und die mancherlei dichterischen Erzeugnisse ihrer Heimat. Ihr Einfluss gibt sich schon bei den zwei kürzeren Überresten altdeutscher christlicher Poesie zu erkennen, nämlich dem Wessobrunner Gebete und dem von Vilmar so überaus hochgestellten „Muspilli", oder richtiger „von der Zukunft nach dem Tode"; und auch bei dieser sie beide weit überragenden Dichtung gewaren wir dieselbe Einwirkung (Hammerich a. a. O. S. 141).

Was nun die Autorfrage hinsichtlich des Heliand betrifft, so veröffentlichte Matth. Flacius in der 2. Ausgabe (1562) seines Catalogus testium veritatis eine aus einer alten Handschrift geschöpfte: Praefatio in librum antiquum lingua Saxonica conscriptum, wo der ungenannte Verfasser erzält: Kaiser Ludwig d. Fr. habe in der Fürsorge, dass alle deutschen Untertanen seines Reiches mit der hl. Schrift vertraut würden, einem derzeit als guter Sänger angesehenen Sachsen aufgetragen, das Alte und Neue Testament in deutsche Verse umzusetzen. Und der Mann habe, von der Schöpfungsgeschichte ausgehend, die dichterische Auslegung der Schrift vollendet. Derselbe sei (wie manche von ihm berichteten) bis dahin der edlen Sängerkunst unkundig gewesen, in einem Traume aber aufgefordert worden, „in seiner Muttersprache das heilige Lob Gottes zu singen" (vgl. E. Windisch, Der Heliand und seine Quellen, S. 114 ff.). In der Hauptsache, dass nämlich die Abfassung des Gedichte in's 9. Jarh. gesetzt wird (ungefär in seine Mitte), lautet diese Nachricht durchaus glaubhaft. Es ist indes wol anzunehmen, dass was gerüchtsweise damals, d. h. nicht lange nach Kaiser Ludwigs Zeit, in Deutschland über Cädmon, seine wunderbare Berufung und den Anfang seiner Dichtungen verlautete, mit dem Heliand und dem Sänger desselben zusammengemengt worden ist. Dieser ungenannte Sänger hat sicherlich, was die Bearbeitung biblischer Stoffe betrifft, nur den Heliand gedichtet. Ob aber nicht mehrere bei der Ausarbeitung des Gedichtes sich beteiligt haben mögen, ist schwer zu entscheiden (s. Windisch a. a. O. S. 13 ff. 85 ff.). Die Sprache desselben bekundet (nach Köne, in seiner

Ausgabe S. 562) nicht allein, dass der Sänger ein Sachse, sondern dass er ein Westfale, und zwar ein Münsterländer war (vermutlich in persönlicher Verbindung mit dem heiligen Ludgerus, dem ersten Bischof von Mimigarda, d. i. Münster).

Der Heliand, dieses religiöse Epos, ist aus der innersten Tiefe des Volksbewusstseins entsprungen, und dient in vorzüglichem Maße als echt volkstümliches Zeugnis der Empfänglichkeit des deutschen Volkes für das Christentum, ein um so sprechenderes Zeugnis, da selbst einem so mit Blut gedüngten Boden, bald nach Karls d. Gr. Siegen (also der gewaltsamen Bekehrung des sächsischen Volksstammes), eine solche Blüte volkstümlicher Poesie entsprießen konnte, wozu allein der unverwüstliche Volkscharakter selbst die Kraft verliehen — ein Epos, „das wie ein klarer Quell aus einem Gestein entspringt". Und welche Auffassung von Christo liegt hier vor? — Die dem Volke nächstliegende und allein recht verständliche, als einem mächtigen Gefolgsherrn, dem die Seinen mit Vasallentreue sich ergeben. Der germanische Charakter kennt kein anderes geistiges Band, das den Niederen mit dem Höheren verknüpft, als die geistige Fidelität (die tief gewurzelte Treue), wonach der König mit Huld, der Dienstmann mit Dank sich gegenseitig zugetan sind. Und Christus (der allwaltende, heilige, milde Christ, der Landeshirt, der Himmelskönig) ist auf seinem großen Heerzuge gegen Teufel und Welt begriffen, wozu er die Scharen seiner Getreuen sammelt. Von der Burg herab beginnt er den Zug; von allen Burgen strömen die Vasallen (die Recken) ihrem lieben Herrn zum Dienste zu. Die Bergpredigt bedeutet den großen Volkstag, wo er die Ansprache an die Seinen richtet; das Heer lagert sich, im nächsten Kreise die Zwölfe als seine Gefärten (Unterfeldherren), die übrigen Mannen ringsumher um den mächtigen Drosten (Volkskönig). Er ist der Heilende (Hêliand), der Rettende (neriand), Gottes eigenes Kind (Friedekind), der, welcher seinen Mannen hier den Sieg und dereinst auf des Himmels Auen (Wangen) den Lon verleihet. Das Verhältnis der Gläubigen zu Christo, ihre ganze, unverbrüchliche Hingabe, tritt überall als germanische Diensttreue hervor; es gilt als des Gefolgsmanns schönster Ruhm, bei dem Herrn auszuhalten, mit ihm fest zu stehen, ihm zu Ehren zu sterben. Dagegen gibt es nichts ärgeres, als das Zweifeln, Zagen. Aus dem G l a u b e n allein erwächst alle Kraft. Also lag dem germanischen Gemüte, mittels des sittlichen Verhältnisses der Gefolgschaft, das Verständnis der Heilslehre, namentlich der Lehre vom Glauben, seiner Gerechtigkeit und Seligkeit so nahe, wie keinem anderen Volke. (So Rettberg, KG. Deutschlands I, 248 ff.; vgl. Vilmar, Deutsche Nat.-Litteratur, S. 34 ff., und Deutsche Alterthümer im Heliand, S. 57 f.). Durchweg wird der biblisch-evangelische Ton innegehalten, one dass sich sagen- und legendenartiges Beiwerk fände (etwa ausgenommen bei d. Erz. von des Pilatus Gattin). Im ganzen ist die Lehre so rein, wie bei Cädmon, und zeigt keine Spur von Heiligendienst, Verherrlichung des Petrus, der Priesterschaft, der Askese (Hamerich a. a. O. S. 158 u. 160). Mythische Anklänge aber, wie sie allerdings vorkommen und der Übergangszeit so natürlich waren, sind hier keineswegs Rückfälle ins Heidentum, sondern veranschaulichende Bilder des Heiligen.

Der Stoff ist nicht durch eine peinlich synoptische Arbeit, überhaupt nicht vorzugsweise aus Büchern, zusammengebracht. Sowol Grein, der verdiente Übersetzer, als Windisch, gehen fehl, wenn sie ein eigentliches Studium bei diesem Sänger aus dem Volke voraussetzen. Die immer widerkehrende altepische Formel: „so gifrag ic" (fando accepi, didici) ist ihm keineswegs eine gewonheitsmäßige, leere Formel, sondern stellt das zu Erzälende als g e m e i n s a m e s Volkseigentum, allen bekannt und bewusst, dar (Vilmar a. a. O. S. 3). Vorzugsweise mochte der Stoff dem Dichter aus der lebendigen Erinnerung zuströmen. Demzufolge findet sich durchaus nicht der ganze Evangelientext hier vollständig beisammen; in dieser Hinsicht kommt dem Gedichte der Name Evangelienharmonie am wenigsten zu, da es manches übergeht. Dennoch darf von den Q u e l l e n des Heliand die Rede sein, und diese Frage ist vielfach besprochen worden, namentlich von Grünhagen, Vilmar, Schmeller. Vor allem hat der Sänger die oben erwänte altfränkische Evangelienharmonie, jedoch mit dichterischer Freiheit, benutzt (das

Neue Testament unmittelbar vielleicht nirgend), ferner Bedas Vener. Kommentare zu den Evangelien und Hexaemeron, dann Gregors d. Gr. Homilien, endlich einige Schriften des Augustin und Hieronymus, vielleicht auch Rhabanus Maurus und Alcuin (ob indes unmittelbar oder aus zweiter Hand, steht dahin). Aber vor allem ist das Werk zugleich eine echt poetische Konzeption, aus dem inneren Glaubensleben hervorgegangen, und stellt in befriedigender Abrundung ein Ganzes dar. Wärend Cädmons Dichtungen mehr einen Romanzenkreis bilden, geht hier alles in großartiger Einfachheit gleichmäßig und eben fort. One sich zu solchen Höhen, wie sein angelsächsischer Vorgänger, aufzuschwingen, läßt er doch überall durchfülen, daß er ein geborner Dichter ist. Bei Schilderungen der Natur, des Volkslebens, des Waffengeklirres, auch der Gemütsbewegungen (z. B. des Petrus in der Leidensgeschichte, oder des Herrn in Gethsemane) stimmt er eine höhere Tonart an, aber eine fromme, zum Herzen sprechende. Dabei hört man es des Alliteration noch deutlich an, daß das ganze zum Gesange und Vortrage in dem Eposgewande bestimmt war, wobei „die Stäbe" des Verses nach alter Weise durch Anschlagen an die Schilde begleitet wurden.

Nach Vilmar ist dieses Lied vom göttlichen Heiland das einzige wirklich christliche Epos, nach Köne eine bewunderns- und verehrungswürdige Schöpfung der deutsch redenden Kunst, sowol von poetischer, als von sprachlicher, (missions- und kultur-)geschichtlicher und namentlich kirchlicher Seite, nach Rettberg das sprechendste Denkmal der Stellung, die der germanische Charakter zum Evangelium einnahm, oder vielmehr in die er seiner ganzen Natur gemäß hineingezogen wurde (inniger Anschluß an die Person des Erlösers). Und ein Däne, Frederik Hammerich, bezeichnet den Heliand als die Krone aller Dichtungen aus den Tagen der christlichen Erweckung des Germanentums, ein Gedicht, welches die ganze Menge der one Zweifel in jener schöpferischen Zeit gesungenen, aber spurlos verschwundenen Dichtungen aufwiege.

Diese ausgezeichnete Dichtung ist dennoch außerhalb des Gebietes der Sachsen bei den anderen deutschen Stämmen wenig bekannt geworden. Der nicht viel später lebende Otfrid, ein Franke, dazu ein litterarisch kundiger Mann, erwänt mehrere christliche Gedichte, dieses aber nicht. Der Bann des römischen Kirchentums, allem volkstümlichen ungünstig, lagerte sich je mehr und mehr über die deutsche Kirche. Von den zwei Handschriften, in denen wir das Gedicht besitzen, ist die beste in London (in der Cottonianischen Bibliothek), und soll merkwürdigerweise, wie Schmeller meint, von der Hand eines Angelsachsen herrüren; die andere wird in München aufbewart. Erst im J. 1830 ist die Sehnsucht eines Klopstock u. a. erfüllt und der Heliand von J. A. Schmeller (in Stuttgart in 4°) herausgegeben; im J. 1839 ein Glossar hiezu (4° ebend.). In neuerer Zeit sind mehrere Ausgaben erschienen, die beste von J. R. Köne (mit wörtlicher Übers.), Münster 1855, auch Übersetzungen von Kannegießer (untreu), Grein, Simrock, Rapp.

Endlich wird mit dem, wenn auch wenig entsprechenden, Namen einer Evangelienharmonie auch Otfrids Evangeliorum liber, oder Krist (nach dem durch Graff eingefürten Namen) bezeichnet, dieses Hauptdenkmal der althochdeutschen Sprache, das älteste Werk, welches, keine Übersetzung aus dem Lateinischen, also auch nicht durch dasselbe alterirt, selbständig die hochdeutsche Sprache handhabt. Es stellt den Inhalt der Evangelien in fortlaufender Erzälung, und zwar in endgereimten Versen, dar. Seine Entstehung fällt ebenfalls in das 9. Jarhundert, etwa ums Jar 870, sodaß es um einige Jarzehnte jünger ist, als der Heliand. Otfrid, ein geborener Franke, erhielt warscheinlich seine Ausbildung unter Hrabanus Maurus in der Klosterschule zu Fulda, wo nicht allein die alten Klassiker, sondern auch die Muttersprache (ja das Mösogotische, sogar die Runen) behandelt wurden. Daß er auch die Schule zu St. Gallen benützt habe, läßt sich sich nicht nachweisen. In Fulda wurde er von seinem Gönner Salomo, Bischof von Kostnitz, unterhalten, und hier empfing er, sowie andere hervorragende Männer, seine ersten Jugendeindrücke. Später siedelte er (seinem eigenen Zeugnisse in einem der Widmungsgedichte zufolge) als Benediktinermönch in das von dem Apostel der Alle-

mannen St. Pirminus († 754) gegründete Kloster zu Weißenburg im Elsaß über, woselbst er die höhere Schule leitete. Mehr wissen wir von seinem Leben nicht, dessen Anfang sowenig als sein Ende bekannt ist. Es darf aber nicht übersehen werden, dass er unter dem Einflusse von Kulturströmungen und in Kreisen gelebt hat, wo klassische Bildung sehr hochgehalten wurde, höher als in Norddeutschland. Hieraus erklärt es sich, dass er mit dem altehrwürdigen Stabreime zu brechen wagte, welchen man schon als etwas der heidnischen Vergangenheit angehöriges und antiquirtes zu betrachten anfing (nur hin und wider treffen wir denselben auch bei ihm noch an). Er nahm sich die christlichen Dichter Juvencus, Aratus, Prudentius, neben welchen er aber auch Virgil, Lucan und Ovid kannte, zu Vorbildern. Eigene poetische Versuche scheinen den Beifall anderer achtungswerter Mönche (von quibusdam memoriae dignis fratribus redet er selbst) gewonnen zu haben. Außer ihnen war es eine Nonne — man vermutet die Äbtissin Judith — welche ihn aufforderte und vermochte, „das Evangelium" in deutsche Liederverse zu bringen, um dem unreinen Volksliede entgegenzuwirken. Mit der nüchternsten Überlegung, aber zugleich in herzlicher Demut, im Gefüle seiner Unwürdigkeit, machte er sich an's Werk, obgleich die noch wenig gebildete Sprache (er nennt sie die fränkische) durch ihre barbaries, wie der gelehrte, fast lieber lateinisch, jedoch ziemlich ungelenk schreibende Mönch uns versichert, ihm vielfache und große Schwierigkeiten verursachte. „Durch sein aus 15000 Reimzeilen bestehendes Evangelienbuch hat er die von den gereimten lat. Kirchenliedern entlehnte kurze, vierzeilige Strophe, wie den Reim selbst, zum bindenden Gesetz deutscher Dichtkunst erhoben und zu einer echt deutschen Prosodik den Grund gelegt. Wie ferner seine Zeit (Mitte des 9. Jarh.'s) in jene Periode fällt, wo Deutschland zum ersten Male in seiner Besonderheit als ein Ganzes rechtliche Existenz erhielt; so hat auch Otfrid durch die besondere Form, in welcher er dem Deutschtum einen kirchlichen, auch die letzten Spuren des Heidentums in der Sprache verwischenden Ausdruck verlieh, parallel zu der augenblicklichen politischen Einheit Deutschlands, der kirchlichen Einheit desselben und dem Siege des Christentums in der germanischen Welt ein Denkmal gesetzt. Die Otfridsche gereimte Strophe verdrängte die aus heidnischer Zeit stammenden anreimenden Witten für immer". So C. W. Bouterwek in dem Art. der 1. Ausg., dessen lobendes Urteil zugleich, wenn auch unabsichtlich, die schwache Seite des Otfridschen Werkes andeutet. Diese besteht nämlich darin, dass ihm die Volkstümlichkeit, die Naivetät, die Ursprünglichkeit abgeht, welche dem Heliand einen so hohen unvergänglichen Wert verleiht. Otfrids Krist ist, ungeachtet seines geschichtlichen Inhaltes, kein eigentlich episches, vielmehr ein Lehrgedicht, für Gelehrte mühsam gearbeitet, so gerne der Verfasser auch sähe, dass das Volk es gebrauche, ja sogar singe, wie denn heute noch eine Anzal dazu gehöriger Melodieen vorhanden ist (Kelles Otfrid I, Einl. S. 36 ff.). Wir atmen hier nicht mehr jene frische Morgenluft des aufgehenden neuen Tages. Die erste christliche Zeit ist vorüber. „Das Leben in der Reflexion, mit fremdartiger, aus Rom stammender Bildung verbunden, tritt hier zuerst auf, und diese seine erste Erscheinung trägt ein uns wenig anmutendes Antlitz". So Hammerich. Und Rettberg urteilt änlich: „Der naturwüchsige Volksgesang aus voller Brust — wie er im Heliand ertönt — verhält sich zu der mühsamen Dichtung des Mönchs in seiner Zelle, wie der Schlag der Lerche unter freiem Himmel zu der künstlich erlernten Weise des Vogels im Käficht".

Das Ganze, aus dem Texte und den zwischeneingefügten Gebeten und Betrachtungen bestehend, ist nicht aus einem Gusse, sondern stückweise entstanden, wie denn die, von eschatologischen Gegenständen handelnden, letzten Kapitel des 5. Buches mit dem übrigen nur lose zusammenhängen und ein vielleicht am frühesten entstandenes Gedicht für sich ausmachen. Das dritte Buch dürfte, Otfrids eigenen Aeußerungen zufolge, das zuletzt verfasste sein.

Den Inhalt seines Gedichtes gibt Otfrid selbst an: es ist der ganze irdische Lebenslauf des Herrn bis zur Himmelfart; den Schluss bildet eine Schilderung des Gerichts. Was das Verhältnis zu der lat. Evangelienharmonie (s. oben) betrifft, so ergibt sich bei der Vergleichung beider, dass O. ihr in dem ersten Buche

(28 Kapitel) beinahe durchweg genau gefolgt ist, die einzelnen lat. Kapitel in mehrere Teile zerlegend. Dagegen das 2. B. (24 Kapitel): de verbo sive principio et quibusdam signis et doctrina ejus, weicht völlig ab. Dem 3. B. (26 Kapitel) scheint eine selbständige synoptische Anordnung, eine eigene Kritik der Akoluthie zu Grunde zu liegen, über welche er sich selbst dahin äußert: er habe, die Ordnung verlassend, bloß aus dem Gedächtnis geschrieben. Im 4. B. (27 Kapitel) erzält O., „wie der Herr selbst es ausrichtete, dass er freiwillig für uns starb", indem er vorzugsweise dem Ev. Johannis folgt (also die Passion). Das 5. B. zerfällt in 2 gesonderte Hälften (cap. 1—16 und 17—25), in welchen, nach längerer lehrhafter Hervorhebung des Kreuzes und seines Nutzens, auch des Kreuzeszeichens u. a. m., die Auferstehung und die Himmelfart geschildert und abgehandelt wird. Meistens schließt er sich hier wider an Johannes an; nur die Himmelfart ist nach Mark. 16 erzält. Hiemit endet das eigentliche Evangelienbuch, welchem aber ein Anhang gegeben ist. Im 17. Kap. nimmt O. die Himmelfart noch einmal auf, nach Apostelg. 1, um von ihr zu einer ausfürlichen Schilderung des jüngsten Gerichts (Kap. 18—28) überzugehen, nach gewissen, ausdrücklich in den einzelnen Überschriften benannten leitenden Gedanken. Dem Schlusse des Ganzen (Kap. 25) geht in Kap. 24 ein schönes, wenn auch teilweise reflektirendes Gebet (aus 22 Langzeilen bestehend) vorher.

Und diesem Gebete entspricht im ganzen auch der das Gedicht durchdringende Geist. Es ist der Geist warer und inniger Frömmigkeit, welcher indes von eigentlicher Mystik ziemlich entfernt ist, vielmehr vielfach nicht bloß einen Zusatz römischer Lehrweise, sondern auch eine äußerst nüchterne Reflexion, dazu große Hinneigung zum Allegorisiren und Moralisiren zeigt. Letztere Richtung kommt namentlich in den Abschnitten (Kapiteln) zu Worte, welche überschrieben sind: mystice, spiritualiter, moraliter, und gewisse Anwendungen und Betrachtungen, meistens sehr poesielose, an die Erzälung anknüpfen. Diese um der Erbauung willen eingeflochtenen Stücke lassen in Otfrid den des Predigens gewonten Priester vermuten und weisen zugleich auf Alcuins bibl. Kommentare, Gregors d. Gr. Homilien, die Schriften Augustins u. a. zurück. Mitunter mischt sich seine Gelehrsamkeit in störender Weise ein, wie z. B. wenn er bei der Himmelfart Christi Gestirne aufzält, an denen Christus vorübergekommen sei, und bei der Schilderung des Himmelreichs sämtliche Instrumente, auf denen die Engel dort zu spielen verstehen. Charakteristisch ist z. B. auch die bei der Geschichte des Palmsonntags eingestreute kluge Bemerkung: die Palmzweige seien wol zunächst hingelegt worden, damit der Esel — „wie wir alle wissen, ein äußerst einfältiges Tier" — nicht stolpere. Desungeachtet ist dem Dichter das Christentum unverkennbar Herzenssache. Der Mittelpunkt seines Glaubens ist der Son Gottes, welchen er als den „krist", den „druhtin heilant, heilari", der uns von Sünde und Tod erlöst, überall bekennt, welchen er als „ther kaiser eviningo, ther kuning himiliago" verherrlicht oder als „thin eviniga sunna", als „ther scazzo diuriston", welcher im Grabe geborgen war. Er weiß, dass der Heiland seinen Diener des Heiles gewiss macht. Sein Schlussgebet ist, dass Gott der Herr, welcher ihn in seiner Hand hält, ihn auch vor Sünden beware und endlich eingehen lasse in die Wonne seines Schauens (thina geginuerti, deiner Gegenwart). Ausdrücklich bezeugt er, dass er „nicht durch seine Werke, sondern des Herrn Gnade" hoffe selig zu werden, wärend freilich anderswo die römische Werkgerechtigkeit durchblickt. Gewiss ist er seinem Heilande mit warer „caritas, minna" zugetan; dennoch ruft er mitunter die Heiligen, insbesondere Maria, „gotes drut thiernun", um ihre Fürbitte an, und sagt sogar: wer auf Erden selig werden will, müsse sich an sie, die Königin, wenden. Öfter kommt die (freilich prosaische) Äußerung vor: „Ja, das wäre zu erzälen all zu lang: leset es selber nach in der Schrift"; ein andermal verweist er auf Gregors und Augustins allegorische Auslegungen, welche ihm beinahe höher zu stehen scheinen, als die einfache Geschichte. An lobpreisenden Worten über den Priesterstand fehlt es auch nicht, und die Erde wird durchweg als das Jammertal betrachtet. — Wärend manche Abgeschmacktheit bei Otfrid, besonders aber der schulmeisterische Ton uns abstößt, fülen wir uns wider angenehm berürt durch die warme Liebe zu

seinem Volke, die er kundgibt. Er rühmt die Franken als ein Volk von Helden, die Gottes Wort lieb haben, in einem guten, gold- und silberreichen Lande wonen, unter einem edlen Könige. „Sollte dieses Volk nunmehr nicht auch den Preisgesang anstimmen? Zwar seine Sprache ist bisher noch nicht unter Gesetz und Regel gebracht, entbehrt aber weder der Biederkeit noch einfältigen Klarheit“. Sein Streben geht dahin, sein Volk besser zu unterrichten, als bisher geschehen (daher er so manche pedantische seltsame Worterklärungen einstreut). Und selbst eine volkstümlichere Anschauungsweise macht sich zuweilen geltend. Auch ihm ist Christus ein König auf der Nazarethburg, der tapfere Kämpe, stärker als jeder andere; Maria, die von Königen abstammende Maid, wont sogar in einem Palaste. Der duldende Christus tritt daher etwas zurück; und um der Franken willen wird der Seelenkampf in Gethsemane ebenso verschwiegen, wie das Gebot an Petrus: „Stecke dein Schwert ein!“ Ja, die Apostel, namentlich „der höchste in ihrer Zal, Petrus“, gelten ihm als „Degen“, edelgeborne Kämpen“. Auch stimmt er mitunter, zumal bei Schilderung selbsterfarener Eindrücke, einen etwas frischeren Ton an. Einzelne eingeflochtene „Genrebilder“, wie Hammerich a. a. O. S. 166 sagt, erinnern uns an jene, von Möncheshand in die mittelalterlichen Handschriften eingetragenen zierlichen Malereien. Die schwächste Seite dieser evangelischen Reimchronik bleibt die poetische; wie wenig aber jene hin und wider durchschimmernde treuherzige Volkstümlichkeit sich bei Otfrid mit der Art und Weise, wie er vorwiegend seinen Gegenstand behandelt, zu einer gesunden Totalanschauung verschmilzt, dessen wird der gelehrte Mönch sich gar nicht bewusst. Unbestritten bleibt jedenfalls die große Bedeutung, welche sein Evangelienbuch für die Kenntnis der ober- und althochdeutschen Mundart hat.

Welcher Wert diesem Buch im Mittelalter beigelegt worden ist, erhellt schon aus dem Umstande, dass nicht weniger als vier alte Handschriften desselben uns aufbehalten sind, von welchen freilich eine sehr verstümmelt und kaum brauchbar ist (Kelle a. a. O. Einl. S. 136 ff.). Ferner ist es unter allen Denkmälern des frühen Mittelalters dasjenige, welches zuerst durch die Buchdruckerkunst vervielfältigt wurde. Im J. 1571 erschien, auf Anregung und unter Leitung des als Kirchenhistoriker und Dogmatiker bekannten lutherischen Theologen Matthias Flacius Illyricus: Evangelienbuch, in altfrenkischen reimen, durch Otfriden von Weissenburg, Münch zu St. Gallen, vor siebenhundert jaren beschriben: jetz aber mit Gunst deß gestrengen ehrenvesten herrn Adolphen Herman Riedesel, Erbmarschall zu Hessen, der alten Teutschen spraach und gottsforcht zu erlernen, in truck verfertiget, Basileae MDLXXI fol. (In der Vorrede nennt sich der Herausgeber.) Der Abschreiber des Codex war Achilles Gassar, ein Arzt. Die zweite Ausgabe, von J. G. Scherz (einem Rechtsgelehrten), Ulm 1726 Fol. (als ein Teil des Schilterschen Thes. antiq. teuton., und mit einer lat. Übers.). Derselbe schrieb Glossarium germ. med. aevi, pot. dial. suev. ed. J. J. Oberlin, Straßburg 1781 bis 1784, 2 Bde. Fol. Unter dem Titel: Krist gab E. G. Graff (Sprachforscher), Königsb. 1831, 4°, das Gedicht heraus. Ferner erschien: J. Kelle, Otfrids v. W. Ev.-Buch, 2 Bde., Regensburg 1856, 59, Lex.-8°. Diese Ausgabe „ist eine äußerst sorgfältige, überdies reichlich ausgestattet mit gelehrtem, sehr brauchbarem Material, sodass sie überhaupt zu den ausgezeichnetsten Ausgaben dieser Art zu zälen ist“ (Hammerich). — G. Rapp hat eine Übersetzung, Gotha 1858, kl. 4°, herausgegeben. Vgl. G. V. Lechler, Otfrids althochdeutsches Evangelienbuch in: Theol. Stud. und Krit. 1849, 1. und 2. Heft.

„Mit der Reformation traten auch die harmonistischen Bestrebungen in ein neues, meistens durch dogmatische Ansichten beschränktes Stadium. Nur wenige Theologen behaupteten bei Zusammenstellung ihrer Evangelienharmonieen den freieren historischen Standpunkt Augustins (Libri IV de consensu evangelistarum) oder Calvins (Harmonia ex Matthaeo, Marco et Luca); die meisten folgten dem Systeme Andr. Osianders (Harmonia evangeliorum, 1537), welches, von einem einseitigen Inspirationsbegriffe beherrscht, den historischen Zusammenhang der evangelischen Geschichte zerstörte und durch seine peinliche und unnatürliche Verfarungsweise die Harmonistik im allgemeinen discreditirte. Ein Verdienst der aufbauenden Kri-

tiker unserer Tage wird es sein, das rein historische Interesse in seiner vollen Warheit sowol gegen die Zersplitterer der Evangelieneinheit, wie gegen diejenigen, die ihr menschlich ersonnene Fesseln anlegen, gleich siegreich zu verteidigen" (Bouterwek). Es kommt hierbei besonders auf die volle Anerkennung der Eigentümlichkeiten und Besonderheiten der einzelnen Evangelisten an. Indessen, soviele „Lebens-, bez. Charakterbilder" Jesu, sowol in Prosa, als in poetischer Fassung (von letzteren verdienen Fr. Rückerts Versuch, vielleicht noch mehr aus neuester Zeit Karls Evangelienbuch, Frankf. a. M. 1876, Erwänung) bis auf diesen Tag auch erschienen sind, so ist doch bisher keine Arbeit an den Tag getreten, welche ein „Heliand" für die Gegenwart heißen dürfte. Aber, noch schwankend zwischen der wissenschaftlich-synoptischen Aufgabe und dem Gebiete der ästhetisch-erbaulichen Litteratur, dürfte Begriff und Name der Evangelienharmonie aus mehr als einem Grunde künftig der letzteren anheimfallen. **Al. Michelsen.**

Evangelische Allianz (evangelical alliance). Die evangelische Allianz ist im J. 1846 in England in's Leben getreten; doch ging der erste Impuls zu ihrer Bildung nicht von dem an sogenannten „Sekten" so reichen England selber, sondern von einem Lande aus, wo die Anzal der verschiedenen kirchlichen Gemeinschaften eine weit kleinere, die kirchlichen Verhältnisse weit einfachere sind, nämlich von Schottland. Obwol in dem ersten Aufruf vom 5. Aug. 1845 hauptsächlich das äußere Bedürfnis hervorgehoben wird, den Übergriffen des Papismus und Puseyismus eine größere Einheit entgegenzusetzen, so glauben wir doch nicht zu irren, wenn wir in dem Bruch zwischen der freien Kirche und der established church in Schottland (beides bekanntlich presbyterianische Kirchen) den inneren Grund sehen, welcher geförderte christliche Männer zuerst auf die Notwendigkeit eines evangelischen Bundes fürte. Gesegnetes Schisma, das zu einer Vereinigung fürte, welche an Bedeutung und Umfang das Schisma weit überwiegt! Über eine Verfassungsfrage (nach der Stellung der Kirche zum Patronat des Statsoberhauptes) hatten evangelische Christen von evangelischen Christen sich kirchlich getrennt; weil es beiderseits lebendige Christen waren, fülten sie, dass sie sich nur kirchlich, nicht als Christen trennen durften, dass es vielmehr ihre Pflicht sei, einander über die gezogene Schranke der äußern Organisation hinüber die Hände zu reichen.

Dieser erste Anstoß fand aber bald auch in anderen Kreisen mächtigen Anklang. Eine Anzal Männer von verschiedenen kirchlichen Gemeinschaften in Schottland erließen den 5. Aug. 1845 einen Aufruf zu engerer Verbrüderung; alsbald fülte man auch in England, wie segensreich ein solcher Friedens- und Liebesbund sein würde; in Liverpool wurde vom 1. bis 3. Okt. eine vorberatende Versammlung gehalten, welche von 216 Personen aus 20 verschiedenen Kirchengenossenschaften besucht war; und vom 19. Aug. bis 2. Sept. 1846 wurde sodann die erste Generalversammlung des evangelischen Bundes in 26 Sitzungen in der Freemasonshall (great queen's street) zu London gehalten; 921 christliche Männer aus allen Teilen der Erde namen teil; darunter 47 von dem europäischen Festlande und 87 von Amerika und andern Weltteilen. Dr. Barth von Calw in Württemberg, Pfarrer Baup von Vevay, Dr. Baird von Newyork, Pastor Bonnet von Frankfurt am Main, Dr. Buchanan von Glasgow, Dr. Cunningham von Edinburgh, Antistes Kind von Chur, Pfarrer Dr. König von Mainz, Prediger Kuntze von Berlin, Professor La Harpe von Genf, William Jones, Präsident der berühmten Tract society, Dr. Marriott von Basel, Missionar Mögling von Mangular, Missionsinspektor (später Generalsuperintendent) Dr. Hoffmann, Pastor Adolf Monod (damals in Montauban), Prediger Oncken von Hamburg, Pastor Panchaud von Brüssel, Pastor Plitt von Carlsruhe, Dr. Reinthaler von Erfurt, Pred. Baptist Noel von London, Dr. Tholuck von Halle, Past. Treviranus von Bremen, Rud. v. Wattenwyl von Bern finden sich in der Liste der Teilnehmer. Fünfzig evangel. Kirchengemeinschaften waren vertreten, von denen jedoch mehrere (wie z. B. die ref. Kirche von Frankreich und die von Genf, sodann die lutherische Kirche von Nordamerika und die von Württemberg u. s. w.) sich nur lokal unterschieden. Auch schwarze Prediger (Neger) waren anwesend. Unter

Gebet und Flehen ward die Versammlung eröffnet. Zum Präsidenten (chairman) wurde der edle Baronet Sir Culling Eardley gewält, welcher bis zu seinem Tode an der Spitze dieses großen evangelischen Bundes stand. Über das, was man wollte, war man klar und einig. Die evangelische Allianz will nicht sein eine Union, auch nicht auf eine Union der getrennten Kirchenabteilungen (denominations) hinarbeiten, sondern lediglich auf ein christlich liebevolles, friedliches, freundliches Verhältnis zwischen den einzelnen evangelischen Denominationen und auf ein einträchtiges Zusammenwirken gegenüber den gemeinsamen Feinden und Gefaren. Das Mittel ferner, wodurch sie diesen Zweck zu erreichen sucht, ist nicht eine ganz- oder halboffizielle Vertretung der Kirchengemeinschaften (wie das beim deutschen Kirchentag mehr oder minder der Fall war); sie will keine Konföderation von Kirchenabteilungen darstellen, sondern sie will sein und ist eine Vereinigung von Individuen *) — „kein Kirchenbund, sondern ein Christenbund". Genug, wenn viele und hervorragende, warhaft evangelisch gesinnte einzelne Christen aus verschiedenen Kirchengemeinschaften einander die Hände reichen; der Rückschlag auf die gegenseitige Haltung der Kirchengemeinschaften bleibt nicht aus, mindestens steht dann in einer jeden der etwa vorhandenen polemischen Partei eine irenische, eine Anzal von Vertretern der irenischen Interessen, gegenüber.

Da die evang. Allianz kein Kirchenbund, sondern ein Christenbund ist, so hat sie es folgerichtig nicht mit den und den bestimmten evang. „Bekenntnissen" zu tun, kann die Teilnahme an ihr selbst auch nicht auf eine gewisse begrenzte Zal von Bekenntnissen (Konfessionen) beschränken; sondern indem sie einem jeden sein Sonderbekenntnis — dem Reformirten das reformirte, dem Unirten das unirte, dem Lutheraner das lutherische, dem Baptisten das baptistische u. s. f. — läfst, fordert sie ihrerseits von jedem, der ihr Mitglied werden will, nur die Übereinstimmung mit ihren Grundprinzipien. Sie fragt ihn daher nicht: welcher Konfession gehörst du an? sondern sie fragt ihn: stimmst du (sei es nun: wegen, oder sei es: trotz deiner Konfession) deiner Überzeugung nach mit den Grundprinzipien und Grundlehren des Evangeliums überein. Diese Grundlehren und Grundprinzipien mufsten demgemäß formulirt werden. Und das geschah; auf den Antrag von Dr. Edward Bickersteth wurden nach mehrtägiger reiflicher Beratung den 24. August folgende neun Artikel einstimmig als Glaubensgrundlage der evang. Allianz angenommen:

Eos solum associandos esse, qui sententias amplectuntur et profitentur, quae plerumque Evangelicae appellantur, de locis doctrinae sequentibus.

1) De scripturae sacrae inspiratione divina, autoritate et sufficientia.

2) De jure et officio judicii fidelium singulorum in scriptura interpretanda exercendi.

3) De Deo uno et tribus in eodem personis.

4) De natura humana penitus per lapsum corrupta.

5) De Deo Filio homine facto, de opere ejus reconciliationis pro peccatoribus humanis, de ejusdem mediatoris intercessione et regno.

6) De peccatoris justificatione per fidem solam.

7) De spiritus sancti opere in peccatore convertendo et sanctificando.

8) De animae immortalitate, corporis resurrectione, generis humani per Jesum Christum judicio, una cum aeterna quum justorum felicitate, tum impiorum poena.

9) De divina ministerii Christiani institutione, et de baptismi coenaeque Dominicae ordinatione obligatoria et perpetua.

Diese Sätze wurden niedergelegt in einem Dokument: Societatis Evangelicae constitutionis et statutorum expositio brevis, worin dann weiter als Zweck des Bundes angegeben wird: nicht Bildung einer neuen Kirche, Konfession, Sekte,

---

*) Diese höchstwesentliche Bestimmung wurde mit vollstem Bewufstsein, und zwar schon zu Liverpool den 3. Oktober 1845 auf den Antrag des ehrw. Dr. Steane einstimmig angenommen.

sondern Pflege der brüderlichen Einigkeit des Geistes zwischen den Jüngern Christi im Sinne von Joh. 17, 23, gegenseitige Mitteilungen, gemeinsame Hilfe den bedrängten und verfolgten Brüdern, Kampf gegen den Unglauben, wie gegen Rom, Pflege der Sonntagsheiligung. Die Mitglieder verpflichten sich zu gemeinsamer Fürbitte (Montag Morgens und 1.—7. Jan.) und zu christlicher Vorsicht in Besprechung konfessioneller Unterscheidungslehren.

Den 2. Sept. wurde der evangelische Bund organisirt; es wurde ein Schema von 7 Zweigvereinen (1. Großbritannien und Irland, 2. Vereinigte Staten von Nordamerika, 3. Frankreich, Belgien und französische Schweiz, 4. Norddeutschland, 5. Süddeutschland und deutsche Schweiz, 6. britisch Nordamerika, 7. Westindien) aufgestellt; welche 7 Zweigvereine auch wirklich alle ins Leben getreten sind.

Man hat (in Deutschland) den wunderlichen Einwurf gemacht, es mangle dem evang. Bund an einem praktischen Zweck. Namentlich von solchen wurde dieser Einwurf erhoben, welche den umgekehrten Zweck: die einzelnen Konfessionen möglichst weit auseinanderzuhalten, das Sondernde zu betonen, eine Annäherung an Rom anzustreben, eine Theologie nicht der auszulegenden, sondern der ausgelegten Schrift zu gründen — mit sehr viel praktischem Geschick verfolgen. Würde der evang. Bund keinen weiteren Zweck haben, als dieser Krankheit des Insular- und Kontinental-Puseyismus entgegenzuarbeiten, so wäre schon dies Bestreben praktisch genug. Es hat aber Gott sei Lob dem evangelischen Bunde bisher auch an anderweitigen praktischen Zwecken so wenig gefehlt, als an praktischen Erfolgen. Zunächst ist es schon etwas großes und praktisch unaussprechlich wichtiges, dass mittelst der Zweig- und Hauptversammlungen durch das persönliche Zusammenkommen und durch briefliche Mitteilungen und mündliche Vorträge eine ebenso umfassende als genaue Kenntnis der äußeren und inneren Zustände evangelischer Kirchengenossenschaften erzielt und verbreitet wird; von dem Segen des persönlichen Einanderkennenlernens so vieler geförderter Jünger des Herrn ganz zu schweigen. Zweitens hat die evang. Allianz (britischer Zweig) durch die Herausgabe der trefflichen Zeitschrift: Evangelical Christendom, its state and prospects (London, Patridge and Oakey, Paternoster Row), worin die laufenden Korrespondenzen aus allen Teilen der Erde niedergelegt werden, ein höchst wichtiges statistisches Organ im höheren Sinne geschaffen. Dazu kommen drittens jene höchst praktischen Einzelzwecke und Einzelerfolge, die sich der evangelischen Allianz wie von selbst dargeboten haben. Der laute und widerholte Protest gegen die Sklaverei hat alsbald den Erfolg gehabt, den Zweigverein der Vereinigten Staten zu einem energischen Zeugnis gegen jene Scheußlichkeit aufzustacheln. Als 1846 auch einzelne (den westindischen Baptistengemeinden angehörige) Neger in der Versammlung erschienen, und von den englischen Brüdern mit Händedruck und Bruderkuss empfangen wurden, da war dieser Anblick den nordamerikanischen Predigern neu; dass der Racen-Widerwille soweit überwunden werden könne durch den Geist der Liebe Jesu Christi, hatten sie sich bis dahin nicht denken können. Jene Umarmung war die erste Bresche, die von der evang. Allianz in die Wälle des amerikanischen Sklavereisystems geschossen wurde. — In römischen Gegenden hat die Ausbreitung des Evangeliums wesentliche Fortschritte gemacht, seitdem infolge der evangelischen Allianz der Bruderzwist der Evangelischen untereinander einem brüderlich einträchtigen Zusammenwirken gewichen ist. Bestimmte Beispiele dieser Art von Erfolgen wurden bei der Plenarversammlung der evangel. Allianz 1851 in Masse und aus den verschiedensten Gegenden mitgeteilt. — Endlich aber ist die Kraft und Energie, womit die evang. Allianz der Verfolgten sich annimmt, nicht hoch genug anzuschlagen. Die Befreiung des Madiaischen Ehepaares aus dem Inquisitionskerker zu Florenz ist der bekannteste, aber nicht der einzige Fall dieser Art.

Über die Vorversammlung in Liverpool ist eine urkundliche Darstellung vorhanden unter dem Titel: Conference on Christian Union. Narrative of the Proceedings of the Meetings, held at Liverpool, October 1845, London, Nisbet 1845.

Über die konstituirende Versammlung im Jare 1846 ist ein (508 Großoktavseiten starker) authentischer, die sämtlichen Sitzungsprotokolle und Reden enthaltender Bericht erschienen unter dem Titel: Evangelical Alliance. Report of the proceedings of the conference, held at Freemasons Hall, London from Aug. 19th to Sept. 2nd inclus. 1846. Published by Order of the Conference. London, Partridge and Oakey. Patern. Row. 1847.

Der evang. Bund hat außer dieser konstituirenden bis jetzt noch fünf Versammlungen gehalten: 1851 in London, 1855 in Paris, 1857 in Berlin, 1867 in Amsterdam, 1872 in Philadelphia. Eine siebente ist 1879 in Basel beabsichtigt.

Ferner ist zu vergleichen: „der evang. Bund. Die zu Liverpool und London gehaltenen Konferenzen über christliche Vereinigung, nach den Aktenstücken beschrieben von Pf. Karl Mann und Pf. Theodor Plitt, Basel“. Sodann: Dr. Massie, The evangelical Alliance, its Origin and Development, London, John Snow, 1847. Und: L. Bonnet, L'unité de l'esprit par le lien de la paix. Lettres sur l'alliance évangélique, Paris, Delay 1847. Dr. Ebrard.

Evangelische Gemeinschaft (Evangelical Association of North-Amerika) oder **Albrechtsleute**, eine nordamerikanische Sekte, die, was Lehre und Verfassung betrifft, in allem wesentlichen mit den Methodisten zusammenstimmt, sodass, was gegen die letzteren zu sagen ist, auch gegen sie gilt; vgl. den Art. Methodismus. Ihr Stifter, Jakob Albrecht, der Son lutherischer Eltern, ward am 1. Mai 1759 im State Pennsylvanien geboren. Mit dem geistlichen Zustand der meisten deutschen Gemeinden Amerikas war es aber damals übel bestellt; von ihnen her empfing er keine tiefere Anregung. Seine Lebenserfarungen und die Predigt eines gläubigen reformirten Geistlichen fürten ihn zur Buße und zum Glauben. Nach seiner Bekehrung schloss er sich an die bischöflichen Methodisten an, weil er hier am meisten Gleichgesinnte fand, verließ jedoch diese Gemeinschaft wider, als man ihm die Erlaubnis verweigerte, seinen Landsleuten in deutscher Sprache zu predigen. Die Methodisten beschränkten sich damals noch auf die englisch redende Bevölkerung. So predigte er denn, selbst überzeugt davon, dass Gott ihn hierzu berufen habe, unter den Deutschen und fand einige Anhänger, die er, um sie besser pflegen zu können, seit 1800 nach methodistischer Weise in Klassen sammelte. Er bestellte sich einige Gehilfen und ward selbst 1803 bei einer feierlichen Versammlung von ihnen ordinirt. Mit ziemlich unumschränkter Gewalt regierte er die Gemeinschaft bis zu seinem Tode im Frühling 1808. Sie wuchs anfänglich nur sehr langsam. Nach 5 Jaren zälte sie erst 75 Mitglieder, und nach 45 Jaren erst 15,015. Seitdem aber hat sie in viel stärkerem Maße zugenommen; man zält jetzt 100,000 Gemeindeglieder.

Der Tod des Stifters änderte im wesentlichen nichts. Die Verfassung blieb die bisherige; man fur fort, die Ordination zu erteilen und ließ 1810 eine Glaubenslehre und eine Kirchenzuchtsordnung drucken. Im Jare 1816 trat die erste Generalkonferenz zusammen und in ihr, die sich alle 4 Jare widerholt, liegt seitdem die höchste Gewalt. Denn die seit 1839 eingefürten Bischöfe haben wenig zu bedeuten. Eine zeitlang (um 1820) schien es, als werde es mit der Gemeinschaft nicht mehr vorwärts gehen; aber nach einem Jarzehnt kamen Tage neuen Aufschwunges. Dabei wirkte man zunächst noch immer unter den Deutschen und unter diesen, deren Zal durch Einwanderung järlich wuchs und die kirchlich arg verwarlost waren, gab es in der Tat noch genug zu tun. Man gründete „Missionen“, d. h. sammelte in den Gemeinden Missionsbeiträge, um damit regelmäßig „Prediger“ in Gegenden auszusenden, die geistlich verkommen waren oder die man wenigstens dafür ansah, und machte so Propaganda. Hierdurch und indem man dem Zuge der Auswanderung folgte, verlegte sich der Schwerpunkt der Gemeinschaft aus den östlichen Staten allmählich mehr in den Westen. Gegen die englische Bevölkerung verhielt man sich lange zurückhaltend. Noch 1830 ward ausdrücklich ausgesprochen, dass man seinen Beruf darin sehe, an den Deutschen zu arbeiten. Aber nach und nach, besonders seit 1843, änderte sich dies. Wie die Methodisten sich an die Deutschen machten, so fing die ev. Gemeinschaft an, sich zu den englisch Redenden zu wenden. Jetzt sollen die letzteren ziemlich die

Hälfte der Gemeindeglieder ausmachen, ja es scheint, dass sie gegenwärtig in Begriff stehen, die Deutschen zu überflügeln. Da sieht es fast wie das Suchen nach einem Ersatze aus, wenn man sich mit aller Macht bemüht, in Deutschland und in der Schweiz Anhang zu gewinnen. Auswanderer waren es, die zuerst dazu anregten, in ihrer verlassenen Heimat „Mission" zu treiben, und jetzt gibt es schon eine eigene „Konferenz Deutschland", die nach der Statistik von 1875 nicht weniger als 6,083 volle Glieder zälte mit 19 „Predigern" und 15 Kirchen. Dies Wülen in geordneten evangelischen Gemeinden ist einfach als ein Unfug zu bezeichnen, dem die evang. Geistlichen der betreffenden Gegenden (bis jetzt besonders Württembergs und der Schweiz) mit aller Entschiedenheit entgegenzuwirken für ihre Pflicht erkennen werden. Statt dieser falschen „Mission" hätte man lieber die Missionstätigkeit unter den Heiden, den Methodisten folgend, früher aufnehmen sollen; aber dazu hat man sich erst 1875 aufgerafft, indem man Japan als Arbeitsfeld erwälte.

Bedeutende Kraft verwendet die Gemeinschaft auf die publizistische Tätigkeit. Sie besitzt in Cleveland, Ohio, eins der größten kirchlichen Verlagshäuser Amerikas. Hier veröffentlicht sie 5 deutsche und 6 englische Blätter. Der Christliche Botschafter, gegründet 1836, hatte 1876 an 20,500 Abnehmer, das Evang. Magazin (monatlich) 7,500, der christliche Kinderfreund 27,000, das Evang. Lektionsblatt 30,000, die Lämmerweide 5,200, The Evangelical Messenger 10,000, The living Epistle (monatlich) 2500, The Evangelical Sunday-School Teacher 3800, The Evangelical Sunday-School Messenger 30,000, My Lesson 6500, Evangelical Lesson Leaf 40,000. Ein Zweiggeschäft zu Reutlingen in Württemberg gibt den Evangelischen Botschafter mit 10,000 Abnehmern heraus und den Evang. Kinderfreund mit gegen 8000.

Im Jare 1876 zälte die evangelische Gemeinschaft in den Vereinigten Staten von Nordamerika, in Canada, Deutschland und der Schweiz in 19 „Konferenzen" oder Distrikten 4 Bischöfe, 780 Reiseprediger, 520 Lokalprediger, 1600 Sonntagsschulen mit 1800 Lehrern und 93,000 Schülern.

Quellen: W. W. Orwig, Geschichte der Evangel. Gemeinschaft, Bd. I; Glaubenslehre und Kirchenzuchtsordnung d. E. G. und ihr Katechismus, Ausgaben von 1876; Verhandlungen der Generalkonferenz d. Ev. Gem. 1875; für die neuesten statistischen Angaben schriftliche Mitteilungen von Herrn R. Dubs in Cleveland.

Litteratur: Joh. Jüngst, Amerikanischer Methodismus in Deutschland, Gotha 1875; Th. Geß, Der Methodismus und die evang. Kirche Württembergs, Ludwigsburg 1876; Die Albrechtsleute oder die evang. Gemeinschaft, Erlangen 1877, von **G. Plitt.**

Evangelische Kirchenkonferenz, s. Kirchenkonferenz, evangelische.

Evangelische Räthe, s. Consilia evangelica.

Evangelium, ewiges, s. Joachim.

Evilmerodach, folgte im J. 651 v. Chr. seinem Vater Nebucadnezar auf dem chaldäischen Königsthron, wurde aber schon im 2. Jare seiner wollüstigen und tyrannischen Herrschaft von seinem Schwager Nerigliffar ermordet (Beros. ap. Joseph. c. Ap. 1, 20, Euseb. praep. ev. 9, 40). Wie Joseph. Antt. 10, 11, 2 dazu kommen kann, ihm 18 Regierungsjare beizulegen, oder wie Alexander Polyhist. ap. Euseb. chr. arm. p. 21 ihm 12 Jare geben kann, ist durchaus nicht einzusehen, und muss als Irrtum angesehen werden, da die sonsther feststehende Chronologie der späteren chaldäischen Fürsten nur für zwei Jare Raum läßt. Die Angabe des Hieronymus aber zu Jesaj. 14, 19 von einer seiner eigenen Regierung vorangegangenen 7järigen Regentschaft wärend der rätselhaften Krankheit Nebucadnezars, nach welcher er dann ins Gefängnis geworfen worden sei und hier mit dem gefangenen Judenkönig Jojachin Freundschaft geschlossen habe, scheint nichts als eine rabbinische Erfindung zu sein, herausgesponnen aus Dan. 4 und

der einzigen, sicheren Angabe über diesen König, dass er — one Zweifel gleich bei seiner Thronbesteigung, um diese nach orientalischer Sitte durch einen Gnadenakt zu bezeichnen — den seit 37 Jaren gefangen gehaltenen Jojachin aus seinem Kerker befreit, am Hofe ehrenvoll behandelt, an seine Tafel gezogen und bis an dessen Lebensende mit dem nötigen Unterhalt versorgt habe (2 Kön. 25, 27 ff.; Jerem. 52, 31). Der Name dieses Chaldäers wird übrigens sehr verschieden geschrieben, babylonisch lautet er Avîl-Marduk, d. i. Mann des M. (eines chaldäischen Gottes, s. Jer. 50, 2 u. den Art. „Chaldäer"), hebräisch aber wurde er wol nicht one absichtliche Ironie in אֱוִיל מו umgelautet, was etwa „der Tor Merodachs" bedeuten würde (Gesen. Lex. s. v.). S. noch Duncker, Gesch. d. Alterth. I, S. 475 (S. 865 der 3. Ausg.); M. v. Niebuhr, Assur u. Bab., S. 42; Schrader, Zeitschr. d. DMG. 26, 165. **Rüetschi.**

Ewald, Georg Heinrich August, einer der hervorragendsten Gelehrten auf dem Gebiete der orientalischen Sprachkunde, hat durch sehr viele Schriften und als angesehener Universitätslehrer einen tief greifenden Einfluss auf die Neugestaltung der biblischen Wissenschaft ausgeübt, durch seine Teilnahme an kirchlichen und statlichen Fragen in den weitesten Kreisen sich bekannt gemacht, und die Gunst und Ungunst der öffentlichen Meinung in einem so hohen Grade, wie wol kaum ein anderer Universitätsprofessor in unserer Zeit an sich erfaren. Er war geboren in Göttingen am 16. November 1803. Sein Vater betrieb das Tuchmachergewerbe, ein Gewerbe, welches von altersher in der Stadt Göttingen heimisch und die Hauptquelle ihres Wolstandes schon in der Zeit war, wo sie der Hanse angehörte, im vorigen Jarhundert zu neuer Blüte gelangte und noch jetzt vielen Bürgern ausreichenden Verdienst, nicht wenigen die äußeren Bedingungen für eine angesehene bürgerliche Stellung darbietet. Die Kriegsjare im Anfang dieses Jarhunderts drückten schwer wie auf andere Geschäfte, so auch auf die Tuchmacherei; Ewalds Vater, früher ein wolhabender Mann, erlitt Verluste und hatte geringen Verdienst; aber sein Hausstand wurde doch in geordneter Weise fortgefürt, und für eine den bürgerlichen Verhältnissen der Familie angemessene Erziehung der Kinder konnte gesorgt werden.

Den ersten Unterricht hat Ewald in einer Mädchenschule erhalten, später besuchte er eine Knabenschule. Seine Geschwister erzälen, dass er schon als kleiner Knabe im Familienkreise gern vorgelesen und Gedichte hergesagt habe. Die Mutter, deren Bruder Prediger, später Superintendent war, wünschte, ihr Son möge studiren; der Vater, welcher einen älteren Son zur Erlernung des Tuchmachergeschäfts angehalten hatte, widersprach dem Wunsche der Mutter nicht. Am 28. März 1815 wurde Ewald Schüler des Göttinger Gymnasiums, dessen Direktor in dem Inskriptionsbuche dem Namen die Bemerkung hinzugefügt hat: liest gut und hat Geographie getrieben. Das berechtigt zu der Annahme, dass Ewald mit den Gegenständen, welche auf einem Gymnasium vorzugsweise getrieben werden, bis zu seinem zwölften Jare sich nicht beschäftigt hat. Das früher Versäumte holte der ausnehmend begabte und fleißige Schüler bald nach. Als er in Prima war, wurde der kleine Ewald seines Wissens wegen von seinen älteren und größeren Mitschülern angestaunt. Mit tüchtigen Kenntnissen ausgerüstet, konnte er schon Ostern 1820 die Universität beziehen, wo er mit der klassischen Philologie, vorzugsweise aber mit orientalischen Sprachen, welche er schon auf dem Gymnasium aus eigenem Antrieb mit Eifer getrieben hatte, sich beschäftigte, auch theologische Vorlesungen hörte. Seinen Lehrern J. G. Eichhorn und Th. Chr. Tychsen hat er immer ein freundliches Andenken bewart; er stellte aber in Abrede, dass sie einen bedeutenden Einfluss auf seine Entwickelung und auf die Art seiner wissenschaftlichen Tätigkeit ausgeübt hätten. Am 11. Januar 1823 wurde er, 19 Jare alt, Doktor der Philosophie. Kurz vor seiner Promotion hatte er die Stelle eines Lehrers am Gymnasium zu Wolfenbüttel angenommen, in welcher er vom Dezember 1822 an bis Ostern 1824 tätig gewesen ist. Damals hat er die orientalischen Handschriften der Wolfenbütteler Bibliothek fleißig benützt und ganze Abschnitte arabischer Werke in deutlicher und zierlicher Schrift abgeschrieben.

Mit Not und Entbehrungen hat Ewald in seiner Jugend nicht zu kämpfen gehabt. Der anspruchslose, sparsame und bedürfnislose Knabe wird bei der sehr einfachen Lebensweise im elterlichen Hause nichts vermisst haben. Vom 12. Jare an hat er Unterricht gegeben, als Primaner und als Student auch in den Häusern angesehener Professoren. Durch einen verhältnismäßig reichlichen Verdienst wurde in ihm schon sehr früh das Bewusstsein der Selbständigkeit hervorgerufen. Weder auf dem Gymnasium noch auf der Universität hat er Freundschaften geschlossen, welche von längerer Dauer gewesen wären oder fürs Leben vorgehalten hätten. Auch den Familien der Professoren, deren Kinder er unterrichtete, ist er nicht näher getreten. In seinem elterlichen Hause, wo er vereinzelt dastand, wie eine bewunderte und unnahbare Größe, hat er ein inniges und anregendes Familienleben nicht kennen gelernt. In seinem wissenschaftlichen Streben verfolgte er seinen eigenen Weg; es war nicht seine Art, an die Arbeiten anderer anzuknüpfen und sie weiterzufüren, oder an der Gemeinschaft der Arbeit mit anderen sich zu freuen. Die Ergebnisse seiner Untersuchungen, welche er mit eigener Kraft in unermüdlich treuer Arbeit errungen hatte, galten ihm für ein festes Besitztum, dessen Wert ihm außer Frage stand. Gegen Tadel und Widerspruch war er empfindlich, für Lob und Anerkennung sehr empfänglich. Eine feste Gesundheit, welche nur einmal in den Jaren, wo er das Gymnasium besuchte, durch eine schwere Typhuskrankheit, deren Spuren nach seinem Tode noch in seinem Körper aufgefunden sind, unterbrochen wurde, gestattete ihm, seine seltene Arbeitskraft auszunutzen und seiner Arbeitslust sich ganz hinzugeben. Das Bedürfnis sich zu zerstreuen und an Gesellschaften teilzunehmen hatte er nicht. Im Verkehr mit anderen blieb er scheu und unbeholfen; er verstand es nicht, auf abweichende Ansichten einzugehen und mit ihren Vertretern sich auseinanderzusetzen. In hohem Grade selbständig in seiner Wissenschaft, blieb er unselbständig in allen Dingen des wirklichen Lebens, unsicher und misstrauisch gegen sein eigenes Urteil in der Auffassung von Verhältnissen, die ihm nahe lagen und ihn persönlich angingen, fremden Einflüssen zugänglich und leicht geneigt sich durch sie in Verhandlungen über kirchliche und politische Fragen hineinziehen zu lassen.

Um Ostern 1824 kehrte Ewald nach Göttingen zurück und wurde Repetent in der theologischen Fakultät. Vom Beginn seines Auftretens in Göttingen an erfreute er sich eines ungewönlichen Beifalls; nach Eichhorns Tode im Sommer 1827 hat er in seinen Vorlesungen über alttestamentliche Bücher und biblische Wissenschaften eine lange Reihe von Jaren hindurch eine sehr große Anzal von Zuhörern gehabt. Die Pflichten seines Lehramtes erfüllte er mit dem gewissenhaftesten Eifer. Er hatte keinen schönen, glatten Vortrag, fesselte aber durch die volle Hingabe an seine Aufgabe und durch eine Begeisterung, welche in Haltung und Rede ihren Ausdruck fand, und ein Zeugnis dafür ablegte, dass er von der Bedeutung und Warheit dessen, was er seinen Zuhörern darbot, ganz erfüllt sei und durch sie getragen und gehoben werde. Den Unterricht in den orientalischen Sprachen erteilte er auf seiner Stube; denen, welche mit Ernst und Fleiß an diesem Unterricht teilnahmen, war er ein liebenswürdiger Lehrer, stets bereit, in uneigennützigster Weise auf ihre Wünsche einzugehen, ihnen zu helfen und sie weiterzubringen. Wiewol er wöchentlich 15 Stunden las, in zwei Abendstunden eine exegetische Societät leitete und seinem akademischen Lehramte freudig Zeit und Kraft widmete, konnte er doch noch eine Reihe rasch auf einander folgender Schriften herausgeben, durch welche er sich Anerkennung und Ruhm auch im Auslande erwarb. Seine erste Schrift, die Komposition der Genesis kritisch untersucht, Braunschweig 1823, hat er als Student geschrieben; in jugendlicher Unreife glaubte er durch sie schnell ein Ziel erreichen zu können, dem er später auf anderen Wegen und durch tiefer gehende Untersuchungen näher zu kommen suchte. Ihr folgten bald tüchtigere Arbeiten. In den Jaren 1825 bis 1837 gab er heraus: De metris carminum arabicorum libri duo, Brunsv. 1825, eine kleine Schrift, welche aber ein vollgültiges Zeugnis für seine gründliche Kenntnis der arabischen Sprache und für die kritische Sorgsamkeit, mit welcher er einen großen Teil der damals zugänglichen arabischen Gedichte durchgelesen hatte, abgibt; Das

Hohelied Salomos übersetzt mit Einleitung u. s. w., 1826; Kritische Grammatik der hebräischen Sprache, ausführlich bearbeitet, 1827; Ueber einige ältere Sanscritmetra, ein Versuch, 1827; Libri Vakedii de Mesopotamiae expugnatae historia pars — arabice edita et annotatione illustrata, 1827; Commentarius in apocalypsin Johannis exegeticus et criticus, 1828; Grammatik der hebräischen Sprache d. A. Test.'s, 1828, 2. Ausg. 1835, 3. Ausg. 1837, dann erweitert und von dem Verfasser einer neuen Ausgabe der 1827 erschienenen kritischen Grammatik gleichgestellt und daher, damit das Andenken an diese nicht untergehe, als fünfte, nicht als vierte Ausgabe bezeichnet, unter dem Titel: Ausfürliches Lehrbuch der hebräischen Sprache des A. Test.'s, 1844; unter demselben Titel jedesmal mit starken Erweiterungen und vielfach umgearbeitet in 6., 7. und zuletzt in 8. Ausgabe, Göttingen 1870; Abhandlungen zur orientalischen und biblischen Literatur, Thl. 1 (ein zweiter Teil ist nicht erschienen), 1832; Grammatica critica linguae arabicae, Vol. I u. II, 1831 u. 1833; Die poetischen Bücher des A. Test.'s (Theil 1 erschien später), Theil 2, 3 u. 4 1835—1837, später wider herausgegeben in 2. und 3. Ausgabe. Außerdem gab er mit von der Gabelentz und anderen seit 1837 die von ihm gegründete Zeitschrift zur Kunde des Morgenlandes heraus, lieferte für die Studien und Kritiken Beiträge, für die Göttinger gelehrte Anzeigen seit 1824 eine Menge von Rezensionen; auch an anderen Blättern war er Mitarbeiter. Seine Vorlesung in der Societät der Wissenschaften, de feriarum Hebraearum origine ac ratione, hat er 1835 gehalten. Alle diese Schriften sind das Ergebnis eines ernsten, streng wissenschaftlichen Strebens und einer mühevollen, sorgsam auch das scheinbar unbedeutende und kleinliche beachtenden Forschung. Von der herkömmlichen Methode und den überlieferten Ansichten nicht befriedigt, in allen seinen die Bibel betreffenden Arbeiten von der Überzeugung geleitet, dass durch die Entwickelung der Theologie der Neuaufbau der biblischen Wissenschaft sich als unabweisliche Aufgabe herausgestellt habe, schlug Ewald neue Banen ein, um in den biblischen Dingen das einmal gewesene in seiner ursprünglichen Größe und Herrlichkeit wider zu erkennen, das geschichtliche Werden und die Entwickelung bis zu dem neutestamentlichen Ziele hin zu verfolgen, und alles einzelne in den großartigen Zusammenhang, der seinem kühn aufbauenden Geiste vorschwebte, hineinzustellen. Und er hat eine reformatorische Tätigkeit ausgeübt, wie das damals auch willig anerkannt worden ist. Hitzig widmete sein Buch über den Jesaia, im Jare 1833, ihm, dem Neubegründer einer Wissenschaft hebräischer Sprache und dadurch der Exegese des Alten Testamentes. Dem einflussreichen akademischen Lehrer, dem berühmten Gelehrten gab die Universitätsverwaltung vielfache Beweise wolwollender Gesinnung. 1827 wurde er außerordentlicher, 1831 ordentlicher Professor, 1833 Mitglied der Societät der Wissenschaften in Göttingen, 1835 nach Th. Chr. Tychsens Tode Nominalprofessor der orientalischen Sprachen und noch in demselben Jare Mitglied der Honorenfakultät. Die gelehrte Welt würdigte seine großen Verdienste; er wurde Mitglied der asiatischen Gesellschaft in Paris, der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften in Petersburg, der hist.-theol. Gesellschaft in Leipzig; die theologische Fakultät in Kopenhagen ernannte ihn 1836 zum Doktor der Theologie. Die Jare 1824 bis 1837 sind die glücklichsten Ewalds gewesen. 1830 hatte er die älteste Tochter des Mathematikers Gauß geheiratet; eine angesehene Stellung war ihm zu Teil geworden auf der Universität seiner Vaterstadt; und wenn auch nach der unsinnigen sogenannten Göttinger Revolution in den Tagen vom 8. bis 16. Januar 1831, von welcher her Ewalds gründlicher Hass gegen die Nachäfferei französischer politischer Bewegungen und Pariser Untaten in Deutschland stammte, die Zal der Studirenden sank, so nahm die Universität doch bald wider einen Aufschwung und gewärte ihm die Bedingungen für ein weithin reichendes und einflussreiches akademisches Wirken. Er konnte nun auch dem längst gehegten Wunsche, „den eigenen Blick zu weiten an fremder Länder unbekannten Schätzen", Befriedigung verschaffen; 1826 hielt er sich einige Monate in Berlin auf und verkehrte hier gern mit dem um das Studium der altindischen Litteratur hochverdienten, leider früh gestorbenen Fr. A. Rosen; 1829 war er in Paris; 1836

machte er eine länger dauernde Reise in Italien, wo er in seinen Mußestunden höchst eigentümliche Gedichte verfaſst hat, welche abgedruckt sind in einem Anhange zum vierten Teil seiner poetischen Bücher des A. Test.'s, Göttingen 1837. Mit Männern wie Lücke, Otfried Müller, Jakob und Wilh. Grimm, Wilh. Weber stand er in freundlichem Verkehr, die Verbindung mit seinen Fachgenossen Umbreit und Hupfeld suchte er noch aufrecht zu erhalten. Ungewönliche Erfolge und seltenes Glück hatten allerdings sein Selbstgefül gesteigert, aber die Äußerungen desselben im Gespräche und im brieflichen Verkehr waren damals größtenteils so kindlich und naiv, daſs sie kaum verletzen konnten. — Die Fortdauer der günstigen Verhältnisse, unter welchen Ewald lebte und wirkte, schien gesichert zu sein, als ganz unerwartet eine gewaltige Veränderung eintrat. Der König Ernst August hatte durch ein Patent vom 1. November 1837 erklärt, daſs er das Statsgrundgesetz vom 26. Sept. 1833 als ein ihn verbindendes Gesetz nicht betrachten könne. Dahlmann legte am Abend des 18. November 1837 eine dem Universitäts-Curatorium in Hannover einzusendende Vorstellung (die sogenannte Protestation gegen die Aufhebung des Statsgrundgesetzes) einer größeren Anzal von Kollegen vor, von denen sechs, mit Dahlmann sieben, sie unterschrieben. Unter diesen sieben war Ewald, welcher schnell die Überzeugung gewonnen hatte, daſs es darauf ankomme, das Recht des Gewissens zu waren und Unrechttun von sich abzuwehren. Die Regierung hatte bis dahin irgend eine dem Eid auf das Grundgesetz zuwiderlaufende Handlung weder von der Universität noch von einzelnen Professoren verlangt; nicht wenige Kollegen, auch Gauß, der Schwiegervater Ewalds, waren mit dem raschen Vorgehen der Sieben nicht einverstanden; Ewald selbst gab zu, daſs er durch den überwältigenden Eindruck, den das Vorlesen jener Vorstellung auf ihn gemacht habe, one genauere Erwägung aller in betracht kommenden Verhältnisse sich habe bestimmen lassen und wies die Bedenken, ob die Form der Protestation die rechte, ob der passende Zeitpunkt zu ihrer Absendung gewält sei u. s. w., unter Berufung auf Dahlmann, der ihm damals in solchen Fragen entscheidende Autorität war, zurück. Durch Reskript vom 11. Dezember 1837 wurde er von seinem öffentlichen Lehramte entlassen. Er hatte nicht erwartet, daſs seine Unterschrift solche Folgen nach sich ziehen werde; aber hätte er diese vorausgesehen, die Rücksicht auf sie würde ihn nicht abgehalten haben, für das was er als Pflicht erkannt hatte einzutreten und gegen die einseitige Aufhebung von Recht und Gesetz sich zu erklären.

Im Januar 1838 reiste Ewald nach England, um dort gelehrten Arbeiten obzuliegen. Im Mai desselben Jares berief ihn der König von Württemberg an die Universität Tübingen als Professor der philosophischen Fakultät. One Zögern nahm er den Ruf an, ward doch durch ihn der Bann, der auf die Wideranstellung der sieben Professoren gelegt zu sein schien, durchbrochen. Mit krankhafter Bekümmernis empfand er das Losreißen aus den gewonten Verhältnissen, die Trennung von seiner Vaterstadt, von Verwandten, von der Universität, an der er mit ganzer Seele hing. Im August 1840 starb seine Frau. Mit alter Kraft und in hingebendster Treue kam er den Anforderungen seines Amtes nach; $10^1/_2$ Jare hindurch hat er in Tübingen wie vorher in Göttingen als akademischer Lehrer eine hochgesegnete, von seinen vielen theologischen Zuhörern und von später berühmt gewordenen Schülern dankbar anerkannte Tätigkeit ausgeübt. Wärend er seine Vorlesungen über orientalische Sprachen noch weiter ausdehnte und in allen semitischen Sprachen, im Persischen, Türkischen, Armenischen, Koptischen und im Sanskrit Unterricht erteilte, immer bereit auf das Bedürfnis seiner Schüler einzugehen und zu eigenen Arbeiten sie anzuregen, beschränkte er seine schriftstellerische Tätigkeit, soweit sie in größeren Werken hervortrat, mehr und mehr auf die biblischen Wissenschaften, zu welchen sein religiöser Sinn, das Bewuſstsein von ihrer Bedeutung für unsere Zeit und seine doch zum größten Teile den Studirenden der Theologie dienende akademische Tätigkeit ihn immer wider hintrieben. 1839 erschien der erste Teil der poetischen Bücher des A. Test.'s; die Propheten des A. Test.'s kamen in zwei Teilen 1840 und 1841 heraus; im Jare 1843 fing er an, die Geschichte des Volkes Israel herauszugeben, ein Werk,

von welchem er, als es 1859 vollendet in sieben Bänden vorlag, sagte, sein Geist habe weit über dreißig Jare daran gearbeitet und seit zwanzig Jaren habe er die Hand an dessen nähere Ausfürung gelegt. Einen Anhang zu der Geschichte des Volkes Israel bildeten „die Altertümer des Volkes Israel“, 1848. Ob es ihm gelungen ist, überall, auch für die älteren Zeiten, eine auf fester geschichtlicher Grundlage ruhende Gesamtanschauung von der Entwickelung des einzigartigen Volkes zu gewinnen, kann gefragt werden; auf jeden Fall hat das Werk durch die sorgsamste Benutzung des gesamten Quellenmaterials einen bleibenden Wert. Es sind noch zu nennen: Das Verzeichnis der orientalischen Handschriften der Universitätsbibliothek in Tübingen, 1839; die in Gemeinschaft mit Dukes veröffentlichten Beiträge zur Geschichte der ältesten Auslegung und Spracherklärung, 3 Bändchen, 1844, und die hebräische Sprachlehre für Anfänger 1842, in vierter Ausgabe 1874. Außerdem lieferte Ewald Beiträge für die Zeitschrift zur Kunde des Morgenlandes, deren erste drei Jargänge unter seiner Aufsicht gedruckt wurden, viele Rezensionen und Anzeigen für die Göttinger gelehrten Anzeigen. Dabei besorgte er noch neue Ausgaben und Umarbeitungen seiner früher erschienenen Bücher. Zu dieser angestrengten Tätigkeit des Lehrers und des auf dem Gebiete seiner Wissenschaft weithin wirkenden Schriftstellers kam nun aber noch eine andere Art von Tätigkeit hinzu. Seine mannhafte Tat im Jare 1837 hatte Anerkennung und Beifall gefunden; er wurde als politische Größe gefeiert, als ein Märtyrer verehrt. Jetzt glaubte er sich berufen, den Kampf für Recht und Warheit, für die höchsten sittlichen und religiösen Güter, wo sie ihm gefärdet schienen, aufzunehmen. Er hatte das Bewusstsein, dass er Unrecht erlitten habe; er meinte mit Härte und Grausamkeit behandelt zu sein; Unmut, Bitterkeit, Schärfe hatten sich seiner bemächtigt. Er wollte sich wehren und konnte das nur durch Schriften. So schrieb er in leidenschaftlicher Aufregung noch im Dezember 1837 „drei Worte für Freunde und Verständige“, welche Basel 1838 herauskamen, dann Basel 1838: „Worte an Herrn Klenze in Hannover“, denen er „ein Bild der Verständigen und Treuen“ und „eine in London im Februar geschriebene Erzählung“ hinzufügte. In die süddeutsche Art und in die Universitätsverhältnisse in Tübingen konnte er sich nicht hineinleben; die Verhandlungen über die Anstellung von E. Meier als Professor der orientalischen Litteratur in der philosophischen Fakultät fürten zu den traurigsten Streitigkeiten und Verwickelungen; die Stellung zu seinem nächsten Kollegen F. Ch. Baur (Ewald war 1841 aus der philosophischen Fakultät ausgeschieden und in die theologische versetzt) wurde eine höchst peinliche; vgl. Ewald, „über einige wissenschaftliche Erscheinungen neuester Zeit auf der Universität Tübingen“, 1846, und „über seinen Weggang von der Universität Tübingen mit anderen Zeitbetrachtungen“, 1848. Von 1837 an bekämpfte er mit maßloser Heftigkeit und einer sich steigernden Selbstüberschätzung politische, bald auch litterarische Gegner, die Vernünftler, die Ungeschichtlichen, die falschen Philosophen, die Atheisten, die Unsittlichen oder wie er sie sonst nennen mochte. Der Verkehr mit älteren Fachgenossen hörte fast ganz auf. Seine Hand war wider alle. — Im Dezember 1845 heiratete er die Tochter Schleiermachers aus Darmstadt; zu einem ruhigen Genusse des Glückes im häuslichen Leben, nach dem er sich gesehnt und welches er nun wider gefunden hatte, gelangte er nicht. Die wissenschaftlichen Kämpfe und die Streitigkeiten über Universitäts-Angelegenheiten dauerten fort. Ewald fülte sich unbehaglich, zuletzt auch unwol in Tübingen und ergriff gern die durch die Ereignisse des Jares 1848 herbeigefürte Gelegenheit, seine dortige Stellung aufzugeben. Eine schon im Frühling 1848 von dem Senate der Universität Göttingen an das Universitäts-Kuratorium gerichtete Bitte um Wideranstellung Ewalds wurde zurückgewiesen; bald darauf erfolgte dieselbe, nachdem Ewald selbst um Zurückberufung nachgesucht hatte und die Schwierigkeiten, welche die in den zehn Jaren seiner Abwesenheit von Göttingen neugestalteten Verhältnisse ihr in den Weg legten, durch freundliches Entgegenkommen der Beteiligten fortgeräumt waren.

Von Michaelis 1848 bis 1866 wirkte Ewald an der vom Königl. Hannoverschen Universitäts-Kuratorium in Hannover geleiteten Universität Göttingen.

Wärend seiner Abwesenheit hatte sich manches verändert. Die in seiner Erinnerung wol noch verklärten Zustände vor 1837 fand er nicht wider, aber doch einen weiten Raum für seine rastlose Tätigkeit. Im geordneten Fortschreiten seiner Arbeit war er von dem Alten Testamente auf das Neue Testament gekommen und er ging nun daran, dieses zu erklären. In den Jaren 1850 bis 1872 hat er sämtliche neutestamentliche Schriften bearbeitet, in der bestimmten Absicht, im Gegensatze gegen die Baursche Schule und gegen D. Strauß, eine wirklich geschichtliche Auffassung und Würdigung derselben zu gewinnen. Schon früher hatte er bei seinem eifrigen Streben das gesamte Quellenmaterial für seine Geschichte des Volkes Israel auszubeuten Gelegenheit gehabt, mit den pseudepigraphischen Schriften, vorzugsweise auch mit den in äthiopischen Übersetzungen uns erhaltenen Schriften dieser Art sich zu beschäftigen; jetzt veröffentlichte er die Abhandlung über des äthiopischen Buches Henokh Entstehung, Sinn und Zusammenhang 1854; die Abhandlung über die Entstehung, Inhalt und Wert der sibyllinischen Bücher, 1858; das vierte Buch Esra nach seinem Zeitalter, seinen arabischen Übersetzungen u. s. w, 1860. Und wie er selbst wichtige Beiträge für das Verständnis dieser eigentümlichen und Schwierigkeiten in Fülle darbietenden pseudepigraphischen Schriftstellerei geliefert hat, so hat er auch andere veranlasst, sich mit ihr zu beschäftigen und sie zum Gegenstand eingehenderer Untersuchungeu zu machen. — Seine Jahrbücher der biblischen Wissenschaft, 12 Bände 1849 bis 1865, sind ein Zeugnis für die Sorgfalt, mit welcher er alle Erscheinungen auf dem Gebiete der biblischen Wissenschaften, der asiatischen Religionen und der orientalischen Sprachen verfolgte. Größere sprachwissenschaftliche Werke hat er nicht mehr geschrieben, wol aber seine Ansichten über die Entwickelung der Sprachen und ihre Eigentümlichkeiten in einzelnen zerstreuten Aufsätzen, dann auch in seinen sprachwissenschaftlichen Abhandlungen 1861 und 1862 dargestellt. Für die Societät der Wissenschaften in Göttingen lieferte er viele Arbeiten; wir nennen hier die Abhandlung über die phönikische Ansicht von der Weltschöpfung und den geschichtlichen Wert des Sanchuniathon, seine Erklärungen phönikischer Inschriften, seine Abhandlung zur Zerstreuung der Vorurteile über das alte und neue Morgenland. Und bei der Abfassung der vielen neuen Werke fand er noch Zeit, neue Ausgaben seines einen immer größeren Umfang erhaltenden Lehrbuches der hebräischen Sprache und anderer Schriften zu veranstalten; die dritte Ausgabe seiner Geschichte des Volkes Israel wurde 1868 vollendet; die dritte Ausgabe der Dichter des Alten Bundes erschien 1866 u. 1867, die zweite Ausgabe der Propheten des Alten Bundes in 3 Bänden, 1867 u. 1868. — Im Laufe der Jare wurde er reizbarer und empfindlicher gegen jeden Widerspruch. Er stellte die höchsten Anforderungen an seine wissenschaftliche Tätigkeit, war streng gegen sich und suchte mit Anspornung aller Kraft die Warheit, hielt dann aber in krankhafter Selbstüberschätzung das, was er auf wissenschaftlichem Gebiete erarbeitet hatte, für die Wissenschaft, was ihm für Warheit galt für die Warheit, welcher Geltung und Anerkennung zu verschaffen, er den Beruf und die Pflicht habe. Wer ihm nicht beistimmte, war nach seinem Urteile ein unwissenschaftlicher Mann und ein Feind der Warheit. Auch gegen Männer, deren Überlegenheit in Dingen, mit welchen sie sich genauer beschäftigt hatten als er, zuzugeben ihm nicht hätte schwer werden sollen, trat er in vornehm absprechender und unziemlicher Weise auf. Den politischen und kirchlichen Vorkommnissen, die ja gewiss viel betrübendes darboten, stand er mit schwarzsehendem Misstrauen gegenüber; den Verhältnissen des wirklichen Lebens war er entfremdet und wo es nicht nach seiner Ansicht ging, war er schnell bereit, das Wirken unsittlicher und unchristlicher Mächte anzunehmen, denen er sich entgegenstemmen müsse. Die Vorreden seiner Bücher, die Nachschriften dazu und seine Jahrbücher für biblische Wissenschaft benutzte er, um seine Ansichten über statliche und kirchliche Erscheinungen und über alle Fragen des Tages durch den Druck zu veröffentlichen. Darin finden wir eine Reihe von Sendschreiben an den Fürsten in Rom, an die päpstlichen Erzbischöfe und die Bischöfe in Deutschland, und als sie unbeachtet blieben, war ihm das ein Beweis, dass er dem Papste und den Bischöfen gegenüber recht behalten habe. Darin finden wir Manungen an die

Regierungen und an die kirchlichen Behörden, von ihren Irrtümern und Verkehrtheiten abzulassen, die richtigen Wege, die er ihnen zeige, zu gehen und ihm zu folgen. Darin finden wir Auseinandersetzungen über Religion und Herrschaft in Deutschland, Nachweisung der festen Grundsätze, nach welchen Stat und Kirche aufgebaut, die deutsche Einheit begründet werden könne. In seinem siebenten Jahrbuche für 1854 und 1855 S. 226 hat Ewald eine Eingabe an das Kuratorium abdrucken lassen, welche zu Verhandlungen mit der Regierung fürten, denen aber keine weitere Folge gegeben wurde, nachdem er ihr eine befriedigende Erklärung eingereicht hatte. Bald darauf gaben Äußerungen Ewalds in demselben Jahrbuche dem hannoverschen Justizministerium Veranlassung, die Frage zu erwägen, ob gegen ihn ein strafrechtliches Verfaren wegen Majestätsbeleidigung und Beleidigung der Bundestagsgesandten einzuleiten sei; nach Einholung vieler Gutachten ließ sich der König bestimmen, von einem strafrechtlichen Verfaren abzusehen. Mit dem Gange der öffentlichen Angelegenheiten in Hannover war Ewald überall nicht so zufrieden, wie es nach Äußerungen aus seinen letzten Lebensjaren scheinen könnte. Er beteiligte sich an der durch die Einfürung des umgearbeiteten Waltherschen Katechismus in Hannover 1862 hervorgerufenen Bewegung und an der Agitation für die Berufung einer Vorsynode; in die Verhandlungen der im folgenden Jare tagenden Vorsynode hat er als erwältes Mitglied derselben lebhaft eingegriffen. Den Protestanten-Verein hat er auf der Versammlung in Frankfurt am 30. Sept. 1863 mitgegründet; er wurde Mitglied des engeren Ausschusses desselben und brachte noch in demselben Jare einen Lokal-Verein in Göttingen zusammen, in welchem er über kirchliche Fragen sprach, Thesen aufstellte und über sie beschließen ließ; die Beschlüsse, denen er eine weitgreifende Bedeutung zuzuschreiben geneigt war, pflegte er zu veröffentlichen. Als er nach den Ereignissen des Jares 1866 den allgemeinen und den Lokal-Verein zu Kundgebungen gegen die preußische Regierung bewegen wollte und damit nicht durchdrang, trat er aus beiden Vereinen aus, aus dem Lokal-Verein in Göttingen nach heftigen und höchst unerquicklichen Debatten. In den Jaren 1864 bis 1866 ist er auch in der Baumgartenschen Angelegenheit tätig gewesen; er gab damals heraus die geschichtlichen Urkunden der jüngsten Verurteilung des Dr. Baumgarten 1864, schrieb eine Denkschrift über die mecklenburgische Kirchennot 1865, und eine andere Schrift 1866: Das Rostocker Universitätsgericht vor dem Gerichte der Öffentlichkeit.

Die Vorgänge des Jares 1866, die Umgestaltung des Königreichs Hannover in eine preußische Provinz erfüllten ihn mit dem tiefsten Schmerze und gaben seinem alten, mit den Erinnerungen an die Ereignisse im Anfange dieses Jarhunderts eng verwachsenen Hasse gegen Preußen neue Narung. Er sah darin die Widerholung des Unrechts, welches Preußen durch die Besetzung des Kurstates Hannover 1801 und widerum durch die Besitzergreifung Hannovers 1806 begangen hatte, und glaubte, dass wie damals so auch jetzt bald wider die Befreiung von der preußischen Herrschaft eintreten werde. Nachdem er im März 1867 sich geweigert hatte, dem Könige von Preußen den Huldigungseid zu leisten, auch aus dem Grunde, weil der König Georg seinen Untertanen den ihm geschworenen Eid keineswegs vollständig erlassen habe, dieses auch nicht könne, weil zwischen ihm und der königlich preußischen Regierung kein Friede geschlossen sei, wurde durch Ministerialreskript vom 5. September 1867 bestimmt, dass er als Mitglied der philosophischen Fakultät ausscheiden, im Genuss seines Gehalts bleiben und ihm gestattet sein solle, Vorlesungen auf der Universität zu halten, vgl. Ewald, Ueber seine zweite Amtsentsetzung an der Universität Göttingen, Stuttgart 1868. Wegen Äußerungen in seiner Schrift „das Lob des Königs und des Volks“ (in 4. Auflage mit neuen Zusätzen, Stuttgart 1869) wurde ihm am 28. Oktober 1868 auch die Erlaubnis, Vorlesungen zu halten, entzogen. Damals wurde auch ein gerichtliches Verfaren gegen ihn wegen Majestätsbeleidigung eröffnet, doch wurde er freigesprochen. Dasselbe ist später noch zweimal vorgekommen. Seit 1869 war er Vertreter der Residenzstadt Hannover im Reichstage; die Partei, welche ihn gewält hatte, konnte darauf rechnen, dass er im Reichs-

tage über das Unrecht, welches nach ihrer Meinung in Deutschland verübt war, mit rücksichtsloser Heftigkeit sprechen und mit nicht zu beugendem Mute seine Überzeugung vertreten werde, es ist aber betrübend, dass sie ihn vorgeschoben und nicht bedacht hat, wie wenig er befähigt war, in das Getriebe parlamentarischer Verhandlungen sich hineinzufinden. Die Siege der deutschen Waffen 1870 und 1871, die Widerherstellung des Reiches erfüllten ihn nicht mit der Zuversicht, dass die deutschen Dinge in ruhiger und erfreulicher Entwickelung fortschreiten würden. Wenn er in dem Kampfe gegen die Lage der Dinge, freilich von ganz anderen Motiven ausgehend als die Männer des Centrums, mit diesen Gemeinschaft machte, so wird man ein solches Verfaren schwerlich mit seinen früheren Urteilen über die römische Kirche in Einklang bringen, wol aber es erklären können durch die Parteistellung, in die er hineingedrängt war. — Mitten in dem Lärmen der politischen Wirren und in der gewaltigen Aufregung der Jare 1866 bis 1875 blieb er der fleißig arbeitende Gelehrte. Er gab damals stark umgearbeitete Ausgaben früherer Schriften heraus, schrieb immer noch viele Rezensionen und Abhandlungen für die Societät der Wissenschaften, veröffentlichte auch noch umfangreiche neue Werke, nämlich „die Bücher des Neuen Testamentes, übersetzt und erklärt“ 1870 und 1871, und „die Theologie des Alten und Neuen Bundes“ in vier Teilen von 1870 an; an dem vierten Teil hat er noch in seiner letzten Krankheit gearbeitet und der Druck desselben wurde erst nach seinem Tode vollendet. Er hat in diesem seinem letzten Werke seine Gesamtanschauung von der biblischen Religion dargelegt; die Schätze, die es enthält, sind schwer zu heben, weil darin der Mangel einer scharfen Methode, die Weitläufigkeit und Breite der Darstellung noch in höherem Grade hervortreten als in seinen früheren Schriften, und der ruhige Gang der Entwickelung in störender Weise durch das Hereinziehen politischer und kirchlicher Fragen unserer Zeit unterbrochen wird. Für die Sitzung der Societät der Wissenschaften am 1. Mai, vier Tage vor seinem Tode, hatte er eine eigenhändig geschriebene Abhandlung „über die phönikische Inschrift von Gaul“ eingesandt, und an demselben Tage hat er auch noch die Korrektur einer Rezension für die Göttinger Anzeigen besorgt. Eine von ihm in den Monaten vor seinem Tode abgefasste Beschreibung seines Lebens ist nicht im Besitze der Familie geblieben; es ist wol nicht darauf zu rechnen, dass sie veröffentlicht wird. In den letzten Jaren seines Lebens war Ewald nicht so gesund, wie seine stattliche Haltung und sein immer rascher Gang vermuten ließen. Er ist am 4. Mai 1875 an einer Erweiterung beider Herzkammern gestorben. Den Anfang seiner Krankheit glaubte er schon im Mai 1874 wargenommen zu haben. Schwere körperliche Leiden hat er in Ergebung getragen; seinem Tode sah er in einer durch den Gedanken an die Ewigkeit gehobenen Stimmung entgegen. Dankbare Schüler haben ihm ein Denkmal auf seinem Grabe in Göttingen errichtet. Vgl. Dillmann in der Wochenschrift im neuen Reiche, 1875, Nr. 20, S. 778 ff. und von demselben den Artikel „Ewald“ in 28. und 29. Lieferung der allgemeinen deutschen Bibliographie. **E. Bertheau.**

Ewald, Name zweier Brüder aus England, welche gegen Ende des siebenten Jarhunderts als Missionäre unter den Sachsen in Westfalen wirkten, von denen der eine (der Weiße) von den Heiden erschlagen, der andere (der Schwarze) nach furchtbaren Martern in Stücke zerrissen wurde. Sie werden als Landespatrone in Westfalen verehrt; das römische Martyrologium fürt sie unter dem 3. Oktober auf. Ihre Leichname sollen aus dem Rhein gezogen, zuerst an der Stätte ihres Märtyrertodes beigesetzt, später von Pipin nach Köln gebracht und vom Erzbischof Hanno 1074 in der St. Kunibertskirche beigesetzt worden sein. Cf. Massini, Vite de' Santi II, p. 232; A. Buttler, Leben der Väter und Mart., Bd. 14, S. 111 ff. **Th. Pressel †.**

Exactionen (exactiones, talliae) sind Abgaben außerordentlicher kirchlicher Art, sei es, dass dieselben bisher nicht üblich waren (census de novo impositus c. 13, X, de censibus, exactionibus et procurationibus III, 39), oder dass der frühere Maßstab erhöht wird (augmentatio census, c. 15, X, h. t.). An sich sind

sie nicht erlaubt, daher schon das dritte Konzil zu Toledo 589 den Bischöfen verbietet exactiones dioecesi vel damna infligare: (c. 6, Can. X, qu. III) vgl. Leo IV. c. 62, Can. XVI, qu. I vom J. 853 u. c. 7, X, de censibus, c. eod. u. a. Erlaubte Exactionen kommen bei verschiedenen kirchlichen Abgaben vor (s. d. A. Bd. I, S. 75 ff.), wie bei Prokurationen, dem subsidium caritativum (c. 6, X, de censibus), behufs der Erreichung gewisser kirchlicher Zwecke, wie Errichtung neuer Lehrstellen (Clem. 1, de magistris V, 1, Conc. Trident. sess. V, cap. 1, de reform.) u. a. Die Auferlegung der Exactionen erfordert einen triftigen Grund (manifesta ac rationabilis causa) und Einschränkung auf das notwendige (moderatum auxilium). **(H. F. Jacobson †) Mejer.**

Exclusiva. Die Befugnis, jemanden von einer kirchlichen Wal, die ihn treffen könnte, im voraus auszuschließen — „ihm die Exclusiva zu geben“ — kommt im katholischen Kirchenrechte, wo allein der Ausdruck als technischer sich findet, in verschiedenen Anwendungen vor; indes nicht für alle ist auch der Ausdruck gebräuchlich. So wird er nicht angewendet für die vermöge Vertrages oder auch kirchlichen Privilegiums mancher Orten bestehende Einrichtung, dass der Bischof keinen Geistlichen anstellen darf, one sich vorher vergewissert zu haben, dass derselbe der Statsregierung nicht persona minus grata sein werde. Ebensowenig wird der Ausdruck bei den Bischofswalen gebraucht. Die heutige römische Kirche geht zwar davon aus, es sei Sache des Papstes, die Bischöfe anzustellen, räumt aber in Anerkennung der Bedeutung, die es für ein gedeihliches Verhältnis des States zur Kirche habe, dass die Statsregierung in die Bischöfe persönliches Vertrauen setze, solchen Regierungen, die ein positives Schutzverhältnis des States zur katholischen Kirche anerkennen, einen Einfluss auf die Bischofsanstellungen ein. Den katholischen Regierungen konstituirt sie ein Vorschlagsrecht (nominatio regia), den evangelischen, die es beanspruchen, ein Recht, ihnen ungenehme Kandidaten von der Kandidatenliste der Domkapitel, denen in den evangelischen Gebieten die Bischofswal überlassen ist, auszuschließen. Durch dies zuerst von der Propaganda für Irland (1815) in Aussicht genommene Listenverfaren, das daher auch Irisches Veto genannt wird, wird der Regierung bald ein unbeschränktes, bald ein beschränktes Ausschlussrecht gegeben; weder im einen noch im anderen Falle aber bezeichnet man es als Exclusiva.

Der Ausdruck wird allein für eine änliche Einrichtung bei der Wal des Papstes angewendet. So lange bei derselben das alte kaiserliche Bestätigungsrecht statthatte, war kein Anlass, in der Zeit der mittelalterlichen Vollentfaltung der kirchlichen Macht war kein Raum für eine seitens des Kaisers oder anderer Mächte zu übende Exclusiva. Aber als seit dem 14. u. 15. Jarh. die Kirche wider auf die weltlichen Statsgewalten Rücksicht nehmen lernte, wurde allmählich Gewonheit, dass der Kaiser, oder — was seit Mitte des 15. Jarh. dasselbe war — Österreich, ferner die Könige Frankreichs und von Spanien Anspruch machten, wärend des Konklaves je einem Kandidaten, für welchen sich Aussicht zeigte, gewält zu werden, die Exclusiva zu geben, und dass das Kardinalskollegium einen so Excludirten in der Tat nicht wälte, wiewol es die Ausschlussbefugnis niemals als eigentliches Recht anerkannt hat. Ob Neapel und Portugal ebenso die Exclusiva geben könnten, blieb zweifelhaft. Entweder wird die Exclusiva durch den beim hl. Stule accreditirten Gesandten der excludirenden Macht, oder durch einen ihr Vertrauen besitzenden und im Voraus instruirten Kardinal geübt; letzteres war das häufigere, da es herkömmlich war, in jedem Konklave nur eine einzige Exclusiva der betreffenden Macht zu berücksichtigen; sie sich also hüten musste, zu früh mit einer solchen hervorzutreten, um sie nur gegen einen vom Konklave ernstlich ins Auge gefassten Kandidaten zu richten. — Wenn vor dem Tode Papst Pius des IX. von jesuitischer Seite behauptet worden ist, dass die Exclusiva jetzt überhaupt nicht mehr anwendlich sei, weil die obengenannten Staten nicht mehr im alten Sinne katholische, vielmehr heutzutage tolerante seien, so steht es zwar heute wie ehedem zuletzt im Willen des Kardinalskollegiums, ob es der von einem Einzelstate ausgegangenen Exclusiva Folge geben will, aber jetzt wie ehedem wird es dies tun können und auch tun, sobald die Erhaltung eines ungestörten Verhält-

nisses zu dem fraglichen State ihm wertvoll genug, bzw. die Besorgnis, dieser Stat könne den trotz seiner Exclusiva Gewälten etwa nicht anerkennen, gewichtig genug scheint, um lieber die verlangte Rücksicht zu nehmen. Allerdings war ehedem die Gegenleistung des States höher als jetzt; damit ist aber nicht gesagt, daſs nicht dem Kardinalskollegium auch die heutige noch den Preis wert sei. Nach gleichen Grundsätzen würde sich entscheiden, ob eine von Italien oder vom heutigen deutschen Reiche, bzw. von Preußen beanspruchte Exclusiva, sofern diese Staten, was allerdings nicht warscheinlich ist, sich entschlössen, sie zu üben, Berücksichtigung fände. Häberlin, Römisches Conclave, Halle 1769, S. 152 f. Ältere Schriften bei Pütter, Literatur des Staatsrechtes 3, 864 f.; Klübers Fortsetzung 4, 728 f. Ferner Droste-Hülshoff, Kirchenrecht, Bd. 2, Abth. 1, S. 201; Phillips Kirchenr. 5, 868, Not. 24; Hinschius, Kirchenr. § 30. Ein Wort über die Papstwahl (Berlin 1872) S. 29. Über die Rechte der Regierungen beim Conclave (München 1872). R. Bonghi Pio IX. e il Papa futuro (Milan. 1877) p. 47—58. **Meier.**

Exegese, s. Hermeneutik.

Exegetische Sammlungen. Die heiligen Schriften beschäftigten die christlichen Lehrer vom Anfange an aufs angelegentlichste. Den Schriften der alten Ökonomie, die fast ausschließlich nur in griechischer Übersetzung und zwar in der der LXX benutzt wurden, traten ebenfalls mit göttlichem Ansehen die der neuen zur Seite. Da bald das praktische, bald das theoretische Interesse trieb, so sammelte sich in verhältnismäßig kurzer Zeit ein tüchtiger exegetischer Fonds an, der zwar sehr zerstreut war, aber Anregungen in Menge enthielt. Nachdem nun in Origenes ein vielseitiger und äußerst fruchtbarer Exeget erschienen war, darauf die griechische Kirche bis etwa in die Mitte des 5. Jarhunderts zu ihrem Höhepunkt emporstieg und eine reiche litterarische Tätigkeit entwickelte, das Abendland aber sonderlich in Ambrosius, Augustinus und in dem gelehrten Übersetzer und Sammler Hieronymus fruchtbare Gewärsmänner erhalten hatte, da lag eine solche Masse exegetischen Stoffes vor, daſs es Zeit war ihn zu epitomiren, zu sichten und zu ordnen und nach Art der alten Scholiasten auf diesem neuen Gebiete zu arbeiten. Daſs die Quelle eigener Produktivität immer mehr versiegte, war dabei nur förderlich. So entstanden exegetische Sammlungen, welche die Griechen sehr bezeichnend *ἐπιτομαὶ (συλλογαὶ, συναγωγαὶ) ἑρμηνειῶν*, *ἑρμηνεῖαι συνερανισθεῖσαι*, *ἐξηγήσεις συλλεγεῖσαι* und dergl. betitelten, die Lateiner einfach glossae, postillae nannten, wenn sie nicht als Kommentare der Zusammensteller in Umlauf waren, wogegen der noch gebräuchliche Name catenae (Ketten, Auslegungen kettenartig aneinandergereiht) erst späteren Ursprungs ist. Nach der früher gewönlichen Meinung hätte ihn Thomas von Aquino zuerst gebraucht; allein daſs der Titel seines Sammelwerkes zu den Evangelien catena aurea von ihm selbst herrüre, hat umsoweniger für sich, als noch die ältesten Ausgaben dafür continuum oder glossa continua geben.

Die herkömmliche Angabe läſst im Abendlande den Cassiodorius zu Ende des 5. Jarhunderts, im Morgenlande den Procopius von Gaza im 6. Jarh. die Reihe der Katenen beginnen. Dies ist unrichtig, denn wenn diese auch wesentlich nur Sammlung geben, so doch one Angabe ihrer Quellen und in gewisser Weise verarbeitet *). Die Katenen sind nämlich entweder so eingerichtet, daſs dem biblischen Texte zur Seite am Rande die Auslegung steht, oder gewönlicher so, daſs auf den nach Versen oder kleineren Abschnitten gegebenen biblischen Text die Auslegung folgt. Die Auslegung selbst ist einfaches Excerpt aus vorliegenden,

---

*) Der dem Procopius zugeschriebene Kommentar zum Hoh. Liede (griechisch in Ang. Mai Classic. auct. tom. IX, p. 257 ss., griech. und lat. in Mignes Patrologia graecolat. LXXXVII, p. 1546 ss.) ist allerdings eine reine Katene, allein da Procopius sonst anders arbeitet und die anders gehaltenen Fragmente des Kommentars zum Hoh. Liede (Mai l. l. IX, p. 348 ss., Mignes Patrol. l. l. LXXXVII, p. 1755 ss.) von ihm herzurüren scheinen, so wird ersterer nicht sein Werk sein.

mehreren oder wenigern Exegeten, deren Namen bei jeder Stelle ausdrücklich angegeben sind. Der Zusammensteller erlaubt sich dabei kein Urteil und nur bisweilen drängt ihn der Eifer zu einer kleinen, gewönlich gehässigen Zwischenbemerkung. Seine Tätigkeit ist also nur eine sammelnde und zusammenstellende und bloß da, wo er der Länge wegen abkürzen und zusammenziehen zu müssen glaubt, sieht er sich genötigt, sprachlich hier und da umzuändern und von sich hinzuzutun. Die Wal der Väter, aus denen man excerpirte, war individuell und zufällig; natürlich wurden hervorragende Lehrer besonders bevorzugt, im Morgenlande namentlich Origenes, Chrysostomus, Theodoretus und Cyrillus, im Abendlande vor allen Augustinus. Auch Häretiker wurden benutzt, aber gelegentlich vor Sätzen derselben gewarnt. Endlich wurde nicht nur aus exegetischen Werken, sondern auch aus anderen Dienliches, was sich vorfand, mitgeteilt. Von diesen eigentlichen Katenen als bloßen Sammelwerken sind die exegetischen Werke zu unterscheiden, die zwar einen verwandten Charakter tragen, aber dadurch verschieden sind, dass der Verfasser nur einem Gewärsmann, oder doch nur wenigen folgt, diesen nicht geradezu nur ausschreibt, sondern ihn epitomirt und wörtlicher oder freier widergibt, one daneben auf eigenes Urteil und eigene Zutaten zu verzichten. Und dies gilt eben von den Werken des Procopius, Cassiodorius, Primasius, Florus Magister, Beda, Rhabanus Maurus u. a.; one Zweifel aber bildete dies den Übergang zu den eigentlichen Katenen. Möglich, dass bei denselben zunächst e i n Exeget zu Grunde gelegt wurde, worauf sich dann die Excerpte aus andern anschlossen. So finden wir in den Evangelien Matth. und Joh. den Chrysostomus als Grundlage, in dem Luk. den Titus Bostrensis und im Mark. eine Arbeit, die bald dem Viktor Antiochenus, bald dem Cyrillus Alexandrinus, bald dem Origenes, in einer Handschrift in margine auch einem Leontius ab Aetolia, s. Novae patrum bibliothecae tom. III, Rom. 1845, 4⁰, p. VI, zugeschrieben wird.

Mit Anfertigung und mehr mit Abschreiben von Katenen beschäftigte man sich im Mittelalter und bis tief in's 16. Jarhundert angelegentlich. Ein reiches Material findet sich daher in den Bibliotheken, das aber bisher nur einem geringen Teile nach untersucht und ausgebeutet worden ist; s. das Litterarische überhaupt am ausfürlichsten zusammengestellt in J. A. Fabricii biblioth. graeca cur. Harl. VIII, p. 637 sq. und vgl. im besonderen J. A. Noesselt, De catenis patrum graec. in N. T. in dessen Opuscc. ad hist. eccles. fasc. III, Hal. 1817, 8⁰, p. 321 sq. Handschriften s. u. a. verzeichnet in Jac. Morellii Biblioth. Marc. Venet. mscr. gr. et lat. I, Bassani 1802, p. 29, s. 483 und Ejusd. Codd. graeci mscr. apud Nanios Patricios Venetos asservati, Bononiae 1784, 4⁰, p. V. Übrigens wird eine nähere Erforschung immer mehr herausstellen, dass es der selbständigen und ursprünglichen Katenen nur wenige gab, dass vielmehr von denselben nur zalreiche Abschriften vorliegen, die indessen von den Abschreibern oft genug willkürlich behandelt, bald abgekürzt, bald aber auch vermehrt wurden. Ein fleißiger Katenenzusammensteller war Nicetas, Bischof zu Serrai in Macedonien, später Metropolit zu Heraclea in Thracien, im 11. Jarh., auch wird als solcher ein Nicetas, magnae ecclesiae diaconus, genannt, s. A. Mai, Script. vett. nova coll. IX, p. 626; Montfaucon, Biblioth. Coislin. p. 251, ferner Macarius mit dem Beinamen Chrysocephalus, Metropolit von Philadelphia Mitte des 14. Jarh., s. Fabricius l. l. p. 676 ss. Dass Katenen bei Ablauf des Mittelalters in Landessprachen übersetzt wurden, wird selten vorgekommen sein; über eine niederdeutsche zum Jesus Sirach s. Ge. W. Lorsbach, Archiv für die bibl. und morgenländ. Literatur 2, S. 55 ff., über zwei hochdeutsche Handschriften über das N. T. aus dem 15. Jarh. in Augsburg s. G. C. Mezger, Gesch. der — Bibl. in Augsburg, Augsb. 1842, 8⁰, S. 91.

Die Bedeutung der Katenen war für die ältere Zeit eine exegetische, für uns ist sie allgemeiner eine litterarische und historische. In ersterer Hinsicht war es für eine Zeit, der nun einmal die Fähigkeit abging, sich in historischer Exegese selbständig zu bewegen, das ersprießlichste, auf diesem Wege einen guten Teil des Ergebnisses der alten Exegese als hermeneutische Tradition vor Augen zu

behalten, teils um nicht gänzlich, den historischen Boden verlierend, der Phantasie anheimzufallen, teils um sich an diesem Ergebnisse übend, den Schatz nicht als toten für die Fortentwickelung ruhen zu lassen. Für uns sind die Katenen einmal als litterarische Denkmale der Zeit ihrer Entstehung von Wichtigkeit, sodann aber und besonders dadurch, dass sie uns eine ansehnliche litterarische Erbschaft der alten Kirche übermitteln. Was die Excerpte aus den Schriften betrifft, die uns anderweitig erhalten sind, so können dabei die Katenen natürlich nur der Textkritik dienen. Daneben enthalten die Katenen und vorzugsweise die griechischen auch eine Masse von Excerpten aus verloren gegangenen, aber zum teil gerade sehr bemerkenswerten Schriften, wie denn die bis dahin veröffentlichten Fragmente der Väter dem größeren Teile nach Katenen entnommen sind. Und hierin liegt für uns der Hauptwert der Katenen, denn diese Bruchstücke sind ein warer geschichtlicher Schatz, der freilich nur erst teilweise gehoben ist. Das weitere, diese Bruchstücke gesichtet und geordnet besonders zusammenzustellen, ist gar ein fast noch brach liegendes Feld. Dabei bedarf es freilich bei Benützung der Katenen der umsichtigsten Kritik, um die Excerpte richtig zu geben und nicht falschen Verfassern beizulegen. Zwar wird absichtliche Fälschung in den Katenen schwerlich je vorgekommen sein, wie denn das häufige *ἄλλως* oder *ἀνεπιγράφου, ἀδήλου* für die Gewissenhaftigkeit spricht, aber nahe lag der Irrtum, die Namen der Verfasser hier und da wegzulassen, oder sie an einen falschen Ort zu setzen, und da sie meist abgekürzt gegeben wurden, war eine falsche Auflösung oder Verwirrung leicht möglich, und so finden wir namentlich bei den Männern, die den gleichen Namen füren, als Gregorius, Eusebius, Theodorus, Hesychius, oder den änlichen, als Severus und Severianus häufige Verwechselungen. Da weiter oft genug abgekürzt wurde, konnte dadurch leicht der Sinn affizirt werden, und kleinere Zusätze wurden etwa auch gemacht. Endlich hat sich der Text durch Nachlässigkeit oft sehr verderbt.

Die lateinischen Katenen sind im ganzen von nur untergeordneter Bedeutung, denn von lateinischen Vätern geben sie ganz überwiegend anderweitig bekanntes und das sonstige ist nur teilweise von wirklichem Interesse, das aus dem Griechischen Übersetzte aber ist nur etwa mittelbar hier und da für den Kritiker von Belang. Wir können sie daher hier übergehen, dagegen müssen wir die bisher im griechischen Grundtexte erschienenen ihrer Wichtigkeit wegen kurz verzeichnen. Eine sehr reichhaltige zum Oktateuch besorgte der Grieche Nicephorus, später Erzbischof zu Philadelphia, Leipzig 1772, 1773, 2 Bde., Fol.; er benutzte zwei Handschriften (die jüngere ist datirt v. J. 1104) und ergänzte aus cod. Augustanus des Procopius Gazaeus. Handschriften dieser Katene finden sich mehrere, so eine auf der Stadtbibliothek in Zürich. Eine Katene zum Jerem., zu den Klagel. und zum Baruch ist griech. und lat. beigegeben dem Kommentar des Mich. Ghislerius, Lugd. 1633, 3 T. Fol., eine zum Daniel veröffentlichte A. Mai, Scriptor. vett. nova coll. I. 2, p. 161 ss. Äußerst wertvoll ist die Expositio patrum gr. in Psalmos a Balth. Corderio S. J. ex vetustiss. cdd. *ἀνεκδότοις* concinnata —. Antw. 1643—1646, 3 T. fol.; der ursprüngliche collector war der Bischof Nicetas, s. Montfaucon Bibl. Coisl. p. 244. Von diesem rürt auch die Katene zu Hiob her, vgl. Fabricius l. l. p. 648, die zuerst griechisch und in besserer lat. Übers. op. et ot. Patric. Junii, Lond. 1637, Fol., erschien. Endlich ist eine Katene zum Hoh. Liede die Sammlung, die J. Meursius u. d. Titel: Expositiones Eusebii et Polychronii, Lugd. B. 1617, 4°, herausgab.

Mehr geschah für das N. Test. Zum Matth. erschienen griech. und lat. zwei Katenen, die eine besorgt von Petr. Possinus, Tolosae 1646, Fol., die andere (collectore Niceta episc.) von Balth. Corderius, Antw. 1647, Fol.; zum Marcus ebenfalls zwei, die eine griech. und lat. herausgegeben von Petr. Possinus, Romae 1673, Fol., die andere griech. von Chr. Fr. Matthaei, Mosqu. 1775, 2 T., 8°. Eine Katene zum Luk. ist der unter dem Namen des Titus Bostrensis herausgegebene Kommentar im Auctar. biblioth. patr. ed. Fronto Ducaeus T. II, p. 762 ss. und in der Bibl. patr. Paris. T. XIII; ansehnliche Stücke aus einer andern zum Luk. *(παρὰ Νικητᾶ διακόνου)* s. in Ang. Mai, Scriptor. vett. nova

coll. T. IX, p. 626 ss. Zum Joh. ließ Balth. Corderius eine Katene gr. et lat. Antw. 1630, Fol., zu den kathol. Briefen Chr. Fr. Matthaei, Rigae 1782, 8°, erscheinen. Neuerlich wurde diese Litteratur durch J. A. Cramer außerordentlich bereichert, der unter Benutzung verschiedener Handschriften Katenen über sämtliche Schriften des N. T., Oxon. 1838—1844, 8 T. 8°, veröffentlichte. Das exegetische Werk zu der Apostelgesch. und den Briefen, welches gewönlich dem Oecumenius, Bischof von Tricca zugeschrieben wird (zuerst griech. Veron. 1532, Fol., dann griech. und lat. v. F. Morellus, Par. 1631, 2 T. Fol. herausgegeben), ist nichts als eine epitomirte Katene, in der die Angabe der excerpirten Väter leider oft fehlt und die mit dem Oecumenius nichts weiter zu tun haben wird, als dass auch er für sie beisteuern musste. Endlich tragen die exegetischen Werke des Euthymius Zigabenus (Ps., Evangelien; letzteres herausgegeben von Chr. Fr. Matthaei, Lips. 1792, 3 T. 8°) und Theophylactus (Evv. und Paul. Briefe; wesentlich identisch ist der Kommentar zu den kathol. Briefen unter dem Namen des Theophyl. und Oecumen.) und die Kommentare zur Apokalypse der Bischöfe von Cäsarea in Kappadocien Andreas und Arethas, die im 10. Jarh. lebten, s. Delitzsch in Zeitschr. für die luth. Theologie und Kirche, 1863, S. 16 ff., und Otto des Patr. Gennadios von Konstantinopel Confession, Wien 1864, S. 21, den Charakter von Katenen, doch sind sie mehr epitomatorisch und mit einiger Selbständigkeit gehalten. Der Kommentar des Andreas wurde zuerst griech. und lat. von Fr. Sylburg, Heidelberg 1596, Fol., herausgegeben und findet sich als Beigabe in den Commelinschen Ausgaben der Kommentare des Chrysostomus zum N. Test., der des Arethas wurde neuerlich wider in Cramers Katene zu den katholischen Briefen gedruckt, aber was da aus cod. Coislin. 224 als scholia Oecumeniana gegeben wird, ist ein wörtlicher Auszug aus dem Kommentar des Andreas, s. Overbeck in Zeitschrift für wissensch. Theologie 1864, S. 192 ff. Übrigens vgl. Delitzsch, Ueber Handschr. des Andreas und den gedruckten Text des Arethas in dessen handschriftl. Funde, H. 2. Leipz. 1862, 8°.

Als sich seit dem 16. Jarhunderte auf dem exegetischen Gebiete wider eine neue Regsamkeit entwickelt und gar bald eine schwer zu bewältigende Stoffmasse angesammelt hatte, traten neue exegetische Sammlungen an's Licht. Sie waren zweifacher Art. Entweder solche, die die Bemerkungen von ausgewälten Auslegern übersichtlicher, aber unverstümmelt enthielten, oder solche, in welchen nur Auszüge, aber dafür aus einer größeren Zal von Auslegern geliefert wurden. Die bedeutendsten Werke ersterer Art sind: Biblia magna ed. J. de la Haye, Par. 1643, 5 T. Fol., Biblia maxima, Par. 1660, 19 T. Fol., die katholische, Annotations upon all the books of the O. and N. T., Lond. 1645, 3. Aufl., 1657, 2 Bde. Fol., die englische, und Critici sacri s. clariss. virorum in — biblia annotationes atque tractatus, Lond. 1660, 9 T. Fol., besorgt von J. Pearson u. a., ed. II. correctior (besorgt von Nik. Gürtler) Francof. ad M. 1695—1701 (Amstel. 1698) 9 T. Fol., die katholische und reformirte Ausleger enthalten. Anderer Art ist die Synopsis criticorum aliorumque scr. s. interpretum et commentatorum von Matth. Polus, Lond. 1669 ss., 5 T. Fol., Francof. ad M. 1678 sq., ed. rec. 1712, Ultraj. (ex rec. J. Leusdenii) 1684 ss., 5 T. Fol., denn in einem fortlaufenden Kommentare sind die Auslegungen einer Masse von Auslegern auszugsweise mitgeteilt. Die Apokryphen sind übergangen. Weiter gehört hierher Abr. Calovii, Biblia illustrata, Francof. 1672, 1676, 4 T. Fol., neue Aufl. Dresd. 1719, 5 T. Fol.; Christoph Starcke, Synopsis bibliothecae exeget. Kurzgefasster Auszug der gründlichsten und nutzbarsten Auslegungen, A. T. Leipz. 1741 ff., 6 Bde., 4° (die Apokryphen sind übergangen); N. T. 1733 ff., 4. Aufl. 1758 f., 3 Bde. 4°, und das weitschweifige und wenig geschickte Sammelwerk aus englischen Exegeten: die heil. Schrift A. und N. T. — aus dem Französ. (Haag 1742 ff., 4°) mit vielen Anmerkungen von Rom. Teller, J. A. Dietelmaier und Jak. Brucker, Leipz. 1749—1770, 19 Bde., 4°. Auch die Berleburger Bibel trägt den Charakter eines Sammelwerkes, s. oben Bd. II, S. 312. In vielen neueren Kommentaren ist eine Masse exegetischen Stoffes fast weniger verarbeitet, als vielmehr bloß angehäuft, sodass sie den Charakter von Katenen

tragen, wenn auch in sehr verkürzter Gestalt. Namentlich gilt dies von denen, welche Katholiken verfassten, als von den breitspurigen Arbeiten eines Franc. Haräus, Jak. Tirinus, Corn. a Lapide, J. St. Menochius, Aug. Calmet über die ganze Bibel und von vielen Einzelkommentaren. So hat sich bis in die neuesten exegetischen Handbücher eine exegetische Tradition fortgepflanzt, aber freilich ist sie zur toten und unglaublich fehlerhaften Nomenklatur zusammengeschrumpft.

O. F. Fritzsche.

Exemtion ist die Aufhebung der über eine Person oder Sache zuständigen Gerichtsbarkeit oder sonstigen kirchlichen Regierungsbefugnis, und deren Unterwerfung unter eine andere, insbesondere höhere. Fälle, in welchen an die Stelle des forum competens ein forum exemtum, ein Ausnahmegericht, tritt, sind schon früh dem weltlichen, wie dem geistlichen Rechte nicht unbekannt. Jede Exemtion erscheint als eine Ausnahme, welche nur aus triftigen Gründen gerechtfertigt werden kann; indessen sind im Laufe der Zeit nicht zu billigende Exemtionen entstanden, deren Aufhebung nach und nach, aber noch nicht im vollen Umfange erfolgt ist.

Die Ordnung der Gemeinden bedingt die Verbindung der Gemeindeglieder mit ihrem Pfarrer und das Bestehen der gegliederten Kirche fordert den Zusammenhang der Gemeinden und kirchlichen Institute mit den geistlichen Oberen. Dies ist bereits in den ersten Jarhunderten grundsätzlich anerkannt und in mannigfachen Anwendungen ausgesprochen, wie beim Verbote kirchlicher Spaltungen in betreff der Erteilung von Dimissorialien u. a. Als das erste Beispiel förmlicher Exemtionen erscheint die Befreiung der Klöster von der bischöflichen Jurisdiktion (vgl. Thomassin, vetus ac nova ecclesiae disciplina circa beneficia P. I, lib. III, cap. XXVI sqq.). Das Konzil von Chalcedon 451 hatte im can. 4 (c. 12. Can. XVI, qu. I, c. 10. Can. XVIII, qu. III) noch die Subjektion der Mönche unter die bischöfliche Gewalt ausdrücklich bestimmt und spätere kirchliche, wie weltliche Gesetze (Nov. 123, c. 21 von Justinian 546) bestätigten diese. Der Druck, den die Bischöfe übten, veranlasste aber die Klöster, sich ihrer Autorität zu entziehen und Schutzbriefe der Synoden (Conc. Ilerdense a. 546, c. 3. c. 34. Can. XVI, qu. I), der römischen Bischöfe (z. B. von Gregor I. a. 601 in c. 5. Can. XVIII, qu. II) und der Könige zu erwirken (Roth, Geschichte des Beneficialwesens, Erlangen 1850, S. 262, 263). Die eximirten oder privilegirten, zu königlichen oder Reichsabteien erhobenen Klöster (monasteria regalia) erhielten in der Regel die freie Wal ihres Abtes und die eigene Verwaltung des Vermögens; hinsichtlich der Disziplin sollte der Bischof streng nach den canones und nicht willkürlich verfaren (vgl. Marculfi, formulae lib. I, form. 1 sq. Formulae Alsaticae VIII. IX. u. a.; Walter, corpus juris Germ. I, 287 sq., 531 sq.). Da aber die Bischöfe, um die Klöster wider abhängiger zu machen, selbst zu Urkundenfälschungen griffen (Rothe a. a. O. S. 259, 451 fg.), wurde eine vollständigere Lösung des Bandes gesucht und päpstlicherseits einzelnen Klöstern, ja ganzen Orden bewilligt. So den Cisterciensern, den Cluniacensern u. a. Die Folge war, dass die befreiten Klostervorstände unmittelbar nur ihren Ordensoberen und mittelbar dem Papste unterworfen waren, dass sie keiner Diözese angehörten (praelati nullius dioeceseos), ja selbst bischöfliche Rechte üben konnten (praelati cum jurisdictione episcopali vel quasi), soweit der Sprengel des Klosters reichte (territorium). Zeugnisse dafür finden sich im Tit. de regularibus (X. III, 31. Lib. VI. III, 14. Clem. III, 9), de privilegiis et excessibus privilegiatorum (X. V, 33. Lib. VI. V, 7. Clem. V, 7) u. a. Die Klagen der dadurch, zumal seit den neuen Konzessionen wärend des Schismas, beeinträchtigten Bischöfe mussten Erledigung finden. Zu Kostnitz erklärte Papst Martin V. 1418 die Aufhebung der Vorrechte, durch welche seine Vorgänger seit Gregor XI. nonnullas ecclesias, monasteria, capitula, conventus, prioratus, beneficia, loca et personas .... de novo a dictorum ordinariorum jurisdictionibus exemerunt, in grave ipsorum ordinariorum praejudicium und verhieß zugleich, er werde keine Exemtionen ferner verleihen, ehe die Berechtigten darüber gehört seien; dasselbe widerholte Leo X. auf dem Laterankonzil 1515 (vgl. die Stellen bei J. H. Boehmer, jus eccl. Prot. lib. III, tit. XXXV, § 34, 35). Dennoch wurde dem Übel nicht gründlich abgeholfen und

die von Paul III. im Jare 1538 zur Prüfung kirchlicher Beschwerden niedergesetzte Kommission der Kardinäle rügte besonders die aus den Exemtionen entstandenen Missbräuche (Le Plat, monumenta ad historiam Concilii Tridentini amplissima Tom. II, p. 601). Daher wurde diese Sache auf dem tridentinischen Konzil selbst reiflicher erwogen und ungeachtet des Widerspruches der Ordensvorsteher (s. Sarpi [P. Soave Polano], historia Conc. Trid. [ed. 1622] lib. VIII, p. 886, 887) im ganzen zur Zufriedenheit der Bischöfe geordnet. Eximirte Regularen sollen im allgemeinen dem Bischofe schuldigen Gehorsam leisten, insbesondere seinen Anordnungen wegen der Feste und Prozessionen folgen (Conc. Trid. sess. XXV, cap. 12, 13 de regularibus); one seine Approbation dürfen sie weder Beichte hören, noch predigen (sess. XXXIII, cap. 15 de reform. sess. XXIV, cap. 4 de reform.). In vielen Fällen sollen die Bischöfe als Delegaten des Papstes seine Rechte über Eximirte üben, so wenn der Obere des Exemten seine Pflicht versäumt (sess. V, cap. 1, 2 de reform.), ferner in bezug auf das Visitationsrecht (sess. VI, cap. 4 de reform. u. a.), bei Delikten der außerhalb des Klosters lebenden Regularen (sess. VI, cap. 3 de reform. sess. XXV, cap. 14 de reform.), hinsichtlich der die Messe betreffenden Anordnungen (sess. XXII, decret. de observandis in celebratione missae, in fine) u. v. a. Dazu erschienen später noch Deklarationen: s. Ferraris, bibliotheca canonica s. v. Regulares, art. II. und die Entscheidungen der Congreg. Conc. Trid. in der Ausgabe des Konzils von Richter und Schulte. Die meisten exemten Klöster gingen infolge der Säkularisationen nachher unter.

Außer denen der Regularen sind der römisch-katholischen Kirche auch andere Exemtionen bekannt. So bei Säculargeistlichen, für welche jedoch die Bischöfe als päpstliche Delegaten zur Übung der Jurisdiktion in Civil- und Kriminalsachen beauftragt sind (Conc. Trid. sess. VII, cap. 14 de reform.). Insbesondere bestehen auch Exemtionen für die Bischöfe selbst, welche der Subjektion unter den Erzbischof entzogen und unmittelbar dem apostolischen Stule unterworfen werden; wie noch jetzt die Bischöfe von Hildesheim und Osnabrück, Ermeland, Breslau. Selbst für Laien werden bisweilen Exemtionen erteilt. Dies geschieht namentlich für das Militär, welches z. B. in Österreich kraft besonderer Verleihung Clemens XI. von den Ordinarien eximirt und in der ganzen Monarchie einem apostolischen Feldvikarius unterworfen ist. Auf einer ebensolchen Exemtion beruhte die Stellung des unter Friedrich Wilhelm IV. ernannten Armeebischofs in Preußen.

Exemtionen sollen nur aus guten Gründen erteilt werden. Sie beruhen auf päpstlichem Privilegium (c. 10 de privilegiis in VI^{0}. V, 7 Bonifac. VIII.), oder auf Verjärung von 40 Jaren, unter Voraussetzung eines Rechtstitels (c. 15. 18. X. de praescriptionibus II. 26 [Innocent. III. a. 1202, 1208] c. 7 de privilegiis in VI^{0}. V, 7. Bonifac. VIII.) oder one den Titel auf unvordenklicher Verjärung (a. a. O.). Außerdem hat in neuerer Zeit die weltliche Gesetzgebung auch die Zustimmung des States für notwendig erklärt (wie das preußische Landrecht Th. II, Tit. XI, § 116, 941; Badisches organisches Edikt IV, § 13, Nr. 5; Bayerische Verfassungsurkunde, Abth. III, § 60 u. a.).

Wärend für die römisch-katholische Kirche sich in den bisher genannten Beziehungen Veranlassungen zur Ertheilung von Exemtionen vorfanden, gab es für die evangel. Kirche anfangs kein Bedürfnis zur Exemtion. Erst die Streitigkeiten der beiden evangelischen Konfessionen gaben dazu Veranlassung. Zuerst nahmen die Landesherren selbst für sich die Exemtion in Anspruch und eine Anerkennung derselben liegt auch im Instrum. pacis Osnabrug. art. VII, § 1, nach welchem ihnen die Wal eigener Hofprediger ihrer Konfession zugestanden wurde. Darauf gestützt wurde auch den Beamten, als Vertretern des Landesherrn, die Exemtion von dem Ortspfarrer zu teil. So reskribirte Kurfürst Friedrich III. von Brandenburg unterm 21. August 1696 an das Konsistorium zu Halle, es genieße der kurfürstliche Rat und Oberamtmann Freiheit in bezug auf Beichte und Abendmal, weil er das kurfürstliche Amtshaus bewone, ratione dessen er an keinen Pfarrer gebunden, sondern eo respectu und weil er die kurfürstlichen jura im Amte ver-

trete, billig die Freiheit habe (J. H. Boehmer, jus parochiale sectio IV, cap. I, § 13). Diese Befreiung der reformirten Beamten von den lutherischen Geistlichen wurde nach und nach erweitert und der Grundsetz angenommen, dass in den Städten die Beamten, welche der Gerichtsbarkeit des Stadtgerichts nicht unterworfen seien, auch in bezug auf Taufen und Trauungen von der Parochie eximirt sein sollten. Indessen war diese Exemtion immer nur eine provinzielle, wie namentlich in der Mark Brandenburg und in Schlesien. Durch das preußische Landrecht wurde dieselbe generalisirt. Außer dem Militär, welches seine eigenen Geistlichen hat, sind darnach sämtliche zum Civilstande gehörige königliche, in wirklichen Diensten stehende, oder Titularräte, und andere Bediente der Regel nach von der ordentlichen Parochie ihres Wonortes ausgenommen (Theil II, Tit. XI, § 278 fg., 283 fg.). Neben dieser persönlichen Exemtion kennt das Landrecht auch eine lokale, indem es bestimmt: Sind gewisse, innerhalb der Grenzen des Kirchspiels gelegene, Häuser von der Parochie ausgenommen, so kommt diese Exemtion allen Bewonern zu statten (a. a. O. § 287). Da die Exemtion von der Parochie ein Privilegium war, so konnte dieselbe nur denjenigen Personen zugestanden werden, welchen sie ausdrücklich in den Gesetzen beigelegt wurde. Beim Adel war dies aber in Preußen nicht der Fall, wogegen allerdings in andern Ländern, aber auch hier nur teilweise, schriftsässige Personen eximirt sind. Man s. z. B. das Regulativ über die Parochialverhältnisse in Dresden vom 7. Juni 1828, im Codex des im Königreiche Sachsen geltenden Kirchenrechts, Leipzig 1840, 4°, S. 285. In den meisten evangelischen Landeskirchen bestanden Exemtionen weder für den Adel, noch für Beamte. Man vgl. wegen Hannover Schlegel, Kurhannöversches Kirchenr., Th. II, S. 264; Th. V, S. 49 fg.

Die neuere auf presbyterial-synodale Ausgestaltung der Kirchenverfassung gerichtete Entwickelung war den Exemtionen nicht günstig. Schon als in Preußen 1814 eine besondere Kommission zur Verbesserung des Kirchenwesens bestellt wurde, machte dieselbe den Vorschlag, sie abzuschaffen und fürte dadurch eine Kabinetsordre vom 27. Mai 1816 und eine Circularverordnung vom 2. Januar 1817 herbei, welche die Aufhebung aussprachen. Die Ausfürung unterblieb indessen, ebenso hatten auch die darüber gepflogenen Verhandlungen der Provinzialsynoden von 1844 und der Berliner Generalsynode von 1846 keinen günstigen Erfolg. Dagegen ist durch Gesetz, betr. die Parochialexemtionen vom 3. Junius 1876 (Ges.-Samml. 1876, S. 154), die Aufhebung sowol der für bestimmte Personen, wie der für bestimmte Grundstücke bestehenden Parochial-Exemtionen vom 1. Januar 1877 ab erfolgt, und nur die besonderen Militärgemeinden geblieben. Änlich in Österreich (Rev. evang. KVf. § 16), Oldenburg (Rev. KVf. c. 7) und Baden (KVf. § 94).

J. H. Jacobson † (Mejer).

Exercitien, geistliche (exercitia spiritualia), ein in der katholischen Asketik gebräuchlicher Ausdruck für eigens angestellte Übungen in der Selbstverleugnung und Selbstbetrachtung, wie dieselbe von Geistlichen und Laien unter Leitung eines Seelsorgers zu ernster Buße und würdigem Empfang des Sakramentes des Altars abgehalten werden. Insbesondere passte solch ein Exercitium in das System des Jesuitenordens, weswegen dem Ignatius von Loyola nachgerühmt wird, das Institut der Exercitien auf's feinste ausgebildet und mit den speziellsten Vorschriften ausgestattet zu haben. Seine Methode ward vom Papste gutgeheißen, und Alexander VII. begnadigte in einem Breve vom 12. Oktober 1657 alle Geistlichen und Laien, welche nach der Weise des Ignatius in den Häusern der Gesellschaft Jesu acht Tage lang sich also einexerciren ließen, mit vollkommenem Ablass. Bei diesen Exercitien wechseln mit einander ab Meditationen, Konsiderationen, geistliche Lesungen, mündliche Gebete, Gewissenserforschungen und spezielle Vorbereitungen auf den wirklichen Empfang der Sakramente der Buße und des Altars. Unterziehen sich mehrere zugleich diesen Exercitien, so wird besonders das Stillschweigen zur heiligen Pflicht gemacht. Diese Exercitien pflegen den geistlichen Weihen der Kandidaten des Priesterstandes voranzugehen und werden in Seminarien zur Fastenzeit allgemein vorgenommen. Die neueren von Jesuiten und Redemtoristen geleiteten Missionen werden nach diesem System der Exercitien betrieben. Im Pro-

testantismus hat der Methodismus nicht selten änliche Exercitien vorgeschrieben, das Werk der Heiligung in einen toten Mechanismus verknöchernd.

Th. Pressel †.

Exil, babylonisches, s. Israel.

Exorcismus, *ἐξορκισμός*, eine feierliche Beschwörung, durch welche der böse Geist aus einer Person oder Sache, die man von ihm besessen glaubt, ausgetrieben oder gebannt wird. Daher unterscheidet man Personal- und Real-Exorcismen. Dass bei den Juden zur Zeit Christi das Teufelaustreiben und die Macht über die unsauberen Geister als ein sicheres Merkmal galt, an welchem der ware Messias zu erkennen sei, geht aus Matth. 12, 53 hervor und demgemäß sind auch die Evangelien so reich an Beispielen von wunderbar durch Christum geheilten Besessenen. Auch den Jüngern war, nach Matth. 10, 8; Luk. 9, 1; c. 10, 17. 19, von dem Herrn die Macht verliehen, Teufel auszutreiben, wenngleich nicht in allen Fällen; vgl. Matth. 17, 19; Luk. 9, 40. Andererseits wird Lukas 9, 49 berichtet, dass einer, one zu den Jüngern Jesu zu gehören, gleichwol im Namen „Jesu" Teufel ausgetrieben, und ein ganz änlicher Fall findet sich Apostelgesch. 19, 13 ff. Hatten nun schon bei Nichtgläubigen dergleichen Beschwörungen im Namen Jesu solche Kraft, wieviel mehr bei den Gläubigen. Daher erklärt Tertullian (Apologet. c. 23) es für unzweifelhaft, dass ein Besessener „a quolibet Christiano loqui jussus" solchem Befehle folgen müsse, und jeder gläubige Christ als solcher Macht über die Dämonen habe. Ebenso fürt Origenes (c. Celsum VII, 334) als eine bekannte Tatsache an, dass nicht wenige Christen, one irgendwelche Kenntnis von Zaubermitteln oder künstlichen Beschwörungsformeln, durch Gebet allein und einfache Beschwörungen (*μόνῃ εὐχῇ καὶ ὁρκώσεσιν ἁπλουστέραις*) Besessene heilten, und zwar seien es einfache, ungebildete Leute (*ἰδιῶται*), die dies täten.

Demgemäß galt diese Gabe der Heilung für ein Charisma, das im allgemeinen allen Christen, namentlich den Bischöfen und Lehrern, als Nachfolgern der Apostel, verheißen, außerdem aber, wie manche andere Gabe, einzelnen Personen, unabhängig von einer kirchlichen Weihe, in ganz besonderem Maße aus Gnaden verliehen sei. Man nannte daher dergleichen Personen, die zu ihren Exorcismen zwar der bischöflichen Genehmigung bedurften, bei denen aber keine eigentliche Ordination durch Handauflegung stattfand (vgl. Constit. VIII, 26 *ἐξορκιστὴς οὐ χειροτονεῖται*) „Exorcistae per gratiam", zum Unterschiede von denjenigen, welche als „Exorcistae per ordinem" durch kirchliche Ordination in den Stand der Kleriker aufgenommen waren, wie dies im Abendlande bereits um die Mitte des 3. Jarh. geschah. Der Bischof Cornelius von Rom (251) wenigstens nennt bei Aufzälung des kirchlichen Personals ausdrücklich auch die Exorcisten als einen der vier inferiores ordines ecclesiae.

Der Hauptgrund hierzu war jedenfalls die Taufpraxis. Nach dem Grundsatz, dass, wer nicht Christum zum Herrn habe, dem Teufel angehöre, musste bekanntlich jeder erwachsene Katechumene vor der Taufe öffentlich und feierlich dem Teufel und seinem Dienst entsagen. Für die an Ostern zu Taufenden war der Sonntag Oculi zu dieser „abrenuntiatio" bestimmt, daher er auch der Sonntag des Exorcismus hieß, und mit Rücksicht auf diese altchristliche Praxis sind auch die Evangelien der drei ersten Fastensonntage so gewält, dass sie alle auf die Übermacht Christi über den Teufel hinweisen. Bei Kindern aber, die eine solche Entsagungsformel nicht selbst ablegen konnten, infolge der Erbsünde aber, solange sie nicht getauft waren, als ein Eigentum des Teufels angesehen wurden, schien es ebenso notwendig als angemessen, dass der Priester oder der ihm assistirende Exorcist den unreinen Geist der Sünde aus dem Täufling aushauchte (exsufflatio), worauf durch ein nachfolgendes Anhauchen (insufflatio) das Einziehen des heil. Geistes symbolisch angedeutet wurde, wie dies noch jetzt Praxis der katholischen Kirche ist. „Sacerdos", heißt es in dem Ritual, „exsufflat ter in faciem Catechumeni, semel dicens: Exi ab eo (ea) spiritus immunde, et da locum Spiritui Sancto Paraclito. Hic in modum crucis halet in faciem ipsius et dicat: Accipe Spiritum bonum per istam insufflationem et Dei benedictionem. † Pax tibi". —

Außerdem waren im christlichen Altertum auch die sogenannten Energumenen (ἐνεργούμενοι sc. ὑπὸ πνευμάτων ἀκαθάρτων) der Sorge der Exorcisten anvertraut, und wärend der Bischof oder Presbyter bei jedem öffentlichen Gottesdienst das für diese unglücklichen Kranken bestimmte Gebet zu sprechen hatte, sollten jene ihnen täglich unter Gebet die Hände auflegen; vgl. das 4. Karth. Konzil (im J. 398) can. 90. Omni die exorcistae energumenis manus imponant. Obwol nun diese Energumenen im Laufe der Zeit immer seltener wurden und der Taufexorcismus, namentlich in kleineren Kirchen, denen nur ein Priester vorstand, Sache des taufenden Priesters wurde, so hat doch die römische Kirche den Ordo der Exorcisten nie eingehen lassen. Noch jetzt erhält jeder Kleriker vor der Weihe zum Priester die Weihen der vier niederen Ordines, d. h. er wird zuerst als Ostiarius, dann als Lector, hierauf als Exorcist und schließlich als Akoluth ordinirt. Für die Exorcistenweihe aber schreibt schon das oben erwänte 4. Karth. Konzil can. 9 vor: „Exorcista, quum ordinatur, accipiat de manu episcopi libellum, in quo scripti sunt exorcismi“ — gegenwärtig ist es meist ein Missale, das der ordinirende Bischof den Ordinanden darreicht, und das sie der Reihe nach zu berüren haben, indem der Bischof spricht: Accipe et commenda memoriae, et habeto potestatem imponendi manus super energumenum sive baptizatum sive catechumenum. — In dem seltener eintretenden Fall, dass der Priester einen an Besessenheit Leidenden zu exorcisiren hat, reicht allerdings jene allgemeine Berechtigung nicht zu. Es ist dann vielmehr seine Pflicht, sich zuvörderst durch Fasten, Beten, Beichte und Kommunion speziell auf sein Werk vorzubereiten, das entweder in der Kirche, in der Sakristei, im Hause des Priesters, oder, falls es die Umstände erfordern, in der Wonung des Kranken, jedoch immer in Gegenwart einiger Zeugen, vorzunehmen ist und zwar in folgender Weise. Der Priester, angetan mit Talar, Chorrock und einer blauen Stola, besprengt den Kranken zuvörderst mit Weihwasser, betet dann die Allerheiligenlitanei, das Vaterunser und Ps. 53 (in der luth. Bibel Ps. 54) „Deus, in nomine tuo“, darauf widerum zwei Orationen, in denen er, über den Besessenen das Zeichen des Kreuzes machend, dem bösen Geist zu entweichen gebietet kraft der Mysterien der Menschwerdung, des Leidens und Sterbens, der Auferstehung und Himmelfart Christi, der Sendung des heiligen Geistes und der Widerkunft zum Gericht. Darauf folgt die Lection von Joh. c. 1. In principio erat verbum; ferner Mark. 16, 15—18 und Luk. 10, 17—19. Alsdann legt der Priester beide Hände auf des Haupt des Kranken mit den Worten: Ecce crucem Domini: fugite partes adversae: vicit leo de tribu Juda, und darauf folgt die Oration mit der eigentlichen Exorcismusformel: Exorcizo te, immunde spiritus, wobei der Priester Stirn und Brust des Kranken im Namen der Trinität dreimal bekreuzt. Entweicht der böse Geist nicht, so muss der Priester mit denselben Gebeten und Exorcismen wider von vorne anfangen.

Hinsichtlich der Realexorcismen galt von jeher die Ansicht des Apostel Paulus, dass alle Kreatur Gottes, mit Danksagung gebraucht, gut sei. Infolge des Fluches aber, der um der ersten Sünde willen über die ganze Natur ergangen, schien es notwendig, die zum gottesdienstlichen Gebrauch bestimmten Dinge, namentlich das zum Weihwasser erforderliche Salz und Wasser vorher zu exorcisiren. Außerdem werden auch vorkommendenfalls Tiere, Wonungen, Äcker und Früchte exorcisirt. So gibt es in Rußland ein eigenes Fest der priesterlichen Obstweihe, das für das Volk maßgebend ist. Bis zu dem Tage, da der Priester die Weihformel über alles Obst der Gegend ausspricht, wagt niemand, es zu genießen. Von da an aber wird reifes und unreifes Obst sorglos durcheinander gegessen, und wird einer davon totkrank, so hat er doch den Trost, dass keine dämonischen Einflüsse daran Schuld sind.

In der evangelischen Kirche handelte es sich bei der Frage, ob der Exorcismus beizubehalten sei oder nicht, natürlich nur um den bei der Taufe gebräuchlichen, und da Zwingli und Calvin (Instit. IV, c. 15, 19) ihn entschieden gemissbilligt hatten, so war er von der reformirten Kirche bald anfangs beseitigt worden. Luther dagegen und Melanchthon hatten ihn gebilligt, und ihrem Vorgange waren

die übrigen luther. Theologen gefolgt. Erst Heßhusius im J. 1583 wagte sich für das Weglassen desselben zu erklären, wogegen Just. Menius in einer Schrift: „Vom Exorcismo, dass dies one Verletzung des Gewissens bei der Taufe wol mag gebraucht und behalten werden“ (1590) ihn entschieden empfahl und verlangte. Somit war derselbe zu einem hochwichtigen Differenzpunkt zwischen der lutherischen und reformirten Kirche geworden. Als daher die preußische K.O. vom J. 1558 ihn wegließ, fürten die Landstände dringend Beschwerde, dass man ihnen eine neue ärgerliche Taufordnung aufdringen wolle, die zum Calvinismus füre. Und noch heftiger erhob sich der Streit, als Nikol. Krell, der geheime Rat und Kanzler des Kurfürsten Christian I. von Sachsen, ein entschiedener Freund der des Kryptocalvinismus verdächtigen „Philippisten“ im Jare 1591 den sächsischen Predigern befahl, bei der Taufe den Exorcismus wegzulassen; und erst als der Kurfürst im September desselben Jares gestorben, Krell aber von dem neuen Regenten abgesetzt und zu zehnjäriger Gefängnisstrafe verurteilt, auf dem Landtag zu Torgau (1592) aber mit dem echten Luthertum auch der Exorcismus kirchlich wider hergestellt war, gab man sich zufrieden. — Von den späteren Theologen erklärten Gerhard, Quenstedt und Hollaz ihn für ein Adiaphoron, Baier und Baumgarten sprachen sich für seine Abschaffung aus, und noch entschiedener tat dies Reinhard und seine Schule. Seit dieser Zeit kam er auch in der lutherischen Kirche mehr und mehr in Vergessenheit, und erst die Berliner Hof- und Domagende (1822) brachte ihn wider in Erinnerung, indem der Geistliche die eigentliche Taufhandlung mit den Worten: „der Geist des Unreinen gebe Raum dem hl. Geist“ und dem Zeichen des Kreuzes an Stirn und Brust des Täuflings beginnen sollte, worauf weiterhin die Frage folgt: „Entsagst du dem Bösen in seinen Werken und seinem Wesen?“ Doch scheint auch diese Praxis nur in kleineren Kreisen, nicht aber allgemeine Anerkennung gefunden zu haben, und man wartet in neuerer Zeit lieber die Zeit ab, da der herangewachsene Täufling, in der christlichen Lehre wol unterrichtet, selbst im Stande ist, bei seiner Konfirmation und Erneuerung des Taufbundes das Gelübde abzulegen: „Ich entsage dem Teufel und allen seinen Werken und all seinem Wesen, und ergebe mich Dir, dreieiniger Gott Vater, Son und hl. Geist, im Glauben und Gehorsam Dir treu zu sein bis an mein letztes Ende. Amen“. **H. Alt.**

Exsequien, s. Begräbnis bei den Christen.

Exspectanzen — exspectantiae, exspectativae, gratiae exsp. heißen im kanonischen Recht die Anwartschaften auf eine noch nicht erledigte Kirchenstelle, im engern Sinn die von den Kapiteln verliehenen Anwartschaften auf vakantwerdende Präbenden. Das Aufkommen derselben hängt one Zweifel teils mit dem der absoluten Weihen und mit dem Bestreben zusammen, der ursprünglichen Kirchensatzung, welche one ein bestimmtes Amt keine Weihe zuließ, sowie der mit dem kirchlichen Benefiziensystem erstandenen Regel, wonach der zu Weihende einen Tischtitel haben sollte, dadurch zu entsprechen, dass man in Ermangelung einer Stelle auch die Aussicht darauf und das Versprechen, sie zu erhalten, als Grund der Aufnahme in den Klerus gelten ließ; teils aber und noch offenbarer steht es mit dem ganzen wärend des Mittelalters in die Besetzung der geistlichen Stellen eingedrungenen Unfug der Spekulation auf Pfründengenuss in Verbindung. — Anfänglich noch reagirte das kirchliche Schamgefül gegen den Gedanken, einen Kleriker auf die Hoffnung des Todes eines andern zu verweisen und Papst Alexander III. verbot speziell aus diesem Grunde auf dem Lateran-Konzil von 1179, irgend ein Amt, Pfründe oder Kirche einem zu verleihen oder zu versprechen, bevor sie erledigt wären. Aber bald fanden sich Mittel, dieses Gebot zu umgehen: man verlieh einem zuerst ein Kanonikat one Präbende, und diesem ward man natürlicherweise die nächst erledigte Präbende schuldig — eine stillschweigende Exspectanz; oder man ließ das Verbot des Anwartschaftgebens auf eine Vakatur durch Todesfall bestehen, aber man erlaubte die allgemeine Formel der Anwartschaft auf eine gelegenheitliche Präbende (cum se facultas obtulerit Innoc. III.), sofern nämlich eine solche ja auch durch neue Stiftungen disponibel werden könnte — eine verdeckte Exspectanz. Bonifaz VIII. hat diese Formel als eine palliatio verborum, sowie

überhaupt alles und jedes Anwartschaftgeben auf Vakaturen verworfen. Allein es blieb dabei und auch das erneuerte Verbot des Kirchenrats von Trient (sess. 24 de reform. c. 19 coll. Sess. 25 de reform. c. 9) vermochte die eingewurzelte Übung nicht abzustellen und die Exspectanzen der Kapitel blieben auch hernach bestehen, wo sie zuvor gewonheitsmäßig bestanden hatten.

Neben diesen kamen aber im Laufe der Zeit noch andere Arten von Anwartschaft auf und zwar ausgehend teils vom Papst, teils vom Kaiser. Die päpstlichen, anfangs bittweise gestellten Empfehlungen, mit welchen in der Hand die Pfründkandidaten von Rom aus nach allen Ländern sich ergoßen, an alle Kirchtüren pochten, verwandelten sich bald in Mandate, — mandata de providendo — deren Nichtvollzug zuerst Manschreiben, sofort Gebote, endlich Vollzugsbefehle — literae monitoriae, praeceptoriae, executoriae — zufolge hatte. Man darf nicht übersehen, dass hiebei ursprünglich löbliche Zwecke mit zu Gunde lagen: es sollte verhindert werden, dass Pfründen unbesetzt blieben, dass das Kircheneinkommen an Fremde, oder dass am Ende sämtliche Dotationen eines Stifts in die Hände weniger Familien fielen; es sollten verdiente Geistliche dadurch belont, die Universitätslehrer unterstützt und honorirt werden; es war ein Mittel in der Hand der obersten Kirchenleitung, dem geschlossenen Provinzial- und Familien-Egoismus entgegenzuwirken, dem Allgemeinen über die Sonderinteressen Raum zu schaffen. Aber der Missbranch ließ nicht auf sich warten, und anstatt lokale Schäden zu heilen, entstand vielmehr eine vom Herz der Kirche ausgehende, den Gliedern verderbliche Krankheit. Die italienischen „Provisioner“ überschwemmten die Provinzen wie Heuschreckenschwärme, brachen in die Kirchenstellen, in die Seelsorge ein — one Kenntnis der Sitten, sogar der Sprache unkundig, und mit der einigen Absicht, sich Geld zu schaffen. So arg war der Unfug, namentlich als vollends wärend des Schisma die Provisionen als Mittel sich Anhang zu werben gebraucht wurden und manchmal für eine und dieselbe Pfründe sich eine Unzal von Exspectanten meldeten, dass die einen vom Papst sich Freibriefe zu erwirken suchten als Schutzmittel gegen seine eigenen Provisionsmandate, die andern, soweit nicht schon durch die Konkordate geholfen ward, den Andringenden Gewalt entgegensetzten. So ließ man z. B. in Bayern keine Provisioner ins Land ein und hinsichtlich Württembergs wird von einem Besuch erzält, welchen der nachmals erste Herzog, der edle Graf Eberhard im Bart, bei Papst Sixtus IV. im J. 1481 gemacht und wobei dieser ihn gefragt habe, ob es war, dass man in seinem Land denjenigen, der mit einem solchen Mandat komme und von einer Stelle Besitz ergreifen wolle, auf das Kirchendach setze, bis er ermattet herabfalle, und wenn er dann nicht tot sei, ihn ertränke oder sein Pergament zu verschlingen nötige? Eberhard hat dies bejaht und gesagt, dass solange er am Regiment, kein solcher päpstlicher Kurtisane sich ins Land gewagt, er möchte es aber auch keinem raten, denn wenn er solches ungerächt ließe, würden ihn seine Untertanen für einen Bastard halten, der ganz aus der Voreltern Art schlüge. Da habe Sixtus, seine Standhaftigkeit bewundernd, zu dem Grafen gesagt, er tue wol daran. Von Herzog Ulrich wurde sich später ausdrücklich auf diesen Vorgang berufen, als im Anfang des folgenden Jarhunderts der römische Hof seine Günstlinge im Land unterzubringen suchte. Auch Kardinäle stellten Anwartschaften in Bittform aus, Erzbischöfe und Bischöfe desgleichen, und erwarben sich zum teil durch Gewonheit Rechte auf Besetzung gewisser Pfründen, die sie zu Exspektanzenerteilungen gebrauchten.

Aber auch die weltliche Gewalt verlieh Anwartschaften; es geschah dies durch die sog. „ersten Bitten“, mittelst deren der Kaiser oder ein König in jedem Stift die erste nach ihrer Thronbesteigung vakant werdende Pfründe zu verleihen, das alt herkömmliche Recht ansprachen. Bis zum Untergang des deutschen Reiches hatte der Kaiser jenes jus primae precis sich erhalten, gleichwie auch die deutschen Stifter ihre Anwartschaftsverleihungen bis zu ihrer Auflösung bewart hatten. Die päpstlichen Provisionsmandate blieben seit dem Tridentinum aufgehoben. Übrigens liegt eine auch vom trienter Konzil (Sess. 25 de reform. c. 7) noch zugelassene Exspectanz in den mit päpstlicher Genehmigung geschehenden bischöflichen oder Kloster-Koadjutorieen, welche im Falle dringender Notwendigkeit oder

eines evidenten Nutzens unter der Bedingung stattfinden können, dass der Koadjutor die zu einem Bischof oder Prälaten erforderlichen kanonischen Eigenschaften hat.

Was die evangelische Kirche betrifft, so sind die Exspectanzen — „Beanwartungen“ nennt sie die ältere Rechtssprache — auch auf sie übergegangen, teilweise von den Kanonisten missbilligt und nicht selten eine Quelle von Prozessen. Den Landesherren ward das Recht, sie zu verleihen, ebenso wie die Besetzung erledigter Stellen zugeschrieben, jedoch nicht in der Weise der päpstlichen Provisionen zum Eingriff in bestehende Patronatrechte. Ob eine solche Beanwartung für den Aussteller absolut verbindlich sei, noch mehr, ob sie den Nachfolger binde, ob und wie ältere und jüngere generelle und spezielle Exspectanzen sich in Kollisionsfällen zu einander verhalten u. s. f., darüber gingen die Ansichten auseinander. Vgl. J. H. Böhmer, J. E. Pr. Lib. III. tit. 8, welcher zugibt, dass es unter Umständen Ehrensache für den Nachfolger werden könne, die von seinem Vorfar gegebene Anwartschaft zu honoriren, jedoch sogar denjenigen, der sie selbst ausstellte, rechtlich nicht für gebunden hält, außer wenn sie unter einem onerosen Titel erworben ist; denn im allgemeinen enthalte sie nur eine Zusage für eine unbestimmbare Zukunft, welche zurückzunehmen im Interesse des Kirchendienstes sogar Pflicht werden könne, und sie sei der Ausdruck eines gnädigen Wolwollens, wodurch kein perfektes Recht auf der anderen Seite entstehe, und das sich unter Umständen auch wider ändern könnte. Der Wert jener Kontroversen hat sich vermindert, seitdem jene eigentümlichen Institute, welche dazu den Hauptanlass gaben, nämlich die infolge der Reformation und des westfälischen Friedens mit herübergenommenen Stifte und Kapitel teils aufgehoben worden sind, teils ihre festeren Normen erhalten haben, wobei übrigens immer noch in Fällen, wo besondere Normen nicht vorliegen, die Bestimmungen des kanonischen Rechtes Anwendung finden. Jetzt besteht, kann man sagen, für alle in einer Landeskirche examinirte und zum Predigtamt befähigte Kandidaten die — obwol teils durch die Zufälligkeiten der Gemeindepfarrwalen, teils durch die Willkür des Privatpatronats eingeschränkte — generelle Exspectanz auf dereinstige Anstellung in ihrer Altersordnung, und ebenso für die angestellten Geistlichen auf Beförderung, und es lässt sich daneben einesteils nur der seltene Fall einer speziellen und ein Recht begründenden Anwartschaft denken, dass einer ein Lehr- oder sonst ein schwieriges, mit Aufopferung verbundenes geistliches Amt unter der Zusicherung einer bestimmten Beförderung im Kirchendienst übernimmt; anderenteils werden spezielle Anwartschaften da begründet, wo es kirchliche Sitte ist, einem dienstunfähig gewordenen Geistlichen einen Gehilfen cum spe succedendi zu adjungiren. — Die Zusage eines Patrons, eintretendenfalls eine Pfarre zu verleihen, begründet nur eine Erwartung, aber keine Anwartschaft, denn Exspectativen, von Patronen und andern derartigen Verleihern, die nicht Landesherren sind, gegeben, haben keine rechtliche Wirkung. **A. Hauber.**

Exsuperius, Bischof von Toulouse gegen Ende des 4. und im Anfang des 5. Jarhunderts. — Hieronymus, der ihm seinen Kommentar über den Propheten Zacharias widmete, rühmt insbesondere seine Woltätigkeit, zu welcher die damaligen Raubzüge der Vandalen, Alanen und Sueven reiche Gelegenheit boten. Er amte, sagt Hieronymus, die Witwe von Sarepta nach, speiste, wärend er selbst Hunger litt, die andern, und teilte alle seine Habe unter die Dürftigen aus; er verkaufte um der Armen und Notleidenden willen die hl. Gefäße und trug den Leib Christi in einem hölzernen Korb und Christi Blut in einem gläsernen Gefäß. Auch die zalreichen Mönche Palästinas, Ägyptens und Libyens bedachte er mit Geldunterstützungen. Er soll die von seinem Vorgänger Silvius angefangene Basilica des hl. Saturnin ausgebaut haben. S. die Bollandisten ad 28. Sept. de s. Exsuperio, Tillemont, Mem. X, p. 617 et 825. **Th. Pressel†.**

Extravagante, s. kanonisches Rechtsbuch.

Eylert. Es gibt Persönlichkeiten, welche hinter der Scene einen nicht weniger starken Einfluss auf die Begebenheiten haben, als die, welche auf der Büne han-

deln, wenngleich die Geschichte von jenen weniger zu berichten hat, als von diesen. Zu jenen gehörte Eylert, der langjärige Vertraute König Friedrich Wilhelms III. in kirchlichen Angelegenheiten. Ruhlemann Friedrich Eylert war am 5. April 1770 zu Hamm in der Grafschaft Mark geboren. Sein Vater war Professor der Theologie an dem ref. akademischen Gymnasium und Prediger der ref. Gemeinde daselbst gewesen. Das Studium der Theologie in Halle hatte seiner religiösen Überzeugung die rationalistische Färbung gegeben in jener milden praktischen Form eines Niemeyer, welche die Unterschiede der alten und der neuen Glaubensweise vor der Gemeinde zurücktreten zu lassen, als die ware Lehrweisheit ansah. Im J. 1794 war er von Halle zurückgekehrt und bald ein beliebter Prediger in seiner Vaterstadt und Nachfolger seines Vaters geworden. Durch Empfehlung des Ministers Stein, dem er wärend dessen Anstellung in der Grafschaft Mark bekannt worden, wurde er im J. 1806 als Hof- und Garnisonsprediger nach Potsdam berufen, und versammelte auch hier eine durch seine Predigten angezogene, zalreiche Zuhörerschaft um sich. Nach dem Tode des Bischofs Sack 1817 wurde die evangelische Bischofswürde auf ihn übertragen, zugleich mit der Mitgliedschaft des Statsrates und des Ministeriums der geistlichen und Unterrichtsangelegenheiten. Auch als praktischer Schriftsteller war er tätig. Noch als Prediger in Hamm gab er die „Betrachtungen über die trostvollen Warheiten des Christentums bei der letzten Trennung von den Unsrigen“ 1803 heraus, welche noch im Jare 1834 eine 4. Auflage erlebten, 1806 „Homilien über die Parabeln Jesu“, 2. Aufl. 1819, und „Predigten über Bedürfnisse unsers Herzens und Verhältnisse unsers Lebens, 1805“.

Um vieles weiter greifend als diese litterarische und die amtliche Tätigkeit war jedoch die private, welche ihm durch das Vertrauen zu teil wurde, dessen Friedrich Wilhelm III. in seinen bösen wie in seinen guten Tagen unabänderlich ihn würdigte. Wir ersehen aus der Schrift: „Charakterzüge Friedrich Wilhelm III.“, wie der hochgestellte Geistliche nicht nur in häufigen und mehrstündigen Konferenzen, sondern auch im engeren Familienkreise und auf einsamen Spaziergängen bei dem verewigten Monarchen für öffentliche kirchliche wie für Privatverhältnisse das wichtige Amt eines geistlichen Freundes und Seelenrates verwalten durfte. Man hat über diese Vertraulichkeit vielfach Verwunderung geäußert, nicht nur wegen der totalen Differenz der beiden Charaktere, sondern auch wegen der verschiedenen Stellung in theologischen Überzeugungen. Die Kenntnis der beiderseitigen Charaktere und Entwickelungsgeschichte macht beides begreiflich. Was die theologische Richtung betrifft, so gibt sich allerdings in den früheren Eylertschen Produktionen die rationalistische Anschauung, namentlich in den praktischen Konsequenzen derselben, deutlich genug zu erkennen, doch war ja auch der Standpunkt des Königs von seinem Konfirmationsunterrichte her bis zu der Periode, wo die Feuerprobe von 1813 seinen Glauben vertiefte, kein anderer als der des sogenannten aufgeklärten Christentums der Zeit. Und als der Ernst der Zeit ihn zu dem Glauben der Reformatoren zurückfürte, hatten auch die Überzeugungen Eylerts, der überhaupt nach seiner ganzen geistigen Anlage nie ein Mann des Systems gewesen, eine positivere, christliche Gestalt gewonnen. Es war ein allmählicher Fortschritt wie bei dem ihm nahverbundenen Dräseke, in Verein mit welchem auch das „Magazin von Fest-, Gelegenheits- und anderen Predigten“, 4 Bde., 1816—1820, herausgegeben wurde, und desto unmerklicher war bei beiden dieser Fortschritt, jemehr beiden feste dogmatische Begriffsbestimmung von jeher zuwider gewesen war. Was die Verschiedenheit der Individualität betrifft, so kann freilich eine größere nicht gedacht werden als die des lakonisch-ernsten und durch und durch schlichten Königs und die des weisen, in salbungsvoller Breite überfließenden, überschwenglichen Hofpredigers. Aber ein von Herzen wolwollender Charakter war Eylert, und, was mehr als dies bei dem edeln Monarchen sagen wollte — er war der in den Trauerjaren bewärte Freund des königlichen Hauses, er war der geistliche Freund und begeisterte Verehrer der Königin Luise gewesen. Nun war es ja die ehrenwerte Art des Monarchen, namentlich den in seinem Unglück erprobten Freunden unverbrüchlich zugetan zu bleiben und vieles an ihnen

zu übersehen. Allerdings hätte man einem so edlen und sittlich ernsten Charakter, wie dieser König, auch tiefer begründete geistliche Ratgeber wünschen mögen, als die, welche ihm damals in Persönlichkeiten wie Sack, Hanstein, Ribbeck und Eylert am nächsten standen. Kaum kann man sich des schmerzlichen Eindrucks erwehren, dass in vielen Fällen das edle schlicht-fromme Herz des königlichen Beichtkindes über seinen Beichtvätern und geistlichen Beratern gestanden hat; Eylert selbst hat uns zu erkennen gegeben, wie manchmal sein geistlicher Einfluss mehr relaxirend als stärkend auf den Monarchen eingewirkt hat. Er ist der Hauptratgeber und einer der vornehmsten Beförderer der dem Könige so nahe an's Herz gewachsenen Agenden- und Unionssache geworden, und hierauf beziehen sich seine zwei Schriften: „Über den Werth und die Wirkung der für die evangelische Kirche bestimmten Liturgie und Agende 1830", und „das gute Werk der Union, 1846". Wol gibt sich hier im Verhältnisse zu den früheren Schriften ein Fortschritt in positivem Glauben zu erkennen; einem festen dogmatischen Bekenntnis ist er jedoch auch in dieser Periode noch abhold geblieben und legte hievon auch ein öffentliches Zeugnis ab durch Mitunterzeichnung des bekannten Protestes gegen die evangel. Kirchenzeitung vom 15. August 1845.

Am dankbarsten wird ihm die Nachwelt bleiben für seine Schrift: „Charakterzüge und historische Fragmente aus dem Leben Friedrich Wilhelm III., 3 Thle. 1846" (wolfeile Ausg. für das Volk 1847). In welchen starken Kontrast auch Stil und Sinnesart des Berichterstatters zu der der hohen Persönlichkeiten tritt, welche er vorführt, und wie oft wir königliche Reden darin erhalten, deren Urgestalt der salbungsvolle Firnis des Bischofs fast unkenntlich gemacht hat, dennoch ist ein reicher und edler Schatz aus dem Leben des teuern Königspares darin niedergelegt, welches dieses Werk zu einem Volksbuche des Preußenvolkes gemacht hat. Im Jare 1844 trat der Hochbetagte — von Friedrich Wilhelm IV. mit dem roten Adlerorden 1. Klasse mit Brillanten geehrt — von seinen Ämtern zurück und brachte abwechselnd seine letzten Tage auf seinem reizend gelegenen Gute „Abendruhe" bei Hamburg und in Potsdam zu. Noch in den letzten Abendstunden seines Lebens mußte er, der treueste Diener seiner Könige, den herben Schmerz erleben, seinen, dem geistlichen Stande angehörigen Son unter den Märzhelden zu erblicken und erst am 8. Februar 1852 erreichte er das Ende seiner irdischen Laufban.

Quellen: Neuer Nekrolog der Deutschen 1852. **Tholuck†.**

Eymericus, s. Inquisition.

Ezechiel, יְחֶזְקֵאל aus יְחַזֵּק אֵל, Gott ist stark (Ewald) oder יְחַזֵּק אֵל den Gott stark macht (Gesenius) zusammengezogen (vgl. das synonyme יְחִזְקִיָּהוּ), LXX Ἰεζεκιήλ, Vulg. Ezechiel, Luther Hesekiel — ist der Name eines exilischen Propheten, dessen gesammelte Weissagungen im Kanon stehen. Über seine Person erfaren wir aus seinem Buche, der einzigen biblischen und verläßlichen Quelle, folgendes: Ezechiel, Son Busis, aus priesterlichem Geschlecht (den Sönen Zadoks), lebte am Flusse Kebar in der Nähe von Tel Abib (3, 15) unter den Gefangenen, welche Nebukadnezar mit König Jojachin entfürt hatte und wirkte dort prophetisch vom 5. bis mindestens zum 27. Jare dieser Verbannung (594—572 v. Chr.). Nach 40, 1 gehörte er selbst zu jenen angesehenen Männern, die mit Jojachin deportirt wurden. Daß er damals noch in jugendlichem Alter gestanden habe, wie Josephus (Ant. X, 6, 3 *παῖς ὤν*) berichtet, ist nicht genugsam erhärtet. Denn es ist nicht warscheinlich, dass das „30. Jar" 1, 1, welchem der Prophet in einer orientirenden Glosse 1, 2. 3 das 5. der Verbannung gleichsetzt, auf das Lebensalter Ezechiels gehe, sodass der Abschnitt aus einem Tagebuche privaten Charakters entnommen wäre; vielmehr bezieht sich jene Angabe auf die in Babylonien übliche, mit der Herrschaft Nabopolassars beginnende Ära. Der Fluss Kebar (כְּבָר) ist nicht mit dem Chaboras (חָבוֹר 2 Kön. 17, 6; 18, 11) zu verwechseln, der bei Circesium in den Euphrat mündet und an welchem die Exulanten des nördlichen Reiches angesiedelt worden, sondern in Babylonien zu suchen, war-

scheinlich unter den Nebenarmen oder Kanälen des Euphrat. Dort hatte Ezechiel ein Haus (3, 24; 8, 1) und lebte verheiratet, bis seine Frau in bedeutsamer Stunde ihm durch den Tod geraubt wurde (24, 18). Unter den Verbannten genoss er das Ansehen eines Propheten, sodass sie seinen Spruch häufig begehrten, wenn er gleich meist nicht nach ihrem Sinn ausfiel und sie insgeheim ihren Ärger darüber ausließen (2, 6). Er übte eine seelsorgerliche Tätigkeit auf seine Umgebung aus und bildete so einen geistigen Mittelpunkt für die vom hl. Lande und seinem Tempel Abgeschnittenen (8, 1; 14, 1 ff.; 20, 1; 24, 18; 33, 30 f.). Der Spärlichkeit dieser Notizen sucht die wertlose Legende nachzuhelfen, welche von ihm ein ehrenvolles Zusammentreffen mit dem Philosophen Pythagoras, mancherlei Wunder, die er an jenem Flusse verrichtet habe, und einen Märtyrertod durch seinen abgöttischen Fürsten und Volksgenossen zu berichten, sowie sein Grabmal anzugeben weiß. Dagegen gewärt das von ihm hinterlassene Buch ein getreues Abbild seines Innenlebens und ein authentisches Zeugnis seines Wirkens; da es in allen Teilen sich als Erzeugnis einer bestimmt gearteten geistigen Individualität jener Zeit erweist, hat die von Zunz (Gottesdienstl. Vorträge d. Juden S. 157—162 und D.M.Z. XXVII, S. 676 ff.) versuchte Verdächtigung der Autorschaft, als wären Namen und Person Ezechiels bloße Fiktion und das Buch erst in den Jaren 440—400 entstanden, schon aus diesem Grunde keinen Beifall finden können.

Dieses Buch, in seiner planvollen Gestalt one Zweifel vom Propheten selbst ausgearbeitet, zerfällt in zwei wol unterschiedene Hauptteile, den zwei verschiedenen Zeiträumen entsprechend, in welchen Ezechiel über sein Volk weissagte: Der erste (K. 1—24) schließt mit dem Anfang der Belagerung Jerusalems durch Nebukadnezar (gegen 589), der zweite (K. 33—48) beginnt nach der Zerstörung der Stadt (587). Mitten inne liegt eine Zeit des Verstummens, wo er nicht prophetisch reden konnte. Dieser Zwischenraum ist durch weniger chronologisch geordnete Sprüche wider fremde Völker (K. 25—32) passend ausgefüllt. Die Anfänge jener beiden Perioden sind durch einander parallele Einschärfungen der Bedeutung und Verantwortlichkeit seines Amtes markirt. Aber auch der Inhalt ist wärend derselben charakteristisch verschieden. So lange Jerusalem noch steht, herrscht in Ezechiels Sprüchen durchaus die Ankündigung des Gerichtes vor, welches den alten Gottesstat noch völlig zertrümmern muss. Sobald dagegen dieses vollzogen ist, beginnt die Verheißung ihr aufbauendes Werk. „Hat er in der ersten Hälfte die fleischlichen Hoffnungen Israels begraben, die sich auf den Bestand Jerusalems und des Tempels gründeten, so baut er in der zweiten im Geiste Land und Volk, Stadt und Tempel wider auf“ (Klostermann). Das Gericht über die Weltvölker bildet den Übergang zur Aufrichtung der Gottesherrschaft in Israel. Jene Episode gehört daher mit innerem Recht zur zweiten Reihe. — Im einzelnen entfaltet sich der Inhalt wie folgt:

I. Hauptteil K. 1—24. Die Einleitung bildet eine Vision, in welcher dem Seher der Herr in seiner ganzen Herrlichkeit erscheint, soweit sie geschöpflich sich ausprägt, nämlich über den Cherubim (über welche Riehm im B. Hdwb. zu vergleichen) thronend K. 1. Von diesem majestätischen Gotte empfängt er die prophetische Mission, dem „Haus der Widerspenstigkeit“, d. h. Israel-Juda (2, 3), Gottes Wort anzusagen mit der Manung, diesem Trotz unerschrockene und unerbittliche Festigkeit (vgl. den Namen des Propheten) entgegenzusetzen, womit der Herr ihn ausrüsten wolle 2, 1—3, 15. Nach 7 Tagen der Betäubung wird ihm von Gott die hohe Verantwortlichkeit seines Amtes eingeschärft: bei Vernachlässigung der Rügen und Warnungen werde er selbst am Tode des Sünders schuldig sein, dagegen bei Missachtung seines Wortes von seiten der Gewarnten seine eigene Seele gerettet haben 3, 16 ff. — Die Weissagung selbst eröffnen vier Zeichen wider Jerusalem. Die harte Belagerung der Stadt bildet der Prophet auf einem Backstein ab. Indem er selber sodann auf Gottes Geheiß gebunden auf einer Seite liegt 390 Tage für Israel und hernach 40 Tage auf der andern für Juda, versinnbildet er an seiner Person, wie viele Jare der Gebundenheit (Belagerung und Verbannung) ihre Schuld verlangt 4, 4 ff. Die 40 Jare gab die Analogie des Wüstenzuges an die Hand als Dauer eines vorübergehenden Standes der Heimat-

losigkeit, die 390 der 430järige Aufenhalt in Ägypten (2 Mos. 12, 40), ein Zustand andauernder Knechtschaft, indem jene 40, wo auch Juda in Unfreiheit schmachtet, die Zal voll machen. Die 390 sind also nicht durch die zwischen 150 und 190 schwankende Lesart der LXX zu ersetzen. Kärglich abgemessene Speise, wie bei der Belagerung, und unrein zubereitete, wie in der Verbannung, soll der Prophet die Zeit über zu sich nehmen 4, 9 ff. Das vierte Zeichen ist die Abscherung des Hauptlhares des Propheten, wovon $^1/_3$ verbrannt, $^1/_3$ mit dem Schwerte geschlagen, $^1/_3$ in den Wind geworfen und nur das wenigste des letzten Drittels im Zipfel gebunden und aufbewart wird. Dies das dreifache Los der Bewoner Jerusalems K. 5. Daran schließen sich K. 5, 5 bis K. 7 gewaltige Straf- und Gerichtsreden, in denen der Stadt das Nahen des Endes verkündigt wird. — Der zweite Cyklus der Drohreden beginnt 8, 1 ff. mit einer Vision, welche dem Seher einen Einblick eröffnet in die im Umkreis des Tempels statthabenden Greuel, ärgerlichen Bilder- und Tierdienst nebst anderem heidnischen Unwesen. Durch diese Befleckungen ist das Schicksal der hl. Stadt besiegelt. Nur die wenigen, welche über diese Verderbnis trauern, werden durch ein Zeichen an der Stirne zur Verschonung bestimmt K. 9. Das göttliche Feuer wird zur Verzehrung über die Stadt gesprengt und die göttliche Herrlichkeit scheidet bedrohlich vom Tempel (K. 10), wärend die Bewoner sich noch von falschen Propheten in ihrer fleischlichen Sicherheit bestärken lassen (K. 11). K. 12 muss Ezechiel das dem unglücklichen Zedekia bevorstehende Los darstellen, der durch die Mauer brechend, dem Verhängnis der Gefangenschaft nicht entrinnen, sondern in die Fremde wandern wird, one das Land zu schauen, und Vs. 18 ff. das der Bewoner Jerusalems, die bald ihr Brot und Wasser mit Zittern zu sich nehmen werden. K. 13 werden die falschen Propheten, welche immer noch Frieden Gottes lügen, als Betrüger entlarvt in voller Übereinstimmung mit Jeremia und deutlichem Anschluss an ihn. Vgl. Jer. 23 und 29, 21 ff. In K. 14, 1—11 erfaren die im Götzendienste Befangenen, welche vom Propheten Aufschluss über die Zukunft erbaten, eine harte Abweisung; nach Vs. 12 ff. entrinnen dem göttlichen Zorne nur die wenigen Einzelnen, die sich von der Befleckung rein erhalten haben. Denn das saft- und fruchtlose Holz des Weinstocks taugt nur für's Feuer K. 15. Folgt in K. 16 die Geschichte Jerusalems, des undankbaren Pflegekindes des Herrn, welches sich der Bulerei ergab und darum die Schande seines Lasters tragen, doch zuletzt Erbarmung erfaren soll; dann K. 17 die politische Allegorie von der Ceder (dem davidischen Königshaus), deren Wipfel der chaldäische Adler vom Libanon nach Canaan (in die Krämerstadt Babylon) entfürte, indem er nur ein Rebschoss aus jenem Samen im fruchtbaren Lande (Jerusalem) pflanzte, das sich treulos zu einem andern Adler (Ägypten) kehrt und deshalb ausgerottet wird. Doch wird der Herr ein zartes Reis aus jener entfürten Cederkrone wider auf den Berg Israels pflanzen, dass es zum weltbeschattenden Baume werde. K. 18 rechtfertigt Gottes Gerechtigkeit, die nicht nach der von den Vätern gehäuften Schuld, sondern nach dem Verhalten des Einzelnen diesem das Urteil spricht und nicht auf den Tod des Sünders, sondern auf dessen Bekehrung abzielt. K. 19 ist ein Klaglied auf das Los des Königtums Juda's unter dem Bild eines ausgenommenen Löwennestes und einer verbrannten Weinrebe. — K. 20 (aus dem folgenden Jare datirt) werden die Ältesten, welche den Propheten widerum über die Zukunft fragen, abgewiesen durch eine vernichtende Rückschau auf die Untreue, die Israel von jeher gegen Gott bewiesen in seiner Widerspenstigkeit und heidnischen Unart. Doch wird das Ende der göttlichen Fürungen die Sammlung eines heiligen Volkes um Zion sein. K. 21. Das nahe Ende wird durch den wider Jerusalem heraufziehenden Chaldäer herbeigefürt. K. 22. Das sittenlose Leben daselbst erfordert gründliche Einschmelzung in der Glut des göttlichen Zornes. K. 23 malt wider die Untreue des Volkes durch allegorische Schilderung der zwei bulerischen Schwestern Oholah (Samarien) und Oholibah (Juda). Endlich K. 24 bildet den Schluss des ersten Hauptteiles: Im 9. Jar der Wegfürung am 10. Tage des 10. Monats wird dem Propheten der eingetretene Anfang der Belagerung Jerusalems göttlich kundgetan. Er stellt die Stadt unter dem Bilde eines vollen

unreinen Kessels dar, unter welchem Feuer angezündet wird. Gleichzeitig muss Ez. selber seinem Volke zum Warzeichen der namenlosen Trauer dienen, von der es betroffen wird. Seine Frau wird ihm an diesem Tage entrissen, one dass er auch nur Leid tragen darf. Ebenso verlieren die Juden die Lust ihrer Augen, das Heiligtum, one dass ihnen Tränen dafür bleiben bei dem allgemeinen Unglück. Von da an verstummte der Prophet nach dem Willen Gottes, der seinem Volke für jetzt nichts mehr zu sagen hatte, bis das Gericht vollzogen war.

In die hiedurch entstandene Lücke sind die fremdländischen Orakel eingeschaltet, wodurch die beiden Hauptteile um so deutlicher geschieden werden K. 25 bis 32. Dieselben stammen aber aus verschiedener Zeit, zum teil aus diesem Zwischenraum, wo zu Israel nichts mehr zu sprechen war, zum teil aus der Folgezeit; sie sind auch unter sich nicht chronologisch, sondern sachlich geordnet. Ihr Inhalt ist durchweg richtend. Die Heiden, welche über Juda und seinen Gott jetzt zu triumphiren sich vermessen, sollen seine ganze Macht und Strenge erfaren, so Ammon, Moab und Philister (K. 25), Tyrus (26, 1—28, 19), Sidon (28, 20 ff.), besonders aber Ägypten (K. 29—32). Nachdem diesen sieben Mächten der Untergang einzeln verkündet worden, lässt der Grabgesang 32, 17 ff. die ganze Völkerwelt im Schattenreiche des Todes schauen. Dagegen das Horn des Hauses Israel wird nach 29, 21 wider wachsen.

II. Hauptteil K. 33—48. Die Einleitung bildet eine neue Erinnerung des Propheten an seine hohe Verantwortlichkeit 33, 1 ff.; vgl. 3, 16 ff. Schon am Vorabend, ehe der Bote kam, der Jerusalems Fall verkündete, wurde dem Propheten der Mund wider aufgetan zu scharfer Rüge, welche seine Gemeinde den furchtbaren Ernst dieses Ereignisses sollte empfinden lassen 33, 21 ff. Auch K. 34 beginnt mit Bescheltung und zwar der Fürsten Israels, welche die Herde unbarmherzig ausbeuten, geht aber in die Verheißung über, der Herr selbst werde sich seiner zerstreuten Herde annehmen und sie liebevoll weiden. Näher besondert sich dies Vs. 23 dahin, er werde einen Hirten als seinen Stellvertreter über sie setzen und zwar seinen Knecht David, unter welchem Friede und ungetrübte Wolfart sein werden. Wärend K. 35 einen Richtspruch über das Gebirge Seir (Edom) bringt, verheißt K. 36 den Bergen Israels im Gegensatz dazu neue Blüte, geht aber von da zu der innerlichen, geistigen Neuschöpfung über, welche der Herr mit seinem Volke vornehmen wird. Die Neubelebung der Gemeinde, von der jetzt nur noch disjecta membra vorhanden sind, schildert die Vision K. 37, wo Ez. ein Feld voller Totengebeine sieht, die auf des Herrn Wort, das durch ihn ausgesprochen wird, sich wider erheben, sich zusammenfinden und durch Gottes Geist lebendig werden. Die neue Vereinigung von Israel und Juda versichtbart eine symbolische Handlung des Propheten, indem er zwei Hölzer in seiner Hand zusammenfügt (37, 15 ff.). K. 38 und 39 beschreiben die letzte Gefar, welche Gottes Reich in Israel zu bestehen hat, den Kriegszug Gogs aus dem Lande Magog (s. d. Art. Gog), der von Norden heranstürmt und die Völker wider das hl. Land mit sich zieht, aber hier dem Gerichte Gottes erliegt. — In zusammenhängender Schilderung stellen endlich K. 40—48 die Ordnung des neuen Gottesstates dar, wie ihn der Prophet im 25. Jare der Verbannung am Jarestage der Zerstörung Jerusalems geschaut hat. Zuerst wird das Heiligtum auf Zion in seiner neuen Gestalt und mit seinen vollkommeneren Einrichtungen beschrieben, so K. 40 die Umfassungsmauern des Tempels und die von ihnen eingeschlossenen Vorhöfe, K. 41 das Tempelgebäude selbst und sein Inneres, K. 42 die Nebengebäude und inneren Vorhöfe. K. 43 handelt von der Heiligkeit des neuen Tempels und seinem Kultus, K. 44 vom priesterlichen Personal desselben. K. 45 und 46 geben das neue Landrecht mit besonderer Berücksichtigung der kultischen Rechte und Pflichten des Fürsten und Volkes. 47, 1 ff. beschreibt den Strom lebendigen Wassers, der vom Heiligtum ausgehend das Land fruchtbar und das tote Meer gesund macht. 47, 13—48, 35 bestimmt näher die Grenzen des Landes und die Gebiete der Stämme, wobei eine besondere Parzelle dem Herrn (den Priestern) und eine andere den Leviten aufgehoben wird.

Fassen wir nach dieser gedrängten Übersicht zunächst die formale schrift-

stellerische Eigentümlichkeit Ezechiels in's Auge, so hängt dieselbe mit seiner oben gezeichneten Lebensstellung zusammen. Dass er im Unterschiede von den früheren Propheten, auch von seinem ältern Zeitgenossen Jeremia, dem eigentlichen Schauplatz der hl. Geschichte entrückt und ihm somit ein unmittelbares Eingreifen in den Gang der Dinge versagt war, musste auch auf die Gestalt seiner mündlichen und schriftlichen Predigt zurückwirken. Je weniger seine Reden dem Augenblicke dienen konnten und mussten, um so ungestörter ließen sie sich in stillem Sinnen erwägen und mit künstlerischer Sorgfalt ausgestalten, wozu offenbar der Verfasser auch persönliche Neigung hatte. Nicht dass der kurze, schlagende Orakelspruch bei ihm völlig mangelte, häufiger aber verbreitet sich Ezechiel mit Muße über den Gegenstand, der sich ununterbrochen vor seinem Seherblick entwickelt. Man vergleiche schon die ausfürliche Schilderung seiner ersten Gotteserscheinung 1, 1 ff. mit dem kurzen Entwurf der analogen Vision Jesajas (K. 6), welcher Unterschied von Abrabanel so erklärt wird: Jesaja beschreibe die von ihm oft geschaute Herrlichkeit wie ein an Glanz gewönter Städter (בן כרך), Ezechiel wie ein Bauer (בן כפר), der selten dergleichen zu Gesicht bekomme. Ezechiel begnügt sich nicht mit einigen charakteristischen Zügen, wie andere Propheten sie genial hinwerfen, sondern bietet am liebsten ein vollständiges Gemälde, das weniger durch unmittelbare Kraft und Wärme als durch Großartigkeit und harmonische Abrundung auf den Beschauer wirkt. Eine besondere Neigung zu stiller Beschaulichkeit bekundet auch die Häufigkeit der Visionen. Vgl. außer der Inauguralvision (1—3) K. 8—11; 37, 1 ff.; K. 40—48, wo sich Ez. was er schaut, bis in's einzelne und kleine hinaus durch den Engel zeigen lässt. Dass er nicht in unmittelbare Berürung mit konkreten Verhältnissen treten konnte, mag überhaupt zur Bildlichkeit der Darstellung, die ihm noch mehr als andern Propheten eignet, mit beigetragen haben. In allen Formen durchzieht dieselbe sein Buch. Schon seine Zeitgenossen beklagten sich über diese rätselhafte Bildersprache (21, 5) und der änigmatische Charakter der Schrift setzte die Geduld jüdischer wie christlicher Ausleger stets auf die Probe, gab jedoch der Mystik (der Kabbala namentlich das „Wagengesicht" K. 1) um so reichlicheren Stoff zu künstlichen Geheimdeutungen, aus welchem Grunde die Juden (nach Hieron. praef. ad Ezech.) es erst im 30. Jare zu lesen gestatteten. — Der Gleichnisspruch (משל) findet sich bei Ez. in mannigfacher Form, bald als einfache Metapher, bald der Parabel sich nähernd (K. 15; 22, 18 ff.), bald als eigentliche Allegorie (חידה bes. K. 17). Namentlich aber liebt er es, Volk und Land zu personifiziren oder unter dem Bilde eines Tieres oder einer Pflanze zu vergegenständlichen und daran seine Geschichte umständlich zu veranschaulichen. So zeichnet er Juda (Jerusalem) und Samarien als feile Dirnen (K. 16; 23, 1 ff.), das Haus Davids als Löwennest (19, 1 ff.), oder Weinrebe (19, 10 ff.; vgl. 17, 6), oder Ceder (17, 3), Assur als Ceder (31, 3 ff.), die chaldäische Macht als großen, buntbeschwingten Adler (17, 3), Tyrus als prächtiges Meerschiff (K. 27), Ägypten als übermütiges Krokodil (32, 1 ff.) u. s. f., indem er die Deutung nicht versäumt hinzuzufügen, die allegorische Figur aber länger festhält und allseitiger ausfürt, als es sonst bei den Propheten üblich ist, hie und da weiter, als unser Geschmack es zuließe. Doch zeigt sich der Prophet als den Meister in der Darstellung des Großen und Erhabenen, und manche Stücke sind Proben der schönsten und wärmsten Lyrik, so die Trauerlieder (קינות), die ihm wie dem Jeremia eigen sind, und in denen er das Los der fremden Mächte beklagt (19, 1 ff; 26, 17 ff.; 27, 2 ff.; 28, 12 ff.; 32, 2 ff.). Dass er von hinreißender Beredsamkeit war und man ihm um der Form willen gerne zuhörte, freilich one seine Worte ernst zu nehmen, bezeugt 33, 30 ff. Um so weniger darf man aus ihm einen bloßen Schriftsteller machen, der seine Reden nicht wirklich gehalten hätte. Richtig ist dagegen, dass die schriftliche Aufzeichnung für ihn von besonderer Wichtigkeit war, zumal seine Reden sonst nur dem kleinsten Teil seines Volkes zu gute kommen konnten, und der Inhalt an sich eine sorgfältige schriftliche Fixirung erforderte. Mit dem Mangel an unmittelbar wirksamer Aktion hängt endlich auch noch die Fülle symbolischen Handelns zusammen, womit der Prophet seine Reden begleitet und nachdrücklich

macht. Diese symbolischen Darstellungen sind in den engen Kreis seines persönlichen und häuslichen Lebens gebannt und oft mehr andauernde Zustände als einmalige Handlungen, reden aber darum nicht minder eindringlich zu seiner Umgebung. Seine ganze Leiblichkeit muss als prophetisches Organ dienen. Seine zeitweilige Stummheit (3, 26; 33, 26; vgl. 24, 27), sein Daliegen in starrer Gebundenheit (3, 25; 4, 4 ff.), sein Essen und Trinken (4, 9 f.; 12, 18), Harscheren (5, 1 ff.), Stampfen (6, 11), Seufzen (21, 11; vgl. 17, 19) u. s. w. sind lauter („pantomimische“, Heß) Warzeichen; er selbst ist ein solches nach 24, 24. 27 und was ihm begegnet ein Abbild des Schicksals seines Volkes (24, 15 ff.); auch das seines Königs bildet er in eigener Person ab (12, 3 ff.). Dabei verwendet er aber auch darstellende Medien 4, 1; 7, 23; 24, 1 ff.; 37, 15. Man hat zum teil der Unansehnlichkeit solcher symbolischer Zeichen wegen bestritten, dass sie überhaupt ausgefürt wurden, und darin vielmehr eine bloß schriftstellerische Einkleidung gesehen — mit Unrecht. So geübt wie die Morgenländer sind, solche Zeichenschrift zu lesen, so gewont wie die Israeliten waren, die Begegnisse eines prophetischen Gottesmannes bedeutsam zu finden, wäre eine solche Fiktion viel unnatürlicher als die wirkliche äußere Handlung. Deren Realität voraussetzend, hat Klostermann von pathologischer Seite die Zustände des Propheten näher zu beleuchten gesucht und an ihm die deutlichen Symptome hochgradiger Katalepsie zu entdecken geglaubt, mit welcher krankhaften Disposition das Tagebuchartige seiner Aufzeichnungen besonders im ersten Hauptteil, wo die Daten regelmäßig gegeben werden, zusammenhänge. Natürlich müssten diese physischen Zustände nichtsdestoweniger gänzlich von der Wirkung des göttlichen Geistes abhängig gedacht werden; doch ist weder aus den Angaben noch aus dem Inhalt der Schrift auf solche andauernde krankhafte Disposition ein sicherer Schluss zu ziehen. In jenen Daten aber zeigt sich wol noch mehr die Sorgfalt der exilischen und nachexilischen Zeit. Zu deren ceremoniellem Stil gehört auch die stereotype Widerkehr gewisser feierlicher Formeln. Die Sprüche werden gewönlich eingeleitet durch den Satz: So spricht der Herr Jhvh (nach Zunz 117mal) oder: es geschah das Wort Jhvhs an mich also. Der Prophet wird von Gott und den Engeln stets mit dem sonst nicht so üblichen Namen „Menschenson“ (בן אדם) angeredet, und viele andere regelmäßige Wendungen prägen dem Buche einheitlichen Stempel auf. Mit Jeremia hat Ez. das gemein, dass er sich häufig an frühere Propheten (am meisten an Jeremia selbst) anlehnt; in stärkerem Maße aber als bei jenem zeigt sich bei Ez. die prophetische Muse von dem gesamten hl. Schrifttum der Vergangenheit befruchtet, zumal vom „mosaischen“ Gesetz aber auch von der hl. Geschichte, insonderheit der paradiesischen Vorgeschichte (vgl. z. B. 1 Mos. 2, 8 mit Ez. 28, 13; 31, 8 f.; 36, 35; und 1 Mos. 1, 28 mit Ez. 36, 11). Es hängt das mit seinem künstlerischen Realismus zusammen, der überall konkrete Gestaltungen schafft, wozu der historische, archäologische und litterarische Bestand der Theokratie das Material bieten muste, welches freilich frei umgebildet wurde (vgl. z. B. die Cherubim). Als bloßer „Gelehrter“, wie man ihn schon genannt hat, verhält sich eben auch dieser Prophet nicht zu solchem Stoffe, sondern als origineller Bildner, der ihn neuen Ideeen dienstbar macht. Der Satzbau ist gedehnt, oft weitschweifig, die Sprache aramaisirt stärker als die Jeremias.

Gehen wir über auf die geistige Bedeutung und den theologischen Charakter Ezechiels. Das besondere seiner Stellung liegt im allgemeinen darin, dass er in der Zeit der Zertrümmerung des bisher bestandenen Gottesreiches zu einer bessern Zukunft überleitete und zwar ferne dem hl. Lande in der Mitte der Verbannten lebend. Mit dem bis zuletzt in Jerusalem weilenden, individuell sehr anders angelegten Jeremia berürt sich Ezechiel nach der Tendenz des ersten Teils seiner Schrift auf's innigste, sofern er wie jener den Untergang des jüdischen Gemeinwesens als unvermeidlich und nahe bevorstehend mit allem Nachdruck verkündete und unerbittlich die illusorischen Hoffnungen der Patrioten zerstörte, sowie die vertragsbrüchige Politik der mit Ägypten liebäugelnden letzten Fürsten streng verurteilte. Je ferner er dabei dem Schauplatz des Gerichtes war, um so wichtiger muste es erscheinen, dass er dieses in seinen Einzelnheiten bis auf den

30 *

Zeitpunkt der einzelnen Begebenheiten im Geiste schaute, wie denn Ezechiels darauf bezügliche Weissagungen noch heute als ein Beweis für solche Sehergabe der Propheten dastehen, der sich nicht beseitigen lässt. Vgl. z. B. 12, 12 f.; 21, 23 ff.; 42, 2; 24, 27 mit 33, 22. Aber zugleich war schon der Umstand, dass auf heidnischem Boden ein Prophet aufstand und nach Vernichtung der äußern Bedingungen des Gottesstates erst recht die Stimme der Weissagung erhob, ein neues Lebenszeichen in der Zeit der Auflösung. In Ermangelung der sichtbaren Vermittelung zwischen Gott und seiner Gemeinde war es der Prophet, welcher durch das rein geistige Medium des von Gott eingegebenen Wortes diese Verbindung warte in tiefem Bewusstsein der Verantwortung, die er hinsichtlich des Lebens und Heils der ihm befohlenen Seelen trage (3, 16 ff. 33, 1 ff.). Er war es, der den in Trümmer gesunkenen Tempel durch sein Wort im Geiste wider aufrichtete und die alten Gottesordnungen in freierer reinerer Weise wider einrichtete. Dies war um so nötiger, da auch die Exulanten zu dem sie umgebenden Götzendienste sich nur zu sehr hinneigten (14, 3 ff.; 20, 30 ff.). Gewiss hat der levitische Charakter der Weissagungen Ezechiels, der bis ins einzelnste den Gottesstat und Kultus neu geordnet schaut, seinen Grund mit in der priesterlichen Vorbildung und Geistesrichtung dieses Propheten, der vielleicht vor seiner Verbannung schon einige Zeit dem Altare gedient hatte. Aber dass gerade jetzt die Weissagung, die sonst, so lang jene Formen des Gottesdienstes in Kraft standen, mehr nur in die Tiefe ihres Wesens und über sie hinaus nach ihrer übersinnlichen Vollendung strebte, diese äußere Gestalt der Gottesherrschaft mit ungekannter Sorgfalt pflegte, will eben daraus verstanden sein, dass nach ihrer äußeren Zerstörung es galt, ihren Bestand neu zu sichern und vorläufig nur die Prophetie dies vermochte. Doch nicht so verhält es sich, dass Ezechiels dichten und trachten nur den äußeren Satzungen und Formen auf Unkosten des Persönlichen, warhaft Ethischen gegolten hätte, wie Duhm (Theol. d. Proph. S. 260 ff.) nachzuweisen sucht, der überhaupt ein karikirtes Bild des Propheten zeichnet und ihm sogar vorwirft, die geistig freie und sittliche Religion vernichtet zu haben. Allerdings liegen für ihn wie für das mosaische Gesetz äußere Ordnung und ethische Gottesgemeinschaft unzertrennlich ineinander, aber keineswegs ist es ihm um jene mit Hintansetzung dieser zu tun. In dem für seine Ethik besonders lehrreichen K. 18 tritt neben das erste höchste Gebot, Gott allein zu verehren, das andere, das diesem gleich ist, den Nächsten zu lieben, und mit allem Nachdruck schärft er die Gewissen derer, welche ihr Unglück auf die Rechnung ererbten Unsegens zu schreiben pflegten, durch die Warheit, dass schließlich jeder nach seinem eigenen persönlichen Verhalten von Gott beurteilt werde, womit er zwar nicht gegen den Dekalog (2 Mos. 20, 5; 5 Mos. 5, 9) polemisirt (so z. B. Grünebaum, Sittenlehre des Judentums, 1878, S. 57 ff.), wol aber einer am unrechten Ort dogmatisirenden Ausbeutung der dort ausgesprochenen Warheit entgegentritt, um das Gefül der persönlichen Zurechnung zu wecken. Änlich ist die Tendenz von Ez. 14, 14 ff. Wie wenig aber unser Prophet von einer äußerlichen Erfüllung einzelner Gebote, die stets eine unvollkommene sein müsste, das Heil erwartet, zeigen 11, 19 f.; 36, 26 f., wonach der volle Gehorsam die Frucht eines neuen, für Gottes Gesetz empfänglichen Herzens sein wird, welches der Herr samt einem neuen Geiste zu schenken verheißt. (Vgl. Jer. 31, 33): „Und Ich will machen, dass ihr in meinen Geboten wandelt", — sodass Widergeburt und Heiligung als Gottes Werk erscheinen.

Die sonstigen Ausblicke in die Zeit der Vollendung des Gottesbundes (16, 60 f.) verlangen noch etwas nähere Berücksichtigung. Wie die gloria Dei überhaupt für diesen Propheten das oberste Prinzip ist, so betont er insonderheit, dass die neue heilvolle Wende um des Namens des Herrn willen eintreten soll, nicht um der Menschen willen (36, 22), nicht weniger jedoch, dass der souveräne Gotteswillen auf Bekehrung und Leben, nicht Vernichtung seines sündigen Volkes abziele (33, 11). In viel verheißendem Bilde wird die Erweckung der Gemeinde und zwar der einzelnen toten Glieder derselben zu neuem Leben K. 37 dargestellt. Das davidische Königtum wird wider aufgerichtet. David, der Knecht des Herrn

wird sein ganzes Volk im Namen seines Gottes regieren 17, 22 ff.; 34, 23; 37, 24. Zwar tritt dabei nicht deutlich eine Einzelgestalt als Gotteskönig hervor, wie denn auch 40—48 auf keine solche Rücksicht genommen wird, indem der נשיא der jeweilig regierende Fürst aus Davids Hause ist. Wol wird 17, 23 f. diesem neuen davidischen Königtum eine allbeschattende, allgemein anerkannte, hohe Stellung versprochen. Aber unser Prophet gehört zu denen, deren Blick weniger auf die persönlichen Vertreter und Vermittler des Herrn als auf das Königtum des Herrn selbst gerichtet ist, auf die Gottesherrschaft, die sich bilden wird, wenn einmal Gottes Herrlichkeit voll wird wonen inmitten eines heiligen, ihm priesterlich dienenden Volkes (43, 7). Diesen Zustand schaut der Seher in der Schlussvision 40—48, welche in der prophetischen Litteratur des alten Bundes einzig dasteht. Die Beschreibung des neuen Tempels ist nicht bloß ein Bauplan für die Widerherstellung desselben. Der Seher zeigt sich über die realen Verhältnisse hinausgehoben. Schon die geographisch nicht vorstellbare gleichmäßige und symmetrische Verteilung des Landes, der hohe, den Tempel tragende Berg (vgl. Micha 4, 1; Jes. 2, 2), die Leben und Heil bringende Quelle, welche aus dem Heiligtum hervorrieselnd zum Strome anschwillt und sich so zum toten Meere ergießt (vgl. Joel 4, 18; Sach. 14, 8), zeigen, dass es sich hier um eine ideale, verklärte Gestalt des h. Landes handelt, wie sie nur durch außerordentliche Taten der göttlichen Allmacht herbeigefürt werden konnte. Anderseits jedoch ist, wie eine sorgfältige Prüfung des Baurisses (durch Thenius, Böttcher, Balmer) gezeigt hat, sein Plan und seine Einrichtung architektonisch genau durchdacht und selbst jetzt noch, trotz gewisser Schwierigkeiten der Terminologie und Textbeschaffenheit, so deutlich, dass man mindestens ebenso leicht vom ezechielischen wie vom salomonischen Tempel ein Bild entwerfen kann. Die auf den ersten Blick teils verworren, teils gar zu weitschweifig scheinenden Beschreibungen erweisen sich bei sachverständiger Untersuchung als in allen Einzelheiten wol motivirt und so anschaulich als es möglich ist, ein Gebäude one Bild zu versichtbaren. Es sind trotz allem, was man von babylonischen Einwirkungen auf die Ideeen Ezechiels in diesem Bau glaubte nachweisen zu können, die einfachen, schon bei der Stiftshütte maßgebenden Grundgedanken der Majestät Gottes und der sorgfältig abgestuften Heiligkeit der ihm dienenden Gemeinde auch hier vorherrschend; nur dass hier der Stil, durch keinerlei lokale Rücksichten mitbestimmt, reiner und vollendeter durchgefürt ist als bei den anderen Tempelbauten. „Das in der architektonischen Anordnung einfach und erhaben schöne Ganze ist völlig so, wie es der gottesdienstliche Zweck verlangt, dem Bedürfnisse aufs vollkommenste entsprechend, nirgends ist der Symmetrie ein Opfer gebracht noch ihr der Einrichtung zu liebe entsagt. Vollkommenste Harmonie und größte Zweckmäßigkeit verleihen der Kultusstätte jenen Ausdruck, der ein krystallisirtes Abbild des Gottesdienstes darbietet. Jeder einzelne Teil hat sein volles, unverkümmertes, in bedeutungsvollen Zalen abgerundetes Maß, jeder Teil nach seiner mehr oder weniger heiligen Bestimmung die richtige Stelle, das Ganze aber steht in seiner strengen, keuschen Ordnung da, wie durchdrungen vom Hauch der Ehrfurcht, die Jehovahs Gegenwart gebeut" (Balmer).

Beim Tempel und seiner Ausstattung sowie dem Gottesdienst im engeren und weiteren Sinne, wie er ihn beschreibt, setzt der Prophet eine alte auf Mose zurückgefürte Ordnung voraus (20, 10 f.; 44, 7 f.); er reformirt darnach die vielfach entartete Praxis, so zwar, dass er mit prophetischer Freiheit manche Bestimmungen abändert, um eingeschlichenen Missbräuchen für die Zukunft vorzubeugen. Wärend sonst allgemein angenommen wurde, die von Ezechiel vorausgesetzte und mit Selbständigkeit verwendete Thora sei die uns im Pentateuch vorliegende, besonders die „elohistische" Gesetzgebung, ist seit Popper und Graf das Verhältnis vielfach umgekehrt worden. Da man die levitischen Ordnungen des Elohisten in nachexilische Zeit hinabrückte, musste man dem ezechielischen Buch die Priorität zuweisen und stützte sich dabei auf dessen angebliche Unbekanntschaft mit manchen mosaischen Satzungen. Allein man wird festhalten müssen, dass Ezechiel als Prophet weder eine vollständige noch eine statutarisch bindende Gesetzgebung aufstellen

wollte, daher sich freier bewegen konnte als irgend ein Revisor der Thora und auch nur solches hervorzuheben brauchte, was seinen prophetischen Ideeen diente. So spricht er z. B. nicht von der Bundeslade, dem Hohenpriestertum, dem Versönungstag. Sollte er darum von diesen nichts gewusst haben? Wenn er die Söne Zadoks im Unterschiede von den übrigen Leviten als legitime eigentliche Priester will angesehen wissen (40, 46; 43, 19; 48, 11), so setzt diese Auszeichnung doch diejenige Aarons voraus. Man hat zwar in dieser Sonderstellung der Zadokiten den ersten Anfang einer gesetzlichen Abstufung des Ranges innerhalb des Stammes Levi sehen wollen, welche dann in der elohistischen Thora weiter ausgebildet wäre. Allein die Einrichtung Ezechiels erklärt sich auch als reformatorische, wenn der Unterschied von Priestern (Aarons Sönen) und Leviten sich mit der Zeit (vgl. schon das Deuteronomium) verwischt und man in der jüngsten Vergangenheit schlimme Folgen davon verspürt hatte, indem es die Leviten waren, welche dem abgöttischen Kultus besonders Vorschub leisteten. Deshalb lässt Ezechiel diese nur noch untergeordneten Tempeldienst verrichten 44, 10 ff. — Eine nähere Verwandtschaft hat Graf (die gesch. BB. des A. T. S. 81 ff.) zwischen Ezechiels Entwürfen und der Gesetzessammlung 3 Mos. 18—26 nachgewiesen und geradezu den Propheten auch zum Verfasser jener Thora machen wollen. Allein dass Inhalt und Sprachgebrauch dies verbieten, hat Klostermann in der luth. Zeitschr. (s. unten) eingehend dargetan (vgl. auch de Wette-Schrader, alttestamentliche Einl. S. 287). Dieser nimmt dagegen an, dass jenes „Heiligkeitsgesetz“ als eine Art Katechismus in der verbannten Gemeinde besonders gebraucht wurde und deshalb auch der Prophet sich ihm mit Vorliebe anschloss. — Besonders angelegentlich verficht Ezechiel das göttliche Recht des auch im Exil zu beobachtenden Sabbats (20, 12 ff.), wozu er die Neumondfeier hinzufügt, wärend die hohen Feste erst in der seligen Zukunft — dann vollkommener als je — wider gefeiert werden können (K. 45). Die dem Ezechiel eigentümlichen gesetzlichen Bestimmungen gehen besonders auch auf die Reinhaltung des Heiligtums aus. Z. B. sollen die königlichen Leichen nicht mehr am Zion (Tempelberg) beigesetzt werden (43, 7), die Unbeschnittenen, also die Heiden, in ihrer Unreinigkeit das Heiligtum nicht mehr betreten (44, 7. 9), wärend er ihnen dagegen Aufnahme in den Gottesstat in Aussicht stellt, indem sie sogar am Grundbesitz des hl. Landes teilhaben sollen (47, 22 f.). Bei der neuen Ordnung des Landbesitzes macht er den Grundsatz der Gleichheit und Billigkeit geltend. Demnach sollen nicht mehr einzelne Stämme stiefmütterlich bedacht und außerhalb des eigentlichen Verheißungslandes (jenseits des Jordans) angesiedelt bleiben, sondern alle gleiches Loos darin empfangen. Vor allem aber soll dem Herrn und seinen Dienern ein angemessener Teil vorbehalten bleiben, ebenso dem Fürsten, welcher nach seiner messianischen Würde auch das Volk vor Gott zu vertreten hat, ein besonderer Teil, damit er nicht ungemessene Ansprüche erheben könne. Über die geographischen Verhältnisse setzt sich der Seher auch bei dieser idealen Schilderung hinweg.

Wir sehen die Bedeutung seines Gemäldes vom künftigen Gottesstat im ganzen darin, dass der Herr trotz der scheinbaren Vernichtung seines Wonsitzes auf Zion nicht auf diese Herrschaft verzichtet, sie vielmehr wider ins Dasein zu rufen gesonnen ist, nur reiner, der Idee im großen wie im kleinen entsprechender, als es die Wirklichkeit bisher geboten hatte. Den Juden hat das Buch besondere Schwierigkeit verursacht, da seine Bestimmungen mit den ewigen Satzungen Moses nicht durchweg übereinstimmen, weshalb auch seine kanonische Würde zeitweilig Anfechtungen erlitt. Vgl. Mischna, Schabb. f. 13 col. 2 (ed. Surenhus II, p. 5); J. G. Carpzov, introd. ad V. T. III, 214 ff. Es ist eben ein Zeugnis dafür, dass der Gesetzesbuchstabe nicht das ewige ist, sondern der Wille Gottes, der sich nur unvollkommen und in zeitlicher Form darin ausgesprochen hat. Den Christen hat diese theokratische Weissagung nicht weniger zu schaffen gemacht. Für sie musste sich fragen, wiefern dieses in seiner Vollkommenheit noch nicht verwirklichte, dabei aber noch gesetzlich nationale prophetische Bild mit dem Geiste des universalen Evangeliums zu vereinbaren sei. Setzt es doch be-

stimmte lokale und bei aller Idealität beschränkte Verhältnisse voraus, deren allegorische Verallgemeinerung und Verinnerlichung nicht one Willkür geschehen kann. Es ist eine Weissagung auf den neuen Gnadenbund in der Sprache des alten Gesetzesbundes. So ist der Charakter des Buches auch den Christen eine Manung, nicht den Buchstaben der Weissagung als das ewige anzusehen. Die göttliche Offenbarung, welche darin niedergelegt ist, bleibt darum doch zu recht bestehen, wie sie auch von der christlichen Apokalypse (und Apokalyptik) im wesentlichen und in manchen einzelnen Zügen wider aufgenommen worden. Eine reinliche Scheidung des geistigen Gehalts und der vergänglichen Gestalt läſst sich hier noch weniger als bei anderen Propheten vollziehen. Erst die Vollendung des Reiches Gottes auf Erden, da es ganz und voll ins Leben treten wird, kann lehren, wie weit diese Form, in welcher sie Ezechiel schaute, bloßer Schatten, wie weit sie zutreffendes Abbild des Vollkommenen war.

Litteratur. Kommentare zu Ezechiel: Rosenmüller (Scholia in Ezech.) ed. 2, 1826; Hävernick 1843; H. Ewald (Proph. des A. B., Bd. II), 2. A., 1868; Hitzig (Kurzgef. Ex. Hdb. VIII) 1847; Kliefoth (2 Abtheilungen) 1864; Hengstenberg (2 Theile) 1867, 1868; C. Fr. Keil, 1868; F. W. J. Schröder (in Langes Bibelw.) 1873; Zu Kap. 40—48: J. F. Böttcher, Proben alttest. Schrifterklärung (1833) S. 218 ff. (s. daselbst die ältere Lit.); W. Neumann, Die Wasser des Lebens (über Ez. 47, 1—12) 1849; J. J. Balmer-Rinck, Des Proph. E. Gesicht vom Tempel, 1858; vgl. ferner Knobel, Prophetism. d. Hebr. II, (1837) 298 ff.; Neteler, Die Gliederung des B. Ez., 1870; J. Fürst, Gesch. der bibl. Lit. II (1870), S. 603 ff.; B. Duhm, Theol. der Propheten, 1875, S. 252 ff.); Klostermann, Ezechiel, Beitrag zu besserer Würdigung seiner Person und seiner Schrift, Theol. Stud. und Krit., 1877, S. 391 ff.; Derselbe, Zur Entstehungsgesch. des Pentateuchs, Luth. Ztschr. von Guericke u. Delitzsch, 1877, S. 405 ff.; Und die Einleitungen ins A. T. von Eichhorn, Jahn, Bertholdt, De Wette-Schrader, Bleek-Wellhausen, Keil u. s. w., sowie die Artikel über Ezechiel von Winer (B.R.W.); M. Baumgarten (in der 1. Aufl. dieser Enc.); Schrader (bei Schenkel B. L.); Diestel bei Riehm (Hdwb. d. B. A.). **v. Orelli.**

Eziongeber (עֶצְיוֹן גֶּבֶר = Mannes-Rückgrat) wird erwänt als eine der letzten Stationen auf dem Zuge Israels durch die Wüste, von wo sie sich dann nordwärts gegen Moab wandten, Num. 33, 35 f.; Deut. 2, 8; sie lag in der Nähe von Elath im edomitischen Gebiete (s. d. Art.) und von dort aus segelten Salomos Handelsflotten nach Ophir, 1 Kön. 9, 26; 2 Chron. 8, 17, dort zerschellten später vor dem Hafen die daselbst erbauten Schiffe Josaphats, 1 Kön. 22, 49. Es war also offenbar ein Hafen am älanitischen Meerbusen, dessen ungefäre Lage wol sicher ist, dessen Lokalität jedoch noch nicht ganz bestimmt wider aufgefunden worden ist. Unrichtig ist zwar — von älteren Meinungen abgesehen — die neulich von Wellsted (Reise in Arab. übers. von Rödiger, II, S. 127 ff.) wider empfohlene, alte Ansicht der Legende der Sinai-Mönche, als sei das heutige Dahab die Stelle vom alten Eziongeber; denn, ist auch in der Tat dort ein trefflicher Hafen und fehlt es auch an Korallenriffen nicht, an denen eine von nicht sehr kundigen Schiffern gefürte Flotte scheitern könnte, so liegt dieser Ort zu fern von Elath und zu weit südlich; der Sinn des Namens (= Goldhafen) berechtigt nicht zu der Annahme eines Ursprungs desselben zur Bezeichnung des Landungsplatzes der Goldflotten Salomos, sondern kann sehr leicht seinen Grund haben im Vorkommen glänzender Glimmerblättchen im Sand, wie Wellsted selber bemerkt; endlich ist das heutige Dahab weit eher mit dem alten Di Sahab, Deut. 1, 1, zu identifiziren, welcher Ort aber kaum noch den zweiten Namen Eziongeber wird gefürt haben. Will man sich nicht mit Ewalds scharfsinniger Vermutung (Gesch. Isr. III, 1, S. 77) beruhigen, daſs Eziongeber nur der Hafen von Elath war und identisch sei mit dem heutigen Akabah, sogar dem Namen nach, da letzteres = „Rücken" nur mundartig verschieden und abgekürzt sei für das altertümliche, hebr. Eziongeber = „Riesenrücken", zumal Akabah wirklich ganz nahe östlich den Ruinen von Aila liegt: so ist doch jedenfalls Eziongeber in der nächsten Nähe

von Elath zu suchen, also ziemlich am Nordende des älanitischen Golfes. Und da bietet sich, wenn es nicht schon zu weit südwestlich von Aila liegt, noch am ehesten die Station an dem vorliegenden Inselchen el Koreijeh dar, zwischem welchem und der Küste des vorliegenden Festlandes, dem Wadi el-Meräch, eine auch für größere Schiffe gut geschützte Lokalität sich findet. Obwol dort keine älteren Ruinen als aus dem Mittelalter bis jetzt gefunden sind, da der Ort vielleicht nicht sehr groß war, so hat schon v. Schubert (Reise II, S. 379) dieses Inselchen, bei welchem auch Wellsted (Reise S. 117 f.) Spuren eines versandeten Hafens warnahm, für die Stätte des alten Eziongeber gehalten. Noch Macrizi (um die Mitte des 15. Jarh.) erwänt von Hörensagen, dass „früher nahe bei Aila eine große und schöne Stadt Assyun" gelegen habe, in welcher man unschwer den althebräischen Namen widererkennt (vgl. Burckhardts Reisen von Gesenius II, S. 831 und Rüppell, Reise in Nubien u. s. w. S. 251 ff.). Jos. Ant. 8, 6, 4 nennt den Ort „Berenike nahe bei Ailah", wol eine bloße Verwechslung, denn sonst wird in jener Gegend keine Stadt dieses Namens erwänt, dagegen gab es drei Berenice auf der afrikanischen Küste des arab. Busens in Oberägypten und Nubien, z. B. Mela III, 8, s. Grotefend in Paulys Realenc. I, S. 1096 f.; Euseb. u. Hieron. im Onomast. s. v. Aziongaber et Gasiongaber (p. 74 sq. 146 sq. ed. Larsow et Parthey) geben an, man sage (λέγεται, putant), Eziongeber sei *Αἰσία* oder *Ἀσία*, Essia bei Aila am roten Meere; vgl. Ritters Erdk. XIV, S. 53 f., 167, 229 ff., 284, 366 ff. und Robinson, Paläst. I, S. 280 ff.

Rüetschi.

Eznik (Esnik) ist einer der ausgezeichneten Theologen, welche die Kraft des sich immer mehr befestigenden Christentums und seiner Widerstandsfähigkeit gegen mächtige Feinde in Armenien wärend des 5. christlichen Jarhunderts so zalreich erweckte und entwickelte. Er stammte aus Koghb (doch ist das Jar seiner Geburt nicht zu bestimmen) und wurde in der wissenschaftlich wie praktisch gleich bedeutenden Schule Sahaks und Mesrops als einer der ersten Schüler derselben gebildet. Außerdem besuchte er die besten Lehranstalten Griechenlands und Syriens, wie er denn auch die Sprachen dieser Länder und das damalige Persisch (Pazend oder Parsi) vollständig beherrschte. Der Eifer, mit welchem damals die armenische Kirche in großartigster Weise die ernstere Litteratur des hellenischen Altertums und der christlichen Väter sammelte, übersetzte und allgemein fruchtbringend zu machen suchte, trieb Eznik zu einer patristischen Reise durch Mesopotamien und nach Konstantinopel. Auf der berühmten Synode von Artaschast, auf der es galt, den Herausforderungen und Anmaßungen des persischen Königs eine gebürende Erklärung entgegenzusetzen, finden wir ihn als Bischof tätig; außerdem ist nur noch bekannt, dass er in hohem Alter als Bischof von Bagrewand gestorben sei. Vgl. Somal, quadrio della storia letteraria di Armenia S. 22 f. und Neumann, Gesch. d. armen. Lit. S. 42—44. Von seinen zu ihrer Zeit höchst wirksamen geistlichen Reden ist nichts erhalten; aber seine ganze wissenschaftliche und praktische Eigentümlichkeit lehrt uns seine „Zerstörung der Irrlehren" kennen. Dieses merkwürdige Werk schrieb er in Erwägung des mannigfachen Bösen, welches die Christenheit von innen und außen bedrohte, und er suchte es in den Lehren der Heiden und Ketzer zu bekämpfen. Das Ganze zerfällt in vier Bücher. Indem er allen Irrtum und alle Sünde von einer tatsächlichen Wirksamkeit der Teufel und Dämonen ableitet, wendet er sich zunächst im ersten Buche gegen das Heidentum überhaupt und besonders gegen die Anhänger der Materie (*ὕλη*). Das zweite beschäftigt sich mit den Glaubensanschauungen der Perser, die er indes nicht nach schriftlicher Aufzeichnung, sondern nach einer wie es scheint sehr verderbten mündlichen Überlieferung kennt. Er bemerkt sogar ausdrücklich, dass die persische Religion nicht schriftlich fixirt sei und daher ihre Satzungen von den Anhängern ganz willkürlich gehandhabt werden könnten. Dieser Umstand scheint der sonst hinlänglich beglaubigten Beschäftigung der Sâsânidenzeit mit den zoroastrischen Religionsurkunden zu widersprechen und verdient ernstliche Erwägung. Möglich ist, dass die Polemik hier in gehässiger Weise auch das Bessere missverstanden hat. Das dritte Buch behandelt die griechische Philosophie (deren

Studium damals gerade in Armenien nicht geringe Pflege gefunden hatte) und endlich das fünfte polemisirt gegen Marcion und die Manichäer. Sein Inhalt ist für die christliche Kirchengeschichte von größtem Interesse und zeugt von der frischen Geltung dieser Irrlehren noch in damaliger Zeit. Die erste Originalausgabe des Ganzen erschien in Smyrna 1762, weit korrekter Venedig 1826 als Teil der armenischen Klassiker. Ein Stück des zweiten Buches über Zervane, Ormuzd u. s. w. übersetzte Neumann im Hermes (Bd. 33 S. 201), genauer Petermann (gramm. linguae Armen. S. 44—48); aus dem vierten Buche gab Neumann „Marcions Glaubenssystem; mit einem Anhange" deutsch in Illgens Zeitschr. für die hist. Theol., Bd. 4 (1834), S. 71—79, besser Windischmann in den bayerischen Annalen vom 23. Januar 1834. Der letztere katholische Gelehrte versprach auch eine vollständige lat. Übersetzung, die indes nicht erschienen ist; sie würde die später gekommene französische von Le Vaillant de Florival (Réfutation des différentes sectes des païens par le docteur Eznig, Paris 1853, 8°), die an manchen Mängeln leidet, weit übertroffen haben. Dem polemischen Werke ist in beiden Ausgaben eine Reihe von „Ermanungen" d. h. moralischen Sprüchen angehängt, welche sonst wol dem h. Nilus (ich wage nicht zu sagen, ob mit vollständigem Unrecht) beigelegt werden, jedoch in dessen griechischen Werken fehlen. Die Sprache des Eznik ist überall meisterhaft, sowol in der höchsten Erregung und Wärme, als auch in der spitzfindigsten Detailpolemik, und alles so aus einem Gusse, dass in ihm sich wirklich einer der wenigen asiatischen Klassiker fertig darstellt. **Gosche.**

F.

Faber, Basilius, lutherischer Theolog und Schulmann des 16. Jarh., geb. c. 1520 zu Sorau in der Niederlausitz, † 1575 oder 1576 zu Erfurt. Son armer, aber ehrbarer Eltern, Verwandter von Michael Neander, erhält er seine erste Bildung auf der Schule seiner Vaterstadt durch einen Schüler Trotzendorfs, bezieht 1538 die Universität Wittenberg, wo er unter Melanchthons Rektorat als pauper gratis immatrikulirt wurde (Förstemann, Album, S. 172). Nach Vollendung seiner Studien wird er Lehrer in Nordhausen, im Hause des dortigen Predigers Johann Spangenberg, des Vaters von Cyriakus Sp., später Rektor der dortigen Schule, um deren Einrichtung und Leitung er sich große Verdienste erwarb. Von da, vielleicht durch das Interim oder durch theologische Streitigkeiten (als Flacianer) vertrieben, geht er c. 1555 nach Tennstädt, dann c. 1557—1560 nach Mageburg, c. 1560 nach Quedlinburg, wo er zehn Jare das Rektorat der von der Äbtissin Anna von Stolberg eingerichteten Schule bekleidet. Als aber 1569 hier das Corpus doctrinae Philippicum eingefürt und dessen Unterschrift von Geistlichen und Lehrern verlangt wurde, erhob F. mit anderen hiegegen als eine kryptocalvinistische Neuerung Einspruch und erhielt deshalb im Dez. 1570 seine Entlassung. Nach kurzem Exil folgt er 1571 einem Ruf nach Erfurt an das im Augustinerkloster errichtete Ratsgymnasium, das er von da bis zu seinem Tode, wenn auch nicht als eigentlicher Rektor, aber als Vorsteher des Alumnates und einflussreichster Lehrer leitete. — Ein evangelischer Schulmann im Sinne und Geist der Reformationszeit, widmet er der Schule eine fast vierzigjärige eifrige und verdienstliche Berufstätigkeit wie den größten Teil seiner schriftstellerischen Arbeiten, unter denen besonders sein libellus de disciplina scholastica (Leipzig 1572, 1579) und mehr noch sein thesaurus eruditionis scholasticae (Leipzig 1571 u. ö.) sich auszeichnen, — ein Werk langjäriger Studien, das dann auch, von anderen vermehrt und ergänzt, fast zwei Jarhunderte lang bis in die Mitte des 18. Jarh. als ein Hauptmittel zum Studium der lateinischen Sprache im Ansehen gestanden hat. Neben seiner philologischen und pädagogischen Tätigkeit blieb F. aber auch der lutherischen Kirche und Theologie eifrig zugetan. Sei-

ner theologischen Parteistellung nach Gnesiolutheraner oder „Flacianer“ streitet und leidet er mit seinen Gesinnungsgenossen und beklagt aufrichtig den Verfall von Religion, Sitte und Wissenschaft in der Epigonenzeit des Reformationsjarhunderts (vgl. Döllinger, Reformation II, S. 584 ff.). Er sammelt Collectanea aus Luthers und anderer Theologen Schriften, übersetzt Luthers Kommentar zur Genesis (Kap. 1—25) in's Deutsche 1557, ist 1557—1560 Mitarbeiter (einer der beiden architecti oder Redaktoren) bei den vier ersten Magdeburger Centurien (s. Preger, Flacius II, 424), liefert 1563 eine deutsche Übersetzung von A. Krantzens Saxonia, und verfaßt, zunächst als Trostschrift für sich und seine Kinder, einige eschatologische Traktate u. d. T.: Christliche, nötige und nüzliche Unterrichtungen von den letzten Hendeln der Welt, 1563, 1567, 1575 u. ö. und Tractätlein von den Seelen der Verstorbenen, 1569. — Außer den allg. biogr. und bibliogr. Werken von Iselin, Jöcher 2c. s. bes. Förstemann, Geschichte der Schule in Nordhausen, S. 28; Eckstein in Ersch und Gruber I, 40; Kämmel in der Allg. d. Biogr. **Wagenmann.**

Faber, Claude, s. Fleury.

Faber (oder Fabri), Felix, Dominikaner und Schriftsteller des 15. Jarhunderts. Geb. zu Zürich 1441 oder 1442 aus dem adeligen Geschlechte der Schmid, kam er nach seines Vaters frühem Tod c. 1453 ins Dominikanerkloster zu Basel, erhielt hier seine wissenschaftliche Ausbildung, studirte Theologie in Basel, trat 1472 in den Orden ein und wurde 1477—1478 von seinen Ordensoberen als Lektor und Hauptprediger in das Dominikanerkloster in Ulm versetzt. Nachdem er schon früher Pilgerfarten nach Aachen (1468) und Rom (1476) gemacht, folgt er 1480 und 1483 dem Drang, der ihn von Jugend auf beseelt und durch das Studium der h. Schrift und zalreicher Reisebeschreibungen immer neue Narung erhalten hatte — dem Wunsch das h. Land zu sehen. Zweimal machte er die Reise nach dem Orient: zuerst reiste er 1480 (April — Nov.) nach Jerusalem, wo er aber nur neun Tage verweilte, dann 1483—1484 mit vier schwäbischen Edelleuten nach Jerusalem und den übrigen heil. Stätten Palästinas, sowie nach dem Sinai und Ägypten. Später ist er noch mehrmals in Ordensgeschäften auswärts, z. B. 1486 u. 1487 auf einem Ordenskapitel in Venedig, meist aber in seinem Kloster zu Ulm mit der Ausrichtung seines Lehr- und Predigeramts, mit Ausübung der Seelsorge in benachbarten Klöstern, sowie mit Ausarbeitung seiner Schriften beschäftigt bis zu seinem den 14. März (nach anderer Lesart 15. Mai) 1502 erfolgten Tode. Sein Leichenstein wurde 1734 in Ulm aufgefunden. — Unter seinen Schriften sind die zwei bedeutendsten: 1) Die Beschreibung seiner Reisen ins heil. Land, in dreifacher Gestalt vorhanden: a) in ausfürlicher lateinischer Darstellung u. d. T.: Fr. Fel. Fabri, Evagatorium in Terrae S., Arabiae et Aegypti peregrinationem, herausg. auf Kosten des Stuttg. lit. Vereins von Prof. Haßler, Stuttgart 1843—1849, 3 B., 8⁰; b) in einem kürzeren, von F. selbst verfaßten deutschen Auszug u. d. T.: Eigentliche Beschreibung der Hin- und Widerfart zum h. Land, gedruckt 1556, 4⁰, und später widerholt; c) in poetischer Form u. d. T.: Gereimtes Pilgerbüchlein Br. F. F., herausg. von Birlinger, München 1864, 8⁰. 2) Historia Suevorum, geschrieben 1489, Geographisches und Geschichtliches, insbesondere auch interessante Beiträge zur schwäbischen Kirchen- und Klostergeschichte enthaltend, nur teilweise herausgegeben von Goldast (Suev. rerum Scriptores, Frankfurt 1605; Ulm 1727), schon früher von S. Frank, Münster u. a. stark benützt. In beiden Werken zeigte sich des Verfassers gute Beobachtungsgabe, sein frommer und treuherziger Sinn, Freimütigkeit und schalkhafter Humor, freilich auch Mangel an Kritik, Leichtgläubigkeit und ein echtes Mönchslatein. Er war „ein offener Kopf, guter Beobachter, ein Sammler vieler merkwürdiger Dinge, der hervorragendste und belehrendste unter den pilgernden Schriftstellern des 15. Jarhunderts“. Andere Schriften von F. sind ungedruckt oder nicht mehr vorhanden, z. B. eine Schrift de civitate Ulmensi, eine Geschichte des Klosters Gnadenzell, eine deutsche Übersetzung einer Vita Suso's, ein Buch vom Rhodiser Krieg 2c. Eine Monographie über F. F. schrieb im vorigen Jarh. der Ulmer Fr. Dom. Häberlin in seiner diss. sistens

vitam itinera et scripta Fr. F. Fabri, Göttingen 1742. 4° und in Wegelins thes. r. Suev. T. IV; außerdem vgl. Echard et Quétif Scr. O. Praed. I, 871; Fabricius, Bibl. lat. m. aevi; Schelhorn Amoen. lit. III, 51, 102; Weyermann, Nachr. von Gelehrten in Ulm, 1798, S. 201 ff.; Escher bei Ersch und Gruber; Stälin, Würt. Gesch. III, S. 776; T. Tobler, Bibliogr. geogr. Palaest., Leipzig 1867, S. 53; Wolff in der Allg. d. Biographie.. **Wagenmann.**

Faber (Fabri), Johannes, — Name mehrerer katholischer Theologen des 16. Jarhunderts, deren Personen und Schriften vielfach verwechselt worden sind. 1) Der bedeutendste derselben ist Johann Faber von Leutkirch, Bischof von Wien. Er wurde geboren 1478 in der schwäbischen Reichsstadt Leutkirch als Son eines Schmieds, Namens Heigerlin oder Heigelin, trat früh in den Dominikanerorden, studirte Theologie und kanonisches Recht zu Tübingen und Freiburg i. Br., wurde Magister, später Dr. theologiae oder juris can. Ausgezeichnet durch Talent, Kenntnisse und kirchliche Frömmigkeit wurde er Vikar, später Pfarrer in Lindau, Pfarrer in Leutkirch, Kanonikus und bischöflicher Offizial in Basel, 1518 von Bischof Hugo von Landenberg zum Generalvikar der Diözese Konstanz ernannt unter Beibehaltung seiner Lindauer und Leutkircher Pfründen; Papst Leo X. verlieh ihm den Titel eines päpstlichen Protonotars. Früher der humanistischen und liberalen Richtung zugetan und mit den Männern der litterarischen und kirchlichen Reform (bes. Erasmus, Zasius, Oekolampad, Urbanus Regius, Vadian, Zwingli, Melanchthon 2c.) vielfach befreundet, fand er sich später veranlaßt, dem Werke der Kirchenreformation, wie es seit Anfang der zwanziger Jare sich gestaltete, sich nicht nur nicht anzuschließen, sondern es als einer seiner heftigsten und rürigsten Gegner mit Wort und Tat zu bekämpfen. Die Missbräuche der alten Kirche konnte er selbst weder leugnen noch billigen; insbesondere trat er dem Ablasshandel, wie er in der Schweiz von dem Franziskaner B. Samson betrieben wurde, innerhalb der Konstanzer Diözese mit einer Energie entgegen, die in Rom übel vermerkt wurde. Mit Zwingli wechselt er noch 1519 u. 1520 freundschaftliche Briefe, versichert ihn seiner unwandelbaren Freundschaft (7. Juni 1519), gratulirt ihm aufs herzlichste zur Genesung (17. Dez. 1519), übersendet ihm seine zu Lindau gehaltenen, 1520 in Augsburg gedruckten Predigten de vitae humanae miseria und erbittet sich zwinglische Schriften als Gegengeschenk (18. Okt. 1520), kündigt ihm aber auch bereits Gegenschriften gegen Luther und Carlstadt an und erbittet sich sein Urteil (17. Dez. 1519; 16. Febr. 1520 Zw. Myconio); ja noch 1521 spricht er gegen Vadian in St. Gallen seine Missbilligung Ecks und sein Wolgefallen an Luthers Schriften aus, wenngleich er des letzteren Sprache zu stark findet. — Einen völligen Umschwung in seiner kirchlichen Parteistellung aber bezeichnet oder bewirkt seine Reise nach Rom, die er 1521 unternahm, um drückenden Schulden zu entgehen, die päpstliche Freigebigkeit zu kosten und zugleich um dem neuen Papst Hadrian VI. seine unterdessen vollendete Schrift gegen Luther u. d. T.: Opus adversus nova quaedam dogmata Lutheri, gedruckt zu Rom 1522 Fol., zu dediciren. Nach mehrmonatlichem Aufenthalt in Rom kehrt er nach Deutschland zurück, um fortan unermüdlich mit Wort und Schrift, in Kolloquien, Predigten und öffentlichen Verhandlungen, wie durch persönliche Einwirkung auf Fürsten und Städte in Deutschland und der Schweiz der reformatorischen Bewegung entgegenzuarbeiten. Noch im Jar 1522 schrieb er eine eigene Schrift zur Verteidigung des Cölibats und wider die Priesterehe (pro coelibatu c. conjugium 1522), zu deren Beantwortung Luther (Briefe II, 365) den eben verheirateten Justus Jonas auffordert. Zu Anfang des Jares 1523 (19. Jan. u. ff. Tage) erscheint er bei der Züricher Disputation als Abgeordneter des Bischofs von Konstanz, zunächst „nicht um zu disputiren, sondern um zuzuhören, Rat zu geben und Schiedsmann zu sein“. Er suchte denn auch unter Berufung auf das unvordenkliche Alter der katholischen Lehre, auf die Entscheidungen des bevorstehenden Reichstages oder Konzils jede sachliche Erörterung zu verhindern, musste sich aber doch schließlich auf ein Gespräch einlassen, das besonders um Messe und Heiligenanrufung sich drehte; da Zwingli die Schrift als einzige Richtschnur in Glaubenssachen gelten ließ, Faber nach einem vergeblichen Versuch mit

Schriftbeweisen zu operiren bald wider auf den Boden der Tradition sich zurückzog, so endete das Gespräch resultatlos oder vielmehr zu Gunsten Zwinglis (s. die Berichte über die Disp. bei Schuler und Schultheß Opp. Zw. I, 105 ff. und das besonders gegen Faber gerichtete satirische Gedicht „Gyrenrupfen", Hallers Bibl. III, S. 74). Von dem deutschen Reichsregiment erbittet er sich in demselben Jar einen Schutz- und Geleitsbrief, um im Auftrag des Papstes in Deutschland herum wider Luther zu predigen (Ranke II, 68). 1524 erscheint er als Abgeordneter seines Bischofs auf dem kathol. Konvent zu Regensburg und ist neben Dr. Eck Hauptvertreter der dort projektirten katholischen Scheinreformation; läßt seine Schrift gegen Luther widerholt und in erweiterter Gestalt erscheinen u. d. T.: Malleus in haeresin Lutheranam, Köln 1524 u. ö., wird von König Ferdinand zum Kaplan, Rat und Beichtvater ernannt und an seinen Hof gezogen; wirkt im Sept. 1524 zu Wien mit bei dem Ketzerprozeſs wider den Wiener Bürger Kaspar Tauber; sucht 1525 ff. die bisher mit Frankreich verbündeten katholischen Schweizerkantone für ein Bündnis mit Österreich zu gewinnen; beteiligt sich 1526 (Mai) bei der Disputation zu Baden im Aargau (cf. redargutio sex articulorum H. Zwinglii, Tübingen 1526); ist im Juni dess. J. auf dem Reichstag zu Speier anwesend, wird 1527 von K. Ferdinand als Gesandter nach Spanien und England geschickt, 1528 zum Koadjutor des Bischofs von Wienerisch-Neustadt, 1529 zum Propst von Ofen ernannt, wirkt mit bei der Verfolgung der Evangelischen in Österreich, insbesondere bei der Verbrennung Balthasar Hubmeiers in Wien, 10. März 1528 (s. seine anonyme Schrift: Ursach warum B. H. verbrannt sei, Dresden 1528 und seinen Brief an Cochleus und Nausea bei Stern, zwölf Artikel der Bauern, Leipzig 1868, S. 67, 95), fordert die Wiener theol. Fakultät auf zum Kampf gegen die lutherische Ketzerei (s. Kink, Gesch. der Univ. Wien I, 243 ff. 134 ff.); sucht seinen alten Freund Erasmus nach Wien zu ziehen (Juli 1528) und macht sogar um dieselbe Zeit von Böhmen aus einen Versuch, Melanchthon für die katholische Sache zu gewinnen, indem er ihm eine Stelle bei Ferdinand als Preis des Abfalls anbietet (C. Ref. I, 998). Als Ferdinands Hofprediger ist er 1529 auf dem Speierer Reichstag anwesend, nimmt einen wichtigen Anteil an den dortigen Verhandlungen und sucht insbesondere seinen Einfluſs auf die oberdeutschen Städte geltend zu machen, um sie vom Anschluſs an die Protestation ferne zu halten; wichtiger noch ist seine Tätigkeit auf dem Augsburger Reichstag 1530, wo er nicht bloß in Predigten und Schriften gegen die Evangelischen hetzt, sondern auch im Auftrag des Kaisers an der Abfassung der Confutatio sich in einer Weise beteiligte, daſs Luther seine Deutschen vor ihm und Eck als lichtscheuen Fledermäusen warnt, Melanchthon urteilt, Faber habe bei dieser Arbeit sich selbst an Abgeschmacktheit übertroffen (vgl. hierüber die Literärgeschichte der Confutatio im CR. XXVII, S. 1 ff. und Raynald, Annal. eccl. XX, 589 u. ö.). 1531 wird F. nach dem Tode des Bischofs Johannes de Revellis Bischof von Wien und zugleich (bis 1538) Administrator des Bistums Neustadt. Die äußeren Notstände beider Diözesen, besonders infolge der Türkeneinfälle, machten ihm ebensoviel zu schaffen wie das Umsichgreifen der evangelischen Lehre. Vor allem fülte er das Bedürfnis besserer Prediger und Seelsorger und errichtete zu diesem Zweck 1540 zu Wien in einem ehemaligen Nonnenkloster (zu St. Nikolai in der Singerstraße) ein Konvikt für arme Studirende der Theologie, suchte auch zur Reform der Wiener Universität und theol. Fakultät nach Kräften beizutragen (s. Kink a. a. O.). Neben der Leitung seiner Sprengel fand er aber immer noch Zeit auch an dem allgemeinen Gang der Religionsverhandlungen sich eifrigst zu beteiligen; vor allem sucht er den Einfluſs, den er in seiner schwäbischen Heimat, besonders in seinen alten Gemeinden Leutkirch und Lindau immer noch besaß, dazu zu verwenden, um diese vom Beitritt zur Reformation fern zu halten (vgl. sein Schreiben an die Gemeinde Leutkirch vom 6. Nov. 1533); schrieb noch mehrere polemische Schriften, z. B. 3 Bücher über Glauben u. Werke 1536; eine Schrift über das Abendmal 1537; über die Edikte der Kaiser wider die Ketzer 1537; insbesondere aber richtet er aus Anlaſs des bevorstehenden Mantuaner Konzils 1536 und 1537 mehrere Denkschriften an den Papst und dessen

Legaten Morone (praeparatoria futuri concilii d. d. 4. Juli 1536 und ep. ad Moronum); und ebenso überreicht er 1540 aus Anlass des Speierer Reichstags, des Hagenauer und Wormser Gesprächs dem König Ferdinand Vorschläge zu Widerlegung oder Widergewinnung der Lutheraner. Solcher Eifer trug ihm große Lobsprüche von Seiten des Papstes ein, wärend er selber freilich über die deutschen Theologen und Bischöfe bitter klagt, dass sie wie stumme Hunde nicht bellen und dass bei solcher Lauheit die ganze Kirche zusammenstürzen werde (s. Raynald, Ann. Eccl. a. 1540). Bald darauf starb Faber, nachdem er zuletzt den Fr. Nausea zum Koadjutor erhalten, 63 J. alt, den 21. Mai 1541 zu Wien und wurde im Stephansdom neben der Kanzel beigesetzt. Zum Universalerben seines Nachlasses und besonders seiner reichhaltigen Bibliothek hatte er sein Wiener Konvikt eingesetzt (1540, Nov. 17); außerdem hatte er seine Vaterstadt Leutkirch sowie die Universität Freiburg mit reichen Legaten für woltätige und Studienzwecke bedacht (s. Roth a. a. O. S. 90 ff.).

Seine Zeit- und Glaubensgenossen preisen ihn als Muster eines katholischen Bischofs, als Zierde seines Ordens und seiner Kirche, als einen vir eruditione, sapientia, vitae integritate spectandus; die Freunde der Reformation sahen in ihm einen ihrer rürigsten und bei seiner einflussreichen Stellung gefärlichsten Gegner.

Von seinen Schriften sind außer den bereits genannten noch anzufüren: de potestate papae contra Lutherum; propugnaculum ecclesiae; responsa duo de antilogiis Lutheri et de sacramentis scripturisque; de Moscovitarum religione und juxta mare glaciale religio, Basel 1526; Vergleichung der Lehren von Huss und Luther; defensio fidei catholicae adversus Pacimontanum etc., Predigten, Briefe u. a. Eine Sammlung kleiner polemischer Schriften von J. Faber erschien 1537 zu Leipzig in 8°; eine Gesamtausgabe in 3 Foliobänden, aber fast nur die homiletischen Schriften enthaltend, Köln 1537—1541; s. die Monographie von C. E. Kettner: diss. de J. Fabri vita scriptisque, Lipsiae 1737; ferner Echard et Quétif, Scr. O. Praed. T. II, 111 sq.; Touron, hommes illustres de l'ordre de S. Dom. t. IV, 66; Klein, Gesch. des Christent. in Oesterreich IV, 23. 68; Lämmer, vortrid. Theologie S. 35 ff.; Kink, Gesch. der Universität Wien, Bd. I, S. 243 ff., 134; R. Roth, Gesch. der ehem. Reichsstadt Leutkirch, 1870 ff., Bd. I, S. 200; II, 90 ff., sowie die bekannte Litteratur zur schwäbischen, schweizerischen, österreichischen und allgemeinen Reformationsgeschichte.

2) Minder bedeutend ist sein älterer Zeit- und Ordensgenosse Johannes Faber Augustanus, geb. in der zweiten Hälfte des 15. Jarh.'s zu Freiburg in der Schweiz, Dominikaner in Augsburg, c. 1515 Prior daselbst, 1516 Lehrer der Theol. in Bologna, später auf Empfehlung seines Gönners, des Kardinals Lang in Salzburg, Hofprediger und Beichtvater des Kaisers Maximilian I., dem er 16. Jan. 1519 die Leichenrede hielt (gedruckt 1519 zu Augsburg in 4° und abgedr. bei M. Freher, Scr. rer. Germ. T. II). Auf Empfehlung des Erasmus, dessen Gunst er sich in Löwen und Köln zu erwerben wusste und der ihn als klugen, gelehrten und beredten Mann schildert (in Briefen vom 4., 6. Okt., 13. Nov. 1520 u. ö.), wird er auch bei Karl V. Hofprediger und beschäftigt sich im Sinne des Erasmus mit Vermittelungsvorschlägen in der lutherischen Sache, indem er insbesondere ein vom Papst, Kaiser und andern christlichen Fürsten gemeinsam zu ernennendes Schiedsgericht vorschlägt. Diesen Plan teilt er kurz vor dem Wormser Reichstag dem Kurfürsten Albrecht von Mainz, Friedrich von Sachsen rc. schriftlich und mündlich mit. Später scheinen die Ansichten des Erasmus über ihn sich geändert zu haben: er klagt, von F. in Rom angeschwärzt zu sein und nennt F. hominem in Thomistica theologia pulcre doctum, sed mire vafrum et versipellem. Faber † c. 1530, wo? ist unbekannt. Schriften von ihm sind nicht bekannt, außer der obengenannten Leichenrede, die von ihm, nicht wie andere meinen, von Bischof Faber von Wien herrürt. (Echard et Quétif, Scr. O. Praed. II, 80; Khamm, Hierarchia Aug. I, 306; H. Kellner in der Allg. d. Biogr. — Jünger als beide ist

3) Johannes Faber von Heilbronn, Dominikaner und polemisch-aske-

tischer Schriftsteller des 16. Jarhunderts, geb. c. 1504 zu Heilbronn am Neckar, tritt in's Predigerkloster zu Wimpfen, studirt mit Unterstützung der Stadt Wimpfen Philosophie und Theologie in Köln, gibt hier seine erste Schrift heraus u. d. T.: Richardi Pampolitani Anglo-Saxonis enarr. in psalmos, Köln 1536, wird mag. artium daselbst, später von Bischof Christof von Stadion als Domprediger nach Augsburg berufen, welches Amt er lange Jare verwaltet. Zu Ingolstadt erlangt er 1551—1552 die theol. Doktorwürde unter dem Vorsitz des P. Canisius, der später sein Nachfolger als Domprediger in Augsburg wurde. F. war ein eifriger Gegner der evangelischen Lehre; ihrer Bekämpfung sind die meisten seiner Schriften gewidmet, so: quod fides esse possit sine caritate, Augsb. 1548; enchiridion bibliorum 1549; fructus quibus dignoscuntur haeretici 1551; testimonium Petrum Romae fuisse 1553; Der rechte Weg, Dillingen 1853; Was die ev. Mess sei, Augsburg 1553; Dillingen 1557; Köln 1556 (lat. von Surius) u. ö.; Johel in Predigten ausgelegt, Augsb. 1557 u. s. w. Sein Todesjar (nach 1557) ist unbekannt; s. Echard et Q., Scr. O. Pr. II, 161; Mederer, Ann. Ingolst.; Braun, Bisch. von Augsburg; H. Kellner in A. d. Biogr. —

Über weitere kathol. und evangelische Theologen d. Namens vgl. die erste Aufl. der R.-E. und die bekannten Gelehrten-Lexika von Jöcher u. a.

Wagenmann.

Faber (Favre), Peter Franz, geb. zu Anfang des 18. Jarh. zu St. Barthelemi im jetzigen Kanton Waadt, Priester zu Laudun in Nieder-Languedoc, begleitete als Sekretär und Beichtvater den Bischof von Halikarnassus, Franz de la Baume, auf die Visitationsreise nach Cochinchina und erzälte in seinem warscheinlich nicht zu Venedig, sondern Neufchatel oder Biel im Jare 1746 geschriebenem Werk: „Lettres édifiantes et curieuses sur la visite apostolique de M. de la Baume, Evêque d'Halicarnasse, à la Cochinchine en l'année 1740 etc.“ (Lettres édifiantes et curieuses betitelten die Jesuiten die von ihnen veröffentlichten Berichte ihrer Missionäre) die Erlebnisse, welche er in dieser Stellung durch die Anfeindungen der Jesuiten zu erfaren hatte. Der apostolische Visitator kam mit seinem Gefolge den 15. Juli 1738 zu Macao an, wo er unter dem Schein der größten Zuvorkommenheit der portugiesischen Jesuiten aufgenommen, aber zuletzt auf ihren Betrieb vom Gouverneur gefangen gehalten wurde, bis es ihm am 16. März 1739 glückte, mit Favre die Weiterreise bis Cochinchina zu bewerkstelligen, wo sie zu Anfang Mai ankamen. Der Bischof ließ alsbald die Missionäre wissen, dass er gekommen sei, sie in Liebe zu vereinigen; er ermante sie, den alten Streit zu vergessen, und nach der Absicht der Propaganda die Einigkeit herzustellen. Die Christen fürten alle über die portugiesischen Missionäre, namentlich die Jesuiten, bittere Klage; unter ihnen fanden sich solche, welche seit 10 Jaren nicht hatten beichten können, die man immer zurückgewiesen, weil sie sich den heidnischen Ceremonien, den Totenopfern u. dgl., welche die Jesuiten den Chinesen gestatteten, nicht unterziehen wollten, und die unter dem Vorwand des Jansenismus exkommunizirt worden waren. Der Bischof selbst ließ sich zuerst von den Jesuiten täuschen; als er aber dem Unwesen derselben kräftig entgegentreten wollte, ward er von ihnen als Jansenist und Ketzer verschrieen und als Störer der öffentlichen Ruhe bei den Mandarinen verklagt, und entging nur durch ein Wunder mit seinem Sekretär den gedungenen Meuchelmördern. Die Briefe der Propaganda zu Rom an den Bischof wurden von den Jesuiten aufgefangen und kamen nie in seine Hände. Da die Bereisung des ganzen Landes dem Bischof wegen schwächlicher Gesundheit und abnehmender Kräfte unmöglich war, so visitirte er nur die nördlichen Provinzen und ernannte Favre zum Provisitator, der die mittäglichen bereiste. Der Bischof überzeugte sich indessen, dass kein Friede mit den herrschsüchtigen Jesuiten möglich sei, so lange das Missionsfeld zwischen ihnen und anderen Ordensbrüdern geteilt sei. Er teilte daher die Provinzen zwischen den Jesuiten, den französischen Missionären und den Franziskanern. Allein Kummer und Misshandlungen, wie Favre erzält, oder Gift, wie ein Franziskaner nach Rom berichtete, machten dem Leben des Bischofs am 2. April 1741 ein Ende. Jetzt trat Favre seine Provisitatorsstelle an, allein er konnte sich gegen

die Jesuiten nicht lange halten, und reiste am 8. August 1741 ab, um Rom und der Propaganda von dem Visitationsergebnis Rechenschaft abzulegen. Aber auch die Jesuiten in Rom rasteten nicht; Favre musste lange auf den Ausgang seiner Sache warten; erst im Jare 1745 erschien das Dekret, welches die Dekrete des Bischofs von Halikarnassus wegen Einteilung der Distrikte, insofern sie die französischen Missionäre und die Jesuiten anging, bestätigte; was den Distrikt der Franziskaner betraf, so ward die Verordnung geändert mit dem Zusatze, dass der apostolische Vikarius zu Tonquin diesen Artikel an Ort und Stelle selbst in Ordnung bringen sollte. Hiemit schließt Favre sein Werk, und antwortet bloß noch auf die Vorwürfe, welche seine Feinde ihm in anonymen Briefen machten. Trotz dieses Ausgangs erklärte sich Favre bereit, es zum zweiten Mal zu wagen, und die Mission in Japan wider aufzurichten, wenn man sich seiner dazu bedienen wolle. Dann trat er die Reise nach seinem Vaterland an. Hier verfasste er sein Werk, das alsbald durch den Bischof von Lausanne verdammt und zu Freiburg öffentlich verbrannt wurde, wärend die Jesuiten alle Exemplare aufkauften, um das Buch unsichtbar zu machen. Einen ausfürlichen Auszug gibt Simler in seiner Sammlung alter und neuer Urkunden zur Beleuchtung der Kirchengeschichte (I, S. 159—256). Alle Versuche Favres, sich mit dem Bischof auszusönen, waren vergeblich; 1752 verbot dieser sogar den Priestern seiner Diözese, ihm die Sakramente zu erteilen. (Vergl. seine Memoire apologetique 1747 und deren Fortsetzung 1752, im Auszug bei Simler a. a. O. 565—609). Favre fürte von nun an, durch die Regierung von Bern gegen gewalttätige Angriffe geschützt, zu Assens, in der Landvogtei Echallens oder Tscherlitz ein stilles Einsiedlerleben, und † zu Anfang der achtziger Jare. (Dr. **Th. Preffel** †) **Steitz**.

Faber (Jakob) Stapulensis (Lefèvre d'Etaples), der bedeutendste unter den Männern, welche Calvin beim Beginne der Reformation in Frankreich den Weg banten, zugleich einer der Beförderer und Widerhersteller der echten aristotelischen Philosophie, Begründer einer besseren Erklärung der heil. Schrift und Übersetzer der Bibel, wurde um das Jar 1450 zu Etaples, einem Städtchen in der Picardie, geboren. Von seinen Familienverhältnissen und seiner früheren Jugendzeit wissen wir nichts. Seine Liebe zur Wissenschaft fürte ihn bald nach Paris, und er trat hier in die Reihen derer ein, die sich der klassischen Studien mit Ernst und Eifer beflissen. Hermonymus von Sparta wurde sein Lehrer im Griechischen, und mit diesem wie mit dem Veroneser Paulus Aemilius verband ihn auch in der Folge noch vertraute Freundschaft; doch blieb sein lateinischer Stil wie seine Kenntnis der griechischen Sprache immer sehr mangelhaft, da sein Augenmerk mehr auf den Inhalt der griechischen und lateinischen Schriftsteller als auf die Form gerichtet war. Nachdem er sich den Grad eines Magister artium erworben und wol auch schon längere Zeit als Lehrer gewirkt hatte, reiste er im Jare 1492 zum ersten Male nach Italien, hielt sich hier in Florenz, Rom und Venedig auf, und bestrebte sich besonders die Schriften des Aristoteles verstehen zu lernen, wiewol er bei seinem tief religiösen Gemüte auch dem Platonismus nicht abhold war und selbst mystische Schriften mit Eifer las. Nach seiner Rückkehr begann er seine Lehrtätigkeit in Paris aufs neue mit klarerer Einsicht und lebendigerem Eifer, und bildete zalreiche Schüler, teils als Professor in dem Kollegium, welches nach dem Stifter, dem Kardinal Lemoine, benannt war, teils durch vertrauteren Umgang, teils durch Herausgabe lateinischer Übersetzungen, Einleitungen, Paraphrasen, Erklärungen aristotelischer Schriften. Diese seine Tätigkeit als öffentlicher Lehrer scheint er bis gegen die Zeit seiner Übersiedelung nach Meaux, freilich mit mancherlei Unterbrechungen durch andere litterarische Beschäftigungen und durch Reisen, fortgesetzt zu haben. Faber wird als ein Mann von sehr kleiner Körpergestalt geschildert, der aber durch seine ausgebreiteten Kenntnisse, sein Lehrtalent, sein frommes Gemüt, seine Bescheidenheit, seine Sanftmut und Milde allen, die ihm näher traten, Achtung und Liebe einflößte und zalreiche Bewunderer und Freunde im In- und Auslande fand. Am wichtigsten wurde für Fabers Wirksamkeit seine Verbindung mit der einflussreichen Familie der Briçonnet (s. d. Art.), besonders mit Wilhelm Briçonnet, dem Bischofe von

Lodève, der sich von ihm unterrichten ließ und sich in vertrauter Freundschaft an ihn anschloss. Briçonnet räumte ihm im J. 1507 in der Benediktinerabtei St. Germain des Prés bei Paris, deren Abt er geworden war, eine Wonung ein, die er bis zum Jare 1520 behielt. In dieser Zeit fing er an die Bibel zu studiren, warscheinlich durch die reichen Hilfsmittel, die ihm die Klosterbibliothek darbot, dazu veranlasst. Die erste Frucht dieses Studiums war sein Psalterium quintuplex, welches 1508 erschien, eine Zusammenstellung des lateinischen Psalters nach der ersten Revision des Hieronymus, wie er in der römischen Diözese galt, nach der zweiten Revision desselben, wie er in den gallischen Kirchen eingefürt war, nach der Übersetzung des Hieronymus aus dem Hebräischen, nach dem alten vorhieronymianischen Text, endlich nach eigener Verbesserung nebst kritischem und exegetischem Kommentare. Im J. 1512 folgte darauf sein Kommentar zu den paulinischen Briefen mit einer neuen lateinischen Übersetzung, die aber eigentlich bloß eine Revision der Vulgata nach dem Griechischen war; 1522 erschien sein Kommentar zu den vier Evangelien und 1525 zu den katholischen Briefen, beide one neue Übersetzung. Hat auch Faber in diesen Kommentaren in philologischer und kritischer Hinsicht für das Neue Testament wenig geleistet, so gebürt ihm doch der Ruhm, durch seine Texterklärung die Ban zu einer besseren Exegese gebrochen zu haben; one Rücksicht auf eine vorausgegebene Dogmatik suchte er die heil. Schrift aus sich selbst zu erklären, und an die Stelle der bisherigen willkürlichen allegorischen Auslegung setzte er, freilich nicht das grammatisch-historische, aber dasjenige Auslegungsprinzip, welches von Olshausen als „tieferer Schriftsinn" befolgt worden ist. In den Geschichtserzälungen der Evangelien verfällt er allerdings oft wider in die Allegorie, dagegen in den apostolischen Briefen und im didaktischen Teile der Evangelien sind seine Erklärungen und Entwicklungen meist einfach, klar, richtig, dem Ideeengange der Verfasser angemessen. Er hat dabei mehr das Praktische als das Dogmatische im Auge; und da er die heil. Schrift als einzige Glaubensregel anerkennt, scheut er sich nicht, gegen die Dogmen und Gebräuche der Kirche zu verstoßen, wo sie offenbar der Lehre Jesu und der Apostel zuwider sind, one darum Gelegenheit zur Polemik geflissentlich zu suchen. In seinen dogmatischen Ansichten war er noch schwankend und zu keinem festen Gegensatze gegen die bestehende Kirche durchgedrungen, er hoffte im Gegenteil, dass bessere Erkenntnis und allgemeinere Verbreitung des Evangeliums sie von ihren Auswüchsen und Verderbnissen reinigen und von selbst wider zur evangelischen Norm zurückfüren würde. Dass aber seine freisinnigen Grundsätze und Äußerungen bei den Finsterlingen großen Anstoß erregen mussten, war natürlich. Als er im Jare 1517 eine kritische Untersuchung de Maria Magdalena herausgab, in welcher er sich gegen die herkömmliche Meinung erklärte, erhob sich eine heftige Polemik gegen ihn, und der berüchtigte Syndikus der Pariser theologischen Fakultät Natalis Beda (Noël Bédier) brachte es dahin, dass Fabers Meinung über die Magdalena von der Sorbonne durch einen Beschluss vom 9. Nov. 1521 förmlich verdammt wurde. Beda wollte noch weiter gehen und Faber vom Parlamente als Ketzer bestrafen lassen, doch Fabers mächtige Gönner am Hofe, vor allen der König Franz I. selbst und dessen Schwester Margaretha, ließen es nicht dazu kommen. Wilhelm Briçonnet, indessen Bischof von Meaux geworden, berief zu seiner Unterstützung Faber mit den ausgezeichnetsten seiner damaligen Schüler, Farel, Rufus (Roussel), Vatablus und einigen anderen zu sich, und ernannte sogar Faber am 1. Mai 1523 zu seinem Generalvikar. Doch würde man sich sehr irren, wenn man glaubte, Briçonnet habe es bei seinen Reformen auf eine Reformation der Kirche abgesehen, ihm kam nicht entfernt in den Sinn, sich gegen die katholische Kirche aufzulehnen; sein Streben ging nur dahin, zur Belebung der Frömmigkeit und zur Herstellung eines erbaulichen Lebens in seinem Kreise zu wirken und er erkannte zu spät erst die Tragweite dessen, was er begonnen hatte. Auf eine von dem Könige und seiner Schwester gegebene Veranlassung wurde Faber von Briçonnet zur Anfertigung einer französischen Übersetzung des Neuen Testamentes aufgefordert; diese Übersetzung, bloß nach der Vulgata gemacht, erschien 1523, ebenso 1525 die Psalmen. In den Vorreden

zu den einzelnen Teilen dieser Übersetzung sowol, als bes. in den 1525 erschienenen Erklärungen der Sonntags-Episteln und Evangelien (Les Epistres et Evangiles des cinquante et deux Dimanches de l'an à l'usage du dioecese de Meaux) sprach es Faber offen und ausdrücklich aus, dass die heil. Schrift die einzige Glaubensregel sei, und dass jeder einzelne Christ das Recht habe, alles, was ihm als christliche Lehre dargeboten werde, nach dieser Regel zu prüfen, und was ihr zuwider sei, zu verwerfen, und ebenso, dass wir durch unsere Werke uns kein Verdienst vor Gott erwerben können, sondern allein durch den Glauben, durch das Vertrauen auf seine in Christo geoffenbarte Gnade gerechtfertigt werden. Fabers Kommentar über die Evangelien wurde 1523 von der Sorbonne auf den Index gesetzt und nur durch die Dazwischenkunft des Königs wurde eine weitere Untersuchung gegen ihn selbst abgewendet. Nach der Schlacht bei Pavia (25. Febr. 1525) benutzte man aber die Gefangenschaft des Königs zur Entfaltung größerer Strenge gegen die Anhänger des sogenannten Luthertums, eine besondere Kommission wurde vom Parlamente mit der Untersuchung gegen die in der Diözese von Meaux aufgetauchten Ketzereien beauftragt. Mehrere der von Briçonnet eingesetzten Prediger wurden verhaftet, einige widerriefen, Jakob Pauvant, welcher beharrte, wurde verbrannt; Faber aber entfloh mit seinem Freunde Rufus nach Straßburg (Anfang Nov. 1525), indes sein Buch über die Sonntags-Episteln und Evangelien zum Feuer verurteilt wurde. Schon aus Spanien hatte sich der König durch einen Brief an das Parlament (Madrid 12. Nov. 1525) für Faber und Rufus verwendet, und kaum war er wider nach Paris zurückgekehrt, als er beide aus ihrer Verbannung zurückrief. Faber erhielt dann eine Wonung als Bibliothekar im königlichen Schlosse zu Blois, und nachdem Margarethe sich mit dem Könige von Navarra vermält hatte, wurde Rufus 1528 zu ihrem Beichtvater und Hofkaplan ernannt. In Blois bearbeitete Faber eine französische Übersetzung des Alten Testaments, gleich der des Neuen nur nach der Vulgata, welche im J. 1528 in 4 Bänden 8° in Antwerpen gedruckt wurde; 1530 erschien hierauf ebendaselbst die ganze Bibel in einem Foliobande, 1534 abermals in einer verbesserten Ausgabe. Diese Übersetzung wurde, wenigstens für das N. T. und die Apokryphen, die Grundlage der von der reformirten Kirche Frankreichs anerkannten Bibelübersetzung des Robert Olivetan (1535). Indessen wurden die Verhältnisse für die Anhänger der Reformation immer drohender. Um den greisen Faber jeder Gefar zu entrücken, nahm ihn die Königin von Navarra mit sich nach ihrer Residenz Nérac, wo er die letzten Jare seines langen und tätigen Lebens in Ruhe verlebte, und im J. 1533 von dem jungen Calvin auf seiner Flucht aus Paris besucht wurde. In seinen letzten Tagen fülte er oft Gewissensbisse darüber, dass er geflohen war und nicht wie Pauvant und Berquin für die evangelische Warheit den Märtyrertod erlitten hatte. Er entschlief one Krankheit in hohem Alter im J. 1536. Faber bekannte sich in vollem Sinne zu den Grundsätzen der Reformation, aber er blieb äußerlich in der katholischen Kirche, da er hoffte, die Erneuerung des Evangeliums könnte one gewaltsame Erschütterung zu Stande gebracht werden, und einem offenen Kampfe gegen die feindlichen Mächte nicht gewachsen war. Seinem Charakter nach könnte man ihn am besten mit Melanchthon vergleichen, nur stand ihm kein Luther zur Seite, und Calvin war noch nicht aufgetreten. Er bereitete diesem den Weg. S. die ausfürliche Biographie: Jakobus Faber Stapulensis, ein Beitrag zur Geschichte der Reformation in Frankreich, in der Zeitschrift für histor. Theol. Jahrg. 1852, Heft 1 u. 2, wo sich auch ein vollständiges Verzeichnis seiner Schriften findet.

Graf † (C. Schmidt).

Fabian, 19. römischer Bischof, von 236—250 (Euseb. Chron. zu Olymp. 255 ann. XIII, Hieron. zu Gord. I ann. XIII, Euseb. h. e. VI, 29. 39. Catal. Liber. ann. XIV m. I d. X), Märtyrer in der decianischen Verfolgung (20. Januar), bestattet in dem Coem. Callixti, wo auch sein Grabstein mit der Inschrift *ΦABIANOC. EΠI. MP* aufgefunden ist (*MP* von späterer Hand). In dem Chron. pasch. (edid. Dindorf I, p. 503) heißt er Flavian. Eusebius erzält (h. e. VI, 29), Fabian sei durch ein Gotteszeichen zum Nachfolger des Anteros

bestimmt worden: wärend der Walhandlung, der er nur zufällig beigewont, habe sich eine Taube auf sein Haupt gesetzt. Seine Amtszeit fällt in die des Kaisers Philippus Arabs; aber alles, was auf Grund von Euseb. h. e. VI, 34 über das Verhältnis des Bischofs zu diesem Kaiser, dessen Leben und Regierungszeit sehr dunkel ist, erzält worden ist, ist völlig unglaubwürdig. Origenes hat wie an ihn, so auch an andere Bischöfe einen Brief gerichtet, in dem er seine Orthodoxie verteidigt hat (Euseb. h. e. VI, 36). Über die Bewegungen in der römischen Kirche zu seiner Zeit wissen wir nichts; erst die seines Nachfolgers, des Cornelius, ist lichter durch den uns erhaltenen Briefwechsel Cyprians. In diesem wird auch einige Male Fabian mit Anerkennung erwänt. Auf das Gerücht seines Todes hin hat Cyprian den 9. in mannigfacher Beziehung interessanten Brief an den römischen Klerus geschrieben. In einem Schreiben des letzteren an Cyprian (ep. 30, 5) wird der Sedisvacanz gedacht, welche vom 21. Jan. 250 bis Anf. März 251 dem Martyrium des Fabian folgte. In den Briefen an Antonianus (ep. 55, 8) und Magnus (69, 5) wird im antinovatianischen Sinn die Legitimität des Cornelius als Nachfolger des F. betont. Ep. 59, 10 endlich beruft sich Cyprian auf streng zurechtweisende Briefe F.'s in Sachen des obskuren Häretikers Privatus. Jedenfalls ist so viel deutlich, dass z. B. F.'s kein Schisma die römische Kirche gespalten hat, wenn auch jene Legende über seine Erwälung zweifellos gegen die Novatianer zugespitzt ist. Der Catal. Liber. bemerkt zu F.: „Hic regiones divisit diaconibus et multas fabricas per cimiteria fieri iussit. Post passionem eius Moyses et Maximus presb. et Nicostratus diac. comprehensi sunt et in carcerem sunt missi. Eo tempore supervenit Novatus ex Africa et separavit de ecclesia Novatianum et quosdam confessores, postquam Moyses in carcere defunctus est, qui fuit ibi m. XI d. XI". Neuere Pontifikale schmücken jene erstere Nachricht noch aus. Auch werden ihm Verordnungen wider die Unversönlichkeit, den Meineid, die Ehe und Ehescheidung rasender Personen, vom kanonischen Alter der Priester u. s. w. zugeschrieben. Der Standpunkt des Cornelius in der Zuchtfrage kann der seinige noch nicht gewesen sein.

Catalog. ap. Anastasium Bibl. ed. Bianchini II, p. VII; Eccard, Corp. hist. I, 26; Constant, Epp. Rom. Pontif. p. 118; Acta Sanct. edid. Bolland. Jan. II, p. 252—256; Tillemont, Memoir. III, p. 362; Bower-Rambach, Historie der röm. Päpste, 2. Aufl., I, S. 84—86; Walch, Entwurf einer Hist. der Päpste, S. 59; De Rossi, Roma sotterr. II, p. 59 sq.; Lipsius, Chronol. d. röm. Bischöfe, S. 199—203, 263, 266 f.

Adolf Harnack.

Fabrica ecclesiae, s. Baulast, kirchliche.

Fabricius, Johann, Nachfolger beider Calixte nicht nur im Amte, sondern auch in der irenischen Theologie, welche aber bei ihm dem Epigonen bis zur Unselbständigkeit, und von Gerechtigkeit gegen den Gegner bis zur Fügsamkeit gegen diesen ausgeartet war. Schon durch vier Generationen hatten seine Vorfaren der evangelischen Kirche von Nürnberg in gemäßigter melanchthonischer Richtung gedient: der Stammvater des Geschlechts, Joh. Fabricius, der Nachfolger Andreas Osianders zu St. Lorenz in Nürnberg, gest. 1558, war mit Melanchthon befreundet; dessen Son Joh. Baptista, geb. 1532, gest. 1578, Pastor in Nürnberg und Fürth, hatte unter Melanchthon in Wittenberg studirt; auch dessen Son Johann, geb. 1560, gest. 1637, Pastor zu St. Sebald in Nürnberg, wird als pacis et concordiae studiosus gerühmt; und dessen Son, Johann, geb. 1618, gest. 1676, unter Georg Calixtus und Hornejus im Helmstädt gebildet, nachher Professor der Theologie zu Altorf und zuletzt noch 25 Jare Pastor an der Marienkirche zu Nürnberg, war der Vater des helmstädtischen Theologen; der letztere gibt selbst Nachrichten über diese seine Vorfaren in der historia bibliothecae suae, Th. 4, S. 373 und Th. 6, S. 67, auch in den Amoenitatt. theol. S. 358; außerdem finden sie sich in Joh. Alb. Fabricius' Fabriciorum centuria (Hamb. 1727, 8°) und in G. A. Wills nürnbergischem Gelehrtenlexikon Th. 1, S. 376 ff. und Th. 5, S. 308 ff. Auch Joh. Fabricius, am 11. Febr. 1644 zu Altorf geboren, trefflich unterrichtet im Gymnasium und dann im „Auditorium" zu Nürnberg durch Dilherr, Wülfer, Beer und Arnoldi, studirte von 1663 bis 1665 in Helmstädt unter

Georg Calixtus' Schülern und Nachfolgern, G. Titius, Fr. Ulr. Calixtus, Saubert, Cellarius, H. Conring u. A., und dann in Altorf. Von 1670 bis 1677 ging sein Leben auf Reisen durch Deutschland und Italien hin, wo er zuletzt in Venedig Prediger einer Gemeinde evangelischer Kaufleute war. Von Venedig ward er zu einer theologischen Professur nach Altorf zurückgerufen, in welchem Amte er von 1677 bis 1697 blieb; dazwischen fällt noch 1682 eine Reise nach Frankreich, und 1690 seine theologische Doktorpromotion in Jena. Und im Jare 1697 ward er als Professor nach Helmstädt berufen, erhielt hier 1701 nach Fr. Ulrich Calixtus' Tode auch dessen Abtei Königslutter wie dieser und sein Vater zu seiner Professur hinzu, und wurde 1703 vom Herzoge Anton Ulrich auch zum Konsistorialrat ernannt, one daſs dies seine Stellung in Helmstädt ändern sollte. Dennoch fürte dies nähere Verhältnis zum Hofe Anton Ulrichs hier bald eine Unterbrechung herbei. Fabricius stand in großem Ansehen als scharfsinniger und sehr kenntnisreicher, vielgereister und vielerfarener Mann, vorzüglich bekannt mit Rom und katholischen Zuständen, gern irrige Vorstellungen davon sachkundig bestreitend, überhaupt vermittelnder und friedliebender, bei allen Gegnern das Gute aufsuchender und das Gemeinsame gern sehender Theolog; so zeigten ihn zalreiche Abhandlungen, Reden und Predigten, darunter die Paradoxa, eine Art von Sic et non, nämlich mehr als hundert theologische Sätze mit ihrem Gegenteil und mit Gründen für und wider, oder doch mit einer Vermittelung, in welchem Sinne und Umfange sowol Satz als Gegensatz nebeneinander bestehen könnten; diese und viele frühere kleine Schriften gab er auch in seinen amoenitates theologicae varii et selecti argumenti (Helmstädt 1699, 4°) zusammen heraus; im Jare 1704 erschien auch zuerst eine seiner Hauptschriften consideratio variarum controversiarum, videlicet earum quae nobis intercedunt cum Atheis, Gentilibus, Judaeis, Mahommedanis, Socinianis, Anabaptistis, Pontificiis et Reformatis, in veritate et caritate instituta, einer der ersten Versuche einer nicht mehr bloß polemischen, sondern auch irenischen und Gemeinsames aufsuchenden Darlegung der Dissense, also eine Vorarbeit zu einer komparativen Symbolik, ebendarum aber zu ihrer Zeit und noch mehr bei ihrem zweiten Erscheinen im Jare 1715, wo er sich auf katholische und reformirte Lehre beschränkte, vielfach der Lauheit und Gleichgültigkeit in Beurteilung dieser Lehre angeklagt. Dies würde wol nicht in dem Maße und nicht mit so viel Grund geschehen sein, wenn nicht Fabricius in demselben Jare 1704 sich dazu hergegeben hätte, dem Herzoge Anton Ulrich ein Gutachten auszustellen, welches seiner widerstrebenden Enkelin Elisabeth Christine den vor ihrer Verheiratung mit dem jungen Könige von Spanien, dem nachherigen Kaiser Karl VI., nötig gefundenen Übertritt zur katholischen Kirche nicht nur als erlaubt, sondern wo möglich als eine Pflicht nachweisen sollte, z. B. da „solche Vermälung nicht allein dem Herzogtum, sondern auch der protestantischen Religion und dem hochgewünschten Kirchenfrieden zuträglich sein könne." Das war das Gutachten, welches, als es im Jare 1706 mit einigen Fehlern gedruckt erschien, bloß um dieser willen von Fabricius desavouirt werden konnte, one daſs ihn dies auf die Dauer geschützt hätte. Helmstädt war damals vor der Stiftung von Göttingen noch braunschweigische Gesamtuniversität, und darum der König von England Georg I. als Kurfürst von Hannover ihr anderer Miterhalter; als nun bei dem gehässigen Aufsehen, welches Fabricius' Gutachten nicht nur auf reformirten und lutherischen Universitäten Deutschlands, sondern auch in England erregte, Fabricius auf eine amtliche Anfrage von Hannover im Jare 1708 sich nicht ganz von dem Gutachten lossagen, und durch mehrere Verteidigungsschriften auch die darin vorgetragenen Grundsätze nicht annehmlicher machen konnte, da wurde vom englischen Hofe so nachdrücklich seine Entfernung aus seinem Amte verlangt, daſs Herzog Anton Ulrich ihn nicht mehr schützen konnte oder wollte: Fabricius behielt seine Prälatur und seine sonstigen Einkünfte, erhielt auch noch das Amt eines Generalinspektors der Schulen im Herzogtum Braunschweig dazu, muſste aber 1709 seine Professur aufgeben. Und doch lebte er als „emeritus" noch zwanzig Jare wie es scheint in ziemlich ungeschwächter Kraft, und verwandte seine Muße vornehmlich zur Ausarbeitung eines großen beschreibenden und beur-

teilenden Verzeichnisses seiner reichen Bibliothek, der historia Bibliothecae Fabricianae in sechs Quartbänden, Wolfenbüttel 1717—1724, machte sich auch durch Bauten an seiner Abtei, Herstellung des Grabes Kaisers Lothars II. in der schönen Stiftskirche derselben, Ausbau der heilsamen Quelle in ihrer Nähe u. dgl. verdient, hoffte und strebte noch immer, einmal wider eingesetzt zu werden, wie er noch 1724, zehn Jare nach Herzog Anton Ulrichs Tode vergebens vorstellte, dass er sich für diesen „seinen Herrn habe sakrifiziren müssen", und starb 85 Jar alt am 29. Januar 1729.

Zu den Nachrichten über Fabricius' Leben in seinen amoenitatt. theol. S. 357—363 wird er selbst die Data geliefert haben; andere Äußerungen über sich selbst in der hist. bibl. Fabricianae, z. B. Th. 5, S. 101. Sonst s. Chrysanders Diptycha professorum theol., qui in acad. Julia docuerunt, Wolfenbüttel 1748, S. 275—294, und Will a. a. O. Th. 1, S. 385—394. W. Höck, Anton Ulrich u. Elisabeth Christine von Braunschweig, Wolfenb. 1845, S. 80—136. **Henke †.**

Facundus, Bischof von Hermiane, einer Stadt in der nordafrikanischen Provinz Byzacena, machte sich hauptsächlich im Dreikapitelstreit seit 544 bemerklich durch seine 12 Bücher pro defensione trium capitulorum. Er gehörte zu den Bischöfen, welche Justinian aus den neu eroberten afrikanischen Provinzen nach Konstantinopel hatte kommen lassen, um hier durch Einstimmung in die Verdammung der 3 Kapitel auch die abendländische Kirche für die Kircheneinheit zu gewinnen. Bekanntlich scheiterte diese Absicht zum großen Teil an der Festigkeit der afrikanischen Bischöfe, die es wagten, sogar die Kirchengemeinschaft mit dem römischen Bischof Vigilius aufzuheben und denselben so moralisch zu erneuertem Widerstand gegen den Kaiser zu zwingen. Den Abbruch der Kirchengemeinschaft verteidigte Facundus in einer eigenen kleinen Schrift contra Mocianum scholasticum, einer Schrift, welche er in einem Versteck, das er hatte vor des Kaisers Zorn aufsuchen müssen, geschrieben hatte. In den späteren Stadien des Streites tritt sein Name nicht mehr hervor. Über seine weiteren Lebensschicksale ist nichts bekannt. In der erstgenannten größeren Schrift ist für uns das wichtigste die Bekämpfung der kaiserlichen Eingriffe in den Glauben der Kirche. Obgleich das Abendland in seiner mehr ethischen Fassung des Christentums gegen den Monophysitismus eine ebenso instinktive Abneigung hatte, wie der Augustinismus den in der nestorianischen Konsequenz liegenden Pelagianismus gewittert und abgewehrt hatte, so ist das Pathos des Facundus doch mehr der kirchenpolitischen als der dogmatischen Seite des Streites zugekehrt. Wichtiger als die Rechtfertigung des Theodor und Theodoret ist ihm die Festhaltung der Autorität des chalcedonensischen Konzils. Dem Byzantinismus gegenüber gewinnt die Unerschrockenheit, mit welcher er in seinem 12. Buch (S. 108) den bekannten Ausspruch tut: quia si nunc Deus aliquem Ambrosium suscitaret etiam Theodosius non deesset" unsere Sympathie. Wir sehen, die bittere Schule der vandalischen Verfolgung ist für den afrikanischen Episkopat nicht verloren gewesen. Auch dem dogmatischen Fanatismus, wie er im Morgenland herrschte, gegenüber tut die Behauptung wol, dass entweder die docilis ignorantia non facit haereticum aut omnis Christi discipulus est haereticus, ebenso die bestimmte Erhebung der Schrift über die Konzilien (lib. 12, S. 100). In dem Büchlein contra Mocianum, der in dem Abbruch der Kirchengemeinschaft mit Rom einen donatistischen Irrtum finden und dies mit Augustins Autorität bekämpfen wollte, offenbart sich das eben durch diesen Kirchenvater gestärkte dogmatische Selbstbewusstsein Rom gegenüber.

Die Schriften des Facundus, zuerst herausgegeben von Sirmond, dann in Gallandi bibliotheca maxima tom. XII, p. 1—124. (Gewönlich finde ich tom. XI citirt, aber in der von mir benützten Ausgabe ist es tom. XII.) Über ihn Victor Tunnunensis Chronicon; Isidor de viris illustribus cap. 18, Cassiodorius senator in psalmum 138. Sonst die Litteratur über den Dreikapitelstreit, insbesondere Hefele, Conciliengeschichte II, S. 775 ff., namentlich § 260, wo sich das Nähere über die zeitliche Einreihung der Schriften des Facundus findet.

(C. Hagenbach †) H. Schmidt.

Fagius, Paul, (Büchlin oder Büchele), geb. 1504 zu Rheinzabern in der

Pfalz, wo sein Vater Schulmeister und Stadtschreiber war, geht als elfjäriger Knabe auf die Schule zu Heidelberg (1515), studirt daselbst mit und unter J. Brenz, M. Frecht u. a., wird 1518 mit Luther bekannt, lehrt seit 1522 in Straßburg, erlernt bei W. Capito die hebräische Sprache und wird mit Hedio, Butzer, Zell u. a. befreundet. 1527 geht Fagius als Schulrektor nach Isny im Allgäu, später mit Unterstützung des dortigen Rats wider auf zwei Jare nach Straßburg, um Theologie zu studiren und sich auf das evangelische Predigtamt vorzubereiten, das er sodann in Isny fünf Jare lang 1537—1543 bekleidet, wärend er zugleich das Studium der hebräischen Sprache (besonders mit Hilfe des gelehrten Juden Elias Levita, des damals bedeutendsten hebräischen Grammatikers und Lexikographen) aufs eifrigste und mit ausgezeichnetem Erfolg fortsetzte, auch mit Hilfe seines Freundes und Gönners, des Ratsherrn Peter Buffler, eine hebräische Druckerei in Isny anlegte und leitete. Nach Capitos Tod 1541 wurde Fagius an dessen Stelle zum Professor und Prediger in Straßburg ernannt, ging aber zuerst mit Bewilligung der Straßburger auf zwei Jare nach Konstanz zur Ordnung des dortigen evangelischen Kirchenwesens. Hier erschien 1542 seine Ausgabe der Psalmenauslegung von Kimchi. Erst im Herbst 1544 trat F. endlich sein Amt in Straßburg an und wirkte hier eine zeitlang im Frieden und Segen, als Prediger und Lehrer, geliebt und geachtet wegen seines frommen Sinnes, seines männlichen und milden Charakters. 1546 berief ihn Kurfürst Friedrich II. von der Pfalz nach Heidelberg, um sich seiner bei der Reformation der Stadt und Universität zu bedienen. Fagius folgte hiebei dem schriftlichen Rate Melanchthons, legte seine Vorschläge zur Reform der Artistenfakultät und des Pädagogiums in zwei Gutachten nieder, stieß aber bei der Mehrheit der Professoren, die noch fest am mittelalterlichen Universitätswesen hing, auf großen Widerstand, der neben den Störungen des schmalkald. Krieges seinen Versuch scheitern machte (Hautz, Gesch. d. Heidelb. Univers. I, 417). Aber auch seiner Straßburger Wirksamkeit machten die Ereignisse ein frühes Ende: die Einfürung des Interims, wogegen Fagius und Butzer mit Wort und Schrift eiferten, und das Verbot der freien evangelischen Predigt in Straßburg veranlasste ihn, mit Butzer 1549 einem Ruf Cranmers nach England zu folgen, wo er die Professur der hebräischen Sprache in Cambridge erhielt. Nachdem Fagius den 3. März 1549 seine letzte Predigt in Straßburg über Matth. 7 gehalten und sich noch einige Zeit im Hause der Katharina Zell aufgehalten hatte, reiste er den 5. April mit Butzer ab und langte den 25. April in London an, von wo er bald nach Cambridge übersiedelte. Aber noch in demselben Jare, wärend er eben mit einer lat. Übersetzung und Erklärung des A. T.'s beschäftigt war, starb er den 13. (25.) Nov. 1549 — in Cambridge, 45 Jare alt. Die blutige Maria ließ 1556 seine wie Butzers Gebeine ausgraben und verbrennen, Elisabeth den 30. Juli 1560 das Gedächtnis beider ehrenvoll restituiren. — Fagius war (nach der Schilderung seines Zuhörers Martin Crusius) ein Mann von hoher Statur, von ernsten aber freundlichen Zügen, ein geschickter Prediger und trefflicher Hebräer. Das Studium der hebräischen Sprache und Litteratur war seine Hauptbeschäftigung: viele seiner Zeitgenossen hatten ihn hierin zum Lehrer. Auch seine Schriften beziehen sich fast ausschließlich auf Erklärung des A. T.'s und hebräische Philologie; im Zusammenhang damit stehen auch zwei kleine praktisch-erbauliche Schriften, in denen er die Warheit des Christentums aus den Werken zweier Juden zu erweisen sucht: liber fidei und parvus tractatulus 1542. In theologischer Beziehung teilt er die vermittelnde Richtung Butzers und der Straßburger Theologen. S. Crusius, Schwäb. Chron. a. a. 1549 u. öfter; M. Adam, Vitae theol. p. 204; Vierordt, Gesch. der ev. K. in Baden I, 299 u. ö.; Rathgeber, Straßburg, S. 243 ff.; L. Geiger, in der Allg. d. Biogr. und Stud. der hebr. Sprache in D., Breslau 1870, S. 57 ff.; bes. aber Vita Pauli Fagii breviter conscripta per ministros aliquot eccl. Argent. und catalogus librorum a P. Fagio editorum in der Historia de vita Buceri, Straßburg 1562, 8° (von Konrad Hubert); Chr. Seyfried praes. J. W. Feuerlin, tentamen historicum de vita et meritis P. Fagii, Altorf 1736, 4°.

Wagenmann.

Fakultäten sind Vollmachten, durch welche der Inhaber geistlicher Regierungsgewalt deren Ausübung auf einen anderen überträgt. Zur Erteilung solcher Vollmacht ist nur der geistliche Obere befugt, der ordentliche Jurisdiktion hat, der Umfang der übertragenen Befugnis hängt aber von der Verleihungsurkunde ab. Die wichtigsten Fälle sind päpstliche Fakultäten. Die Päpste erteilten schon zeitig Missionaren, insbesondere den Häuptern der Mönchsorden, allgemeine Fakultäten für Dispensationen ex causa longissimae absentiae a Romana Curia (Beispiele seit dem 13. Jarhunderte bei Mejer, die Propaganda, Bd. I [Göttingen 1852] S. 38 ff.). Später kamen dazu die Fakultäten für die päpstlichen Nuntien, namentlich im 16. Jarhundert, als es sich darum handelte, entschiedener als dies durch die Bischöfe geschah, die Schlüsse des tridentinischen Konzils zur Vollziehung zu bringen und der Mission im protestantischen Deutschland Anhalt und Leitung zu geben. Da diese Nuntien mit den Ordinarien konkurrirende Jurisdiktion beanspruchten, sahen diese Bischöfe sich genötigt, vom Papste gleiche Fakultäten zu erbitten. Dies geschah zuerst in Köln, am Anfange des 17. Jarhunderts (seit Paul V. 1605 folg.) in der Weise, daſs die Vollmacht auf fünf Jare erteilt wurde (facultates quinquennales). Bereits 1624 wurde aber vom Nuntius dem Papste mitgeteilt, daſs auch one die Fakultäten der Erzbischof von Köln in ihm nicht gebürenden Fällen dispensire, worauf derselbe angehalten wurde, die Fakultäten aufs neue zu erbitten. Er erhielt sie auf sieben Jare, später wider auf fünf und der Gebrauch der Quinquennalfakultäten ging nun auch auf andere Bischöfe über und hat sich bis jetzt erhalten. Die den Bischöfen von Rom verliehenen Fakultäten ergehen in verschiedenen Formen. Die Quinquennalfakultäten der deutschen Bischöfe sind die der dritten Art (formulae tertiae), wie sie für Missionsgebiete erteilt zu werden pflegen (s. Mejer a. a. O., Bd. II, S. 201 folg.). Was aber den Inhalt derselben betrifft, so sind mehrere Befugnisse den Bischöfen als Indult verliehen, zu deren Übung sie nach gemeinem Recht, insbesondere dem tridentinischen Konzil selbst schon jure ordinario berechtigt sind. Die im vorigen Jarhundert dagegen erhobenen Beschwerden haben indessen den römischen Stul zu einer Änderung nicht bewogen (vgl. Kopp, Die katholische Kirche im 19. Jarhundert, Mainz 1830, S. 19, Nr. 4, 5, 21, 22 u. a. 249 folg.; Unfug der römischen Quinquennalfakultäten vom Dombechanten v. Pidoll zu Trier 1785, in: Deutsche Blätter für Protestanten und Katholiken, Heidelberg 1838, Heft II, S. 82 fg. u. a. s. auch d. Art. „Nuntiaturstreitigkeiten"). Neben den ordentlichen facultates quinquennales formulae tertiae ergehen teils auf kürzere oder längere Zeit gewönlich noch andere Fakultäten wie zur Verlegung und Verminderung von Stiftungsmessen, zur Ernennung von Prosynodalrichtern, von Synodalexaminatoren und viele andere. Für außerordentliche Fälle ergehen wider besondere Fakultäten, wie z. B. die für den Bischof von Ermland im Jare 1800, gedruckt in Jakobsons Geschichte der Quellen des preußischen Kirchenrechts I, 1. Anhang Nr. II.

Die Fakultäten, welche die Bischöfe verleihen, beziehen sich teils auf die ihnen selbständig gebürenden Rechte, teils gemäß der ihnen gewordenen Erlaubnis, ihre Quinquennalfakultäten an Missionare weiter zu verleihen, auch auf die übrigen Befugnisse. Die Bischöfe bevollmächtigen daher auctoritate ordinaria (propria) oder apostolica die Generalvikare, Officiale, Dekane, Priester zur Vollziehung solcher Akte, welche diese Beamten nicht schon an und für sich vornehmen dürfen (m. s. die betr. Artikel). **H. F. Jacobson † (Mejer).**

Fälle, vorbehaltene, s. Casus reservati.

Familiares der Klöster sind das Gesinde und die Handwerker der Klöster; sie wurden in den Verband derselben aufgenommen und hatten demgemäß gewisse religiöse Übungen zu verrichten. Im Mittelalter machten sich manche durch ihren Übermut bei Mönchen und Laienbrüdern verhaſst; sie beförderten auch in den Mönchen die Liebe zur Bequemlichkeit, daher mehrere Päpste einzelnen Klöstern, z. B. Clugny, solche ferner zu halten verboten.

Familiaritas, dasselbe, was commensalitium, Tischgenossenschaft, ist einer der kanonischen Gründe, worauf die Kompetenz des Bischofs beruht, einen Mann, der nicht zu seiner Diözese gehört, zu ordiniren. Es wird zwar nicht streng gefordert, dass der Ordinand Haus- und Tischgenosse des Bischofs gewesen sei, aber er muss doch aus dem bischöflichen Tafelgute seinen Unterhalt bezogen und drei Jare lang mit dem Bischof in solchem Verkehr gestanden haben, dass dieser die Sitten des Ordinanden kennen zu lernen Gelegenheit hatte. Auch muss der Bischof dem ratione familiaritatis oder commensalitii Ordinirten in Monatsfrist ein Benefizium verleihen. — Siehe Wetzer und Welte s. v. commensalitium.

Familisten. Diese Sekte stammt von einem gewissen Heinrich Niklas oder Nikolai her, welcher, aus Münster gebürtig, anfangs in Holland lebte, gegen den Schluss von Eduards VI. Regierung aber nach England kam und dort eine eigene Gesellschaft — familia charitatis, Huis der Liefde, sammelte. Man warf seine Lehren mit denen des David Joris, dem er auch persönlich nahe stand, und im allgemeinen mit denen der Widertäufer zusammen. Seine Gemeinde selbst veröffentlichte ein Glaubensbekenntnis (1575) und eine Apologie, worin sie dagegen ihre Übereinstimmung mit dem allgemein evangelischen Bekenntnisse nachzuweisen versuchte. Den Grundcharakter bildet bei den Familisten jedenfalls die Tendenz nach mystischer Verinnerlichung, nach subjektivem innerlichem Einswerden mit Gott. Dies soll sich vollziehen in der Liebe; der „Dienst der Liebe“ ist es, als dessen Verkündiger Niklas auftritt; man warf ihm die Äußerung vor: Moses habe nur die Hoffnung, Christus den Glauben gepredigt, er aber predige die Liebe. Jenes Einswerden wurde überspannt bis zu einer Vergottung: Niklas selbst bezeichnet sich auf dem Titel einer Schrift als „vergöttert mit Gott im Geist seiner Liebe“; es traf die Familisten der Vorwurf, dass sie den objektiven Christus, ja die unbedingte Erhabenheit Gottes selbst auflösen, indem nach ihrer Lehre Christus nicht eine besondere Person, sondern nur eine ihnen allen sich mitteilende „Kondition“, in besonderem Sinne aber Niklas selbst Christus, der Son Gottes, sei, und es keine andere Gottheit gebe als diejenige, deren auch der Mensch in diesem Leben teilhaftig werden könne; sie selbst dagegen bekennen sich in jener Apologie zum Inhalt der drei allgemeinen christlichen Symbole und insbesondere auch zur Lehre von der durch Christum geschehenen objektiven Genugtuung, indem sie nun nur auch eine ware Aneignung des in ihm erschienenen Lebens fordern. Sie sollen sich für vollkommen, der Sündenvergebung nicht mehr bedürftig gehalten haben; in ihrer Apologie heißt es bloß: sie suchen die Gesetze von ganzem Herzen zu halten und glauben, dass die Möglichkeit dazu von Gott komme. Von den Anabaptisten unterscheiden sie sich vor allem dadurch, dass sie die Kindertaufe gelten lassen. Statt widertäuferischen Eiferns gegen Äußerlichkeiten der herrschenden Kirche scheint bei ihnen in dieser Beziehung vielmehr grundsätzliche Indifferenz stattgefunden zu haben. — Erst unter Elisabeth wagte Niklas mit seinen Lehren hervorzutreten, sich darstellend als von Gott erweckten, mit dem Geist gesalbten Propheten. Er war ein ungelehrter Mann, soll aber anfangs auch bei Theologen und Personen aus hohen Ständen Anklang gefunden haben. 1580 erließ Elisabeth eine Proklamation gegen sie und veranstaltete eine Untersuchung. Damals scheinen sie viel Aufsehen gemacht zu haben; man warf ihnen allerhand Greuel vor, besonders mit Anwendung von Br. Jud. Vs. 8, wärend jene Proklamation davon nichts sagt; Theologen schrieben gegen sie. Ihre Züge verschwimmen dann aber unter denen anderer Sekten, besonders der Anabaptisten. König Jakob I. bezeichnet sie in seinem *Βασιλικὸν δῶρον* als „infamem anabaptistarum sectam, quae familia amoris vocatur“. Zum letzten Mal scheint als Familist 1627 ein gewisser Etherington, übrigens mit Unrecht, angeklagt und zum Widerruf verurteilt worden zu sein. — Vgl. besonders A. W. Böhmens, Acht Bücher von der Reformation der Kirchen in England 1734, S. 541—573; Walch, Religionsstreitigkeiten außerhalb d. luth. Kirche IV, S. 840—853; Arnold, Kirchen- und Ketzergeschichte, Th. II, Bd. 16, K. 20, § 36. Schriften von Niklas zält Böhm (nach ihm Walch) und Arnold auf.

J. Köstlin.

Farben in der Bibel. A. Farbensinn und Farbennamen. Wenn in einer sinnigen Midrasch-Stelle (Bamidbar rabba c. 12) gesagt wird, daß Gott dem Mose, als er das Stiftszelt aufrichten und ausstatten sollte, droben rotes Feuer (אש אדומה), blaues Feuer (אש ירוקה), schwarzes Feuer (אש שחורה) und weißes Feuer (אש לבנה) zu sehen gab und ihm, als er ausrief: Wie kann ich das nachbilden! erwiderte: „Ich vermöge meiner Doxa und du mittelst deiner Farben (בסממניך)", so liegt darin nicht nur der Gedanke, daß die vier Kultusfarben (Scharlach = rotes Feuer, Hyacinth = blaues Feuer, Purpur = schwarzes Feuer, Byssus = weißes Feuer) eine vierfache Erscheinung oder Selbsterweisung des Wesens Gottes versinnbilden (was wir bei Besprechung der Farbensymbolik bestätigt finden werden), sondern es kommt darin auch die ursemitische Farbenskala zum Ausdruck, wobei aber zu beachten, daß in ירוק Grün und Blau ungeschieden ineinanderliegen; ירק heißt im biblischen Schöpfungsbericht und anderwärts das Pflanzengrün, aber auch der Hyacinth oder violette Purpur kann ein mit irdischem Farbstoff nachgebildetes אש ירוקה heißen, denn תכלת (dies der hebräische Name des Purpurviolet) „gleicht dem Meere und das Meer gleicht den Pflanzen und die Pflanzen gleichen dem Himmelsfirmament" (jer. Berachoth I, 2 u. a. a. St.) — wir sehen daraus, daß ירוק Grün und Blau begreift, wie auch wenn anderwärts (Bereschith rabba c. 4 g. E.) vom Himmel gesagt wird, daß er bald als ירוקים, bald als rot oder schwarz oder weiß erscheine. In meinen „Farbenstudien" im Daheim 1878, Nr. 29. 30. 31 und dem Vortrag „Der Talmud und die Farben" in Nord und Süd 1878, Mai-Heft, habe ich gezeigt, wie unberechtigt der aus diesem Schwanken der Farbenbezeichnung neuerdings von Ludw. Geiger, Hugo Magnus, Häckel u. a. gezogene Schluß sei, daß die Entwickelung der Netzhaut-Zäpfchen bei dem altertümlichen Menschen noch nicht bis zur Unterscheidung des Blau fortgeschritten und also die häufig vorkommende Blaublindheit ein Atavismus sei. Diese Ansicht wird auf semitischem Gebiet dadurch hinfällig, daß Ex. 24, 10; vgl. Ez. 1, 26; 10, 1 das Aussehen des reinen hellen Himmels mit dem des Sapphir verglichen wird — mag man unter ספיר den Sapphir oder den Lazurstein verstehen (welcher letztere dem Himmelsazur den Namen gegeben hat), jedenfalls geht aus dieser Vergleichung hervor, daß man die Himmelsbläue als solche warnahm, denn wie der Meistersinger Muscatblut sagt: ein recht saphir ist himelblâ. In der Tat hat das Semitische bis auf den heutigen Tag kein eigentümliches Farbwort für das Blau des Himmels; das arabische samâwi bedeutet himmlisch und auch himmelsfarbig, ist aber kein eigentliches Farbwort. Sodann bestätigt es sich nicht, daß die Entwickelung des Farbensinns mit den lichtreichen Farben des Spektrums begonnen habe und allmählich zu den lichtschwächeren fortgeschritten sei. Denn nicht Rot, sondern Gelb ist die hellste Farbe des Spektrums. Nun ist zwar war, daß Männer und Weiber unter den wilden Völkern sich rot oder gelb bemalen, rot z. B. die Caraiben und gelb die Bewoner der Carolinen. Aber innerhalb des Semitischen gibt es für Gelb kein eigenes Wort und Gelb als Farbe spielt im Kultus gar keine Rolle; Arnold Ewald in seiner kulturgeschichtlichen Untersuchung über das Gelb, 1876, möchte den Byssus (שֵׁשׁ) gern zum Repräsentanten des Gelb machen, weil Pausanias V, 5, 2 sagt, der Byssus von Elis sei nicht so schön gelb wie der der Hebräer (*οὐχ ὁμοίως ξανθή*). Aber der Byssus, wenn er auch einen gelblichen Schimmer hatte (vgl. die erntweißen Felder Joh. 4, 35), vertritt doch das reine Weiß, er heißt שש von demselben Stammwort, von welchem lilium candidum שושן. Daß Weiß (die Einheit aller Farben), Schwarz (der Untergang aller Farben), Rot und das zwischen Grün und Blau und Gelb hin- und herschwankende ירוק die altsemitische Farbenskala ausmachen, bestätigt auch das Babylonisch-Assyrische; weiß heißt da piṣu, schwarz ṣalmu, roth nicht pilu (Lenormant, Études cunéiformes I, 1878, p. 24 ss.) sondern adammu (noch unbelegt), wie sich aus adammumu = ארמדם (Friedr. Delitzsch, Assyrische Studien S. 107) schließen zu lassen scheint, und dem ירוק entspricht gesichertes arḳu mit der Nüance raḳraḳu = ירקרק. Fassen wir die semitischen und zwar die biblischen Farbennamen in's Auge, so bestätigt sich auch hier

einerseits, dass der Sprachbildungsprozess seiner Grundlage nach in mimetischer Nachbildung sinnfälliger Natureindrücke besteht, und andererseits, dass kein menschliches Wort der in reinem Spiegel aufgefangene und vollständig widergegebene Eindruck der Sache ist; es ist immer nur einseitige fragmentarische Bezeichnung derselben nach einem Merkmal oder nach einer Analogie — die Apperception muss, was dem Ausdruck fehlt, nachdem er gemünzt ist, seinem herkömmlichen Werte nach ergänzen. In der Bezeichnung des Roten und zwar zunächst des Blut- oder Tiefroten mit אדום gibt die Lautverbindung dm den Eindruck des Dichten und Dunklen wider; in לבן weiß ist die Lautverbindung lb (vgl. להב, לַבָּה, lambere) Ausdruck des Leckens und Schlingens, so dass also Weiß als Erscheinung und Wirkung des sengenden Lichts vorgestellt ist; mit der Lautverbindung rḳ in ירוק aber verbindet sich die Vorstellung gewaltsamer Minderung des Volumens, der Verdünnung, Entleerung, Schwächung, sodass also ירק, welches nicht nur Grün mit den verwandten Farben, sondern wie χλωρός Apok. 6, 8 auch Fal (vergl. arab. auraḳ aschgrau) bedeutet (z. B. Jer. 30, 6), nach seiner Lichtschwäche benannt ist; auch κυανοῦν, welches im Neugriechischen das Himmelsblau bezeichnet, ist ja im Altgriechischen änlich wie caesius (vgl. sanskr. çjâvas schwarz) und caeruleus Eigenschaftswort für alles Dunkle, und so sehr überwiegt für altertümliche Empfindung im Blau der Eindruck der Lichtschwäche und Kälte, dass ein indischer Dichter den Himmel, wie er in regnerischer Zeit erscheint, „dunkel wie die Flachsblüte" nennt (DMZ. XXVII, 74) und Lazur (lâǵwerd) im Schahname die Farbe des dunkelen Himmels, der Gesichtsblässe (vgl. talm. הוריק פני das Antlitz jemandes durch Erschrecken und Beschämen blass machen) und sogar des Trauerkleides ist. Schwieriger ist die Benennung des Schwarzen mit שחור; Dietrich (in Gesenius' Lexikon) gibt dem Stammwort die an sich passende, aber nicht (auch aus dem Arab. nicht) zu begründende Bed. des Deckens, das entsprechende arab. Verbum سحر bed. wenden (weshalb die Araber in שחר Morgengrauen den Grundbegriff der Wende, nämlich der Nacht zum Tage sehen); die Wurzel שח in ihrer Anwendung auf das Schwarze mag die Bedeutung des Werdens im Sinne des Niederbeugens und Herabstimmens haben, sie tritt, indem sie zu dreibuchstäbigem שחר erwächst, nach meiner (in Ryssels Schlusswort zu Fürsts Lex. II, 661 angedeuteten) Anschauung von der organischen Entstehung dreibuchstäbiger Stämme aus zweibuchstäbigen Wurzelgebilden ebendamit in Beziehung zu der Wurzel חר, wie z. B. dadurch sich bestätigt, dass שְׁחוּם (Synonym von שחור) Gen. 30, 32 das Targumwort für חום ist, jenes חר aber amt das Knistern und Knattern des Feuers nach, sodass also das Schwarze, auf diesen Wortbestandteil gesehen, als Wirkung und Residuum des Brandes, wie in שחם, פחם (kohlschwarz s.) der Hitze benannt ist. Die semitischen Sprachen sind reich an Wörtern für Dunkel und Schwärze; das Hebräische hat außer dem genannten noch כמר (wovon כמרירי), קדר und das im צַלְמוּת, dem Grundwort zu צַלְמָוֶת, steckende צלם. Auch לבן Weiß, dessen Wurzelbegriff deutlich in לְבֵנָה Ziegel, nämlich an der Sonne gebleichter, assyr. libittu = libintu vorliegt, steht nicht allein; צח lesen wir Hohesl. 5, 15 von weißem Teint, צחר Richt. 5, 10 von der weißen Harfarbe kostbarer Eselinnen, שׂב ist das übliche Wort vom Greisenhar, שׁשׁ dient zur Benennung des Weiß der Lilie, des Marmors und feinen Linnens, als dreibuchstäbiges ישׁשׁ auch des Greisenhars, und auch das aramäische Wort für Weiß חִוָּר (Gegens. אֻכָּם) ist dem Hebräischen nicht fremd: Schamblässe (neben welcher Schamröte zufällig weder im Alten noch im Neuen Testament vorkommt (denn חפר ist so wenig als בוש ein Farbwort), Weißlinnen, Weißbrot wird danach benannt und die Edlen (Freien) heißen חורים, eigentlich candidi, v. חור, חרר candere. Das neutest. Griechisch begnügt sich zur Bezeichnung der Gegensätze von Schwarz und Weiß mit μέλας und λευκός, letzteres durch beigefügtes καθαρός Apok. 19, 14 oder durch Vergleichungen (wie Wolle, wie Schnee, wie das Licht) steigernd. Das Wort für Rot אדום befasst auch Rotgelb oder Gelbbraun Gen. 25, 30; אדמני

geht als Benennung Esaus und Davids auf rotbraune Hautfarbe, אדמדם (in dem an Farbwörtern reichen Abschnitt vom Aussatz Lev. c. 12—14) heißt was, obwol nicht ganz rot, doch vorherrschend rot ist. Außerdem hat das Hebräische חמיץ von grellem, שׂרק von gesättigtem, חנט Hohesl. 2, 13 von sanftem Rot, in welches das Grün der reifenden Frucht übergeht (siehe Fleischer zu Levys NH.WB. 2, 203), und ein vielgebrauchtes Wort für Rot steckt in חֵמָר Asphalt (babyl. amar = ḫamar), חֹמֶר Ton lutum rubrum, חמור Esel u. s. w. Auch das neutestamentliche Griechisch hat neben ἐρυθρός wenigstens noch ein Wort, nämlich πυῤῥός glut- oder feuerrot. In dem vierten Farbwort der alten Farbenskala ירוק liegen zwar Grün, Gelb und Fal, Blau und Grau ineinander, aber das Semitische ist doch bei dieser Unbestimmtheit nicht stehen geblieben, auch das Hebräische nicht; das Aussatzgesetz hat in צָהֹב ein Wort für Hellgelb; das Verbum חָצַר (in welchem die Sprache wie auch sonst die Gleichung von Gesichts- und Gehörseindrücken vollzieht) dient in חציר zur Bezeichnung des Lauchgrüns (mischnisch כרתי, griechisch πράσινον); der Staub und das Blei werden nach ihrer Farbe עפר und עפרת genannt, und um mit Bestimmtheit die blaue Farbe, z. B. des in der weißen Haut sich verzweigenden Geäders zu bezeichnen, hilft sich die Sprache durch den Vergleich mit dem Sapphir (Hohesl. 5, 14), wie schönstes Grün Apok. 4, 3 σμαράγδινον heißt; auch schillerndes goldiges Grün weiß die Sprache mit ירקרק (äth. warakrîk) malerisch zu benennen. Die eigentlichen Farbwörter benennen die Farben, wie wir gesehen haben, nach den verschiedenen Lichtquantitäten oder nach dem Naturprozess, dessen Wirkungen sie sind; indirekte Farbenbezeichnungen gewinnt man durch Heranziehung von Tieren (Hohesl. 5, 11), Blumen (Hohesl. 5, 13), Früchten (Hohesl. 4, 3; 6, 7), Metallen (Ps. 68, 14), Edelsteinen (Sapphir, Tarsis, Smaragd) oder andern Dingen (Hohesl. 1, 5; vergl. בוץ 2 Chr. 2, 13 u. ö.), die sich durch die betreffende Farbe kennzeichnen. Eine vierte Benennungsweise bedient sich des Farbstoffs, welcher die Farbe liefert: das Polster ist ארגמן Hohesl. 3, 10 will sagen, dass es von purpurrotem Zeuge ist, פתיל תכלת heißt eine purpurblaue Schnur (vgl. Berachoth I, 2 תכלת לכרתי Blau im Verhältnis zu Grün) und מְתֻלָּע bed. Nah. 2, 4 in Scharlach gekleidet.

B. Farbstoffe. Obenan unter den biblischen Farbstoffen steht 1) der Purpur, für welchen die alttestamentliche Sprache noch nicht diesen Gattungsnamen hat; sie hat nur besondere Namen für das Purpurrot, welches sie als Buntfärbestoff mit dem Namen ארגמן (von dem Verbalstamm רגם) bezeichnet, aramäisch und aramaisirend ארגון (als ob der zweite Teil des Wortes das arische gun d. i. Farbe wäre, im Arab. arǵuvân Name der roten Mohnblume), und für das Purpurviolett, welches sie mit dem Muschelnamen תכלת (= שחלת) benennt, wie auch Plinius in änlicher Weise conchylium und purpura unterscheidet. Die LXX und die lateinischen Übersetzer übersetzen תכלת mit hyacinthus und meinen damit jedenfalls einen blauen Edelstein oder eine blaue Blume; Luther aber, dem der Edelstein dieses Namens als gelber zu Gesicht gekommen war oder dem die gelbe Hyacinthe als die vorzüglichste eigentliche Hyacinthe galt, ist dadurch zu der Übersetzung dieses Farbwortes mit gel, gelwerck, gele seide verleitet worden. Die Gesetzgebungsgeschichte setzt voraus, dass man schon damals über Wollenzeuge der zwei Conchylienfarben verfügte. Das altägyptische Sprachgut weist zwar zur Zeit noch nicht den Namen des Purpurs auf, wie sich auch der des Scharlachs noch nicht gefunden, aber der Purpur war ja ein uraltes Monopol der den Ägyptern wolbekannten erfinderischen und kunstsinnigen Phönizier der Mittelmeerküste. Später machten diese purpurhaltige Schnecken auch in den Meeren anderer Küstenländer ausfindig und siedelten sich dort an, sodass Ezechiel da, wo er den Markt von Tyrus schildert, auch importirten Purpur aus אלישה (27, 7), d. h. warscheinlich peloponnesisch-lacedämonischen, namhaft macht. Solchen griechischen Purpur verarbeitete man in dem durch seine Purpurfabrikate berühmten binnenländischen Thyatira nordöstlich von Smyrna, wo Lydia (Akt. 16, 4)

Purpurkrämerin war, d. i. purpurgefärbte Garne verkaufte. Die älteste Stätte der Purpurgewinnung aber ist Tyrus selbst. Noch jetzt zeigen sich in der Nähe des ärmlichen verkommenen Städtchens, welches den Namen des alten Tyrus fortpflanzt, deutliche Spuren der bis in die christliche Zeit, als Tyrus' politische Bedeutung längst erloschen war, berühmten Purpurfärbereien. Nunc omnis ejus nobilitas, sagt Plinius h. n. V, 19, conchylio atque purpura constat. Die dortigen Purpurmuschelfragmente sagen uns am sichersten, welcherlei Schnecken es waren, aus denen der Purpur dort in Tyrus gewonnen ward. Es gibt eine ziemliche Anzal von Meerschnecken-Gattungen mit und one Schale, welche irgendwie gereizt eine rote oder violette Flüssigkeit von sich geben; aber es sind nicht die echten Purpurschnecken, die Farbe ihres Saftes erbleicht, nachdem sie einige Zeit der Luft und dem Tageslichte ausgesetzt gewesen. Die echten Purpurschnecken sind, wie E. v. Martens in seinem Vortrage über Purpur und Perlen 1874 dartut, Murex trunculus und der mit Stacheln und Rören von größerer Länge versehene Murex brandaris; auch die Gattung von Mittelmeerschnecken mit nicht gleich stachelichter Schale, welche jetzt im System Purpura heißt, namentlich Purpura haemastoma, gehört dazu — aber die in der Nähe des alten Tyrus gefundenen Schalenreste stammen alle von Murex trunculus, und die bei dem unteritalischen Taranto und im Peloponnes gefundenen von Murex brandaris. Der Farbstoff, welcher von diesen Schaltieren gewonnen wird, ist nicht ihr Blut, sondern der schleimige Saft einer ihnen mit allen Schnecken gemeinsamen Drüse. Dieser Saft ist nicht unmittelbar rot oder violet, sondern weißlich, aber unter Einwirkung des Sonnenlichtes färbt er sich wie eine photographische Substanz durch Gelblich und Grünlich hindurch bis zu der Purpurfarbe, welche ein Gemenge aus rotem und violettem Licht ist, und diese Mischfarbe von teils mehr blauem teils mehr rotem Ton ist unvertilglich. Plinius (h. n. IX, 62) sagt, das Rot des Purpurs von Tyrus gelte dann als preiswürdigst, wenn es geronnenem Blute gleiche und von oben angesehen in's Schwarze falle, von der Seite aber angesehen das auffallende Licht zurückstrale. Und vom Purpurblau sagt er (IX, 60), es sei eine düstere (nach modernem Ausdruck: eine kalte) Farbe, welche dem zürnenden Meere gleiche, d. h. wie es v. Martens erklärt, dem Meere beim Anzug eines Sturmes, nämlich der dunkelblauen Farbe des Mittelmeers, wenn der dunkele Himmel sie trübt und die Wogen sich erheben. Der Purpur war auch in der Zeit der Römerherrschaft noch überaus kostspielig. Schon im Mittelalter war er vom Markte verschwunden und das Schaufäden-Gebot seinem Wortlaute nach für den Israeliten unerfüllbar. Jetzt ist er vollends eine verschollene Sache, denn mit dem Purpur aller Farbentöne, welchen jetzt die Kunst auf chemischem Wege herstellt, könnte der Purpur der Meerschnecken nicht konkurriren. Ein anderes Rot, und zwar Hochrot, d. i. mehr Gelb- oder Braunrot als das Schwarz- oder Blaurot des Purpurs ist 2) der Scharlach. Diesen Farbstoff lieferte dem Altertum ein kleines erbsengroßes Insekt, welches sich durch Anboren und Ansaugen einer Eichenart und einiger anderen Pflanzen ernärt. Man hielt dieses Insekt gemeinhin für eine Beere (coccus) des Baums selber und nannte es deshalb coccus; die Eiche, an der es sich findet, heißt davon im System quercus coccifera. Aber schon die Sprache des mosaischen Gesetzes erkennt das Tier als solches und nennt es und zugleich die von ihm kommende Farbe תולעת שני, d. i. Glanzwurm und Glanzwurmfarbe. Im Persischen heißt der Wurm kirm. Von diesem Worte stammt der Name, den dieses Hochrot erhielt, seit das jüdische Volk unter persische Botmäßigkeit gekommen. Er lautet 2 Chr. 2, 6. 13; 3, 14 (vgl. dagegen Ex. 35, 35) כרמיל, ein altpersischer, aber nicht weiter belegbarer Name dieser „Wurmfarbe" (romanisch vermiglio, vermeil). Denn obwol änlich dennoch stammverschieden ist die im Türkischen, Persischen, Arabischen übliche Benennung ḳirmiz, ḳirmizî, woran die romanische Benennung roter Farbentöne mit Karmin und Carmoisin (Karmesin) sich anschließt. Auch der Name Scharlach, welcher seit dem Mittelalter für den Farbstoff des Coccus-Insektes in Gebrauch gekommen, ist türkisch. Diese Coccusfarbe war bei Griechen und Römern die eigentliche Farbe für das Obergewand des Kriegers, besonders des Feldherrn. Darum ist es eine χλαμὺς κοκκίνη, welche

nach Matth. 27, 28 dem Heiland im Richthause des Pilatus von den Kriegsknechten umgehängt wird; Markus (15, 17) nennt diesen Überwurf πορφύραν und Johannes (19, 2) ἱμάτιον πορφυροῦν, denn die Sprache des Volkes unterschied die beiderlei Rot nicht. Noch häufiger wurde die Verwechselung, seit im Mittelalter der Purpur von dem feurigeren und leichter zu erlangenden Scharlach verdrängt ward. Daher kommt es, daſs auch Luther in seiner Bibelübersetzung bald Purpur statt Scharlach, bald Scharlach statt Purpur gebraucht; indes hat er für Scharlach, und nur für diesen, noch den besonderen Namen Rosinfarbe oder Rosinrot — das gewönliche Rosenrot ist zwar heller als Scharlachrot, aber auch Plinius sagt (h. n. XXI, 22), der Scharlach änele den Rosen, obwol schief angesehen mehr dem Purpurrot. Jetzt ist das alte Kermesinsekt zwar aus dem Handel nicht verschwunden, denn man färbt noch immer mit den sog. Kermesbeeren oder Scharlachkörnern, und macht daraus Karmin und Lack; aber weit gesuchter als coccus ilicis, d. i. die Eichen-Schildlaus, ist coccus cacti, d. i. die Cactus-Schildlaus, die besonders aus Mexiko und Peru kommende Cochenille, von welcher die alte Welt noch nichts wissen konnte. Fragen wir aber, woher das Israel der Zeit Moses die rote Wurmfarbe hatte, so ist auch hier wie bei dem doppelten Purpur zu antworten, daſs sie von ihnen aus Phönizien bezogen wurde. Denn auch Salomo verschreibt sich einen geschickten Arbeiter, der mit Purpur und karmil umzugehen wisse, von seinem guten Freunde, dem Könige von Tyrus, und dieses Hochrot heißt bei den Griechen und Römern φοινικοῦν phoenicium, poenicium, punicium, d. i. phönizisches oder punisches Rot. Das französische ponceau, welches die Klatschrose und Klatschrosenrot bedeutet, ist ebendasselbe Wort. — Ein anderer roter Farbstoff ist שָׁשַׁר Jer. 22, 14, wonach es (wie pompejanisches Rot) als Haus-Anstrich verwendet wurde, und Ez. 23, 14, wo damit an die Wand gezeichnete menschliche Figuren erwänt werden. Jedenfalls ist es ein mineralisches Rot; LXX übersetzt es dort bei Jer. μίλτος, ein Farbstoff, der auch Weish. 13, 14 vorkommt, wornach man Götzenbilder mit μίλτος und φῦκος, d. i. mineralischem und pflanzlichem Rot, anstrich. Dieses μίλτος bedeutet Rötel oder Rotstift, rubrica, aber auch Mennige oder Bleizinnober, minium. Hieronymus übersetzt dafür sinopis, was schwerlich eine Ocker-Art ist, da Ocker gelb ist und erst durch Glühen rot wird (wozu die Beschreibung bei Plinius h. n. XXXV, 13 nicht stimmt). In Frage kommt dabei auch der aus Schwefel und Quecksilber bestehende eigentliche Zinnober cinnabaris. Die Alten haben diese vier Arten mineralischen Rots noch nicht so genau unterschieden, wie schon Plinius tut; ששר scheint sie unterschiedslos alle zusammen zu bezeichnen. Gar kein Farbstoffwort ist das von Abulwalid durch arab. riḳân, Alhenna-Gelb, erklärte und von Luther „Rötelstein" übersetzte שֶׂרֶד Jes. 44, 13, welches den Reiß- oder Zeichenstift one bezug auf die Farbe bezeichnet. Auch als Mittel zu verschönernder Selbstbemalung wird das aus den pulverisirten Blättern und Wurzeln der Henna (= כֹּפֶר, im System Lawsonia alba) gewonnene Gelb im A. Test. nicht erwänt; überhaupt wird keines pflanzlichen Farbstoffes gedacht, das Wort פּוּאָה, welches die Färberröte oder den Krapp (arab. fuwwa) bedeutet, kommt nur als Frauenname vor (vgl. mein Jesurun p. 93). Talmud und Targum finden in משקרות Jes. 3, 16 Hindeutung auf Augen-Schminkung mit einem roten, rotgelben Pulver (aram. סיקרא), aber schwerlich mit Recht; dagegen war das von den Frauen zur Schwärzung der Augenlider und Augenbrauen verwendete koḥl (aram. כוחלא) auch unter den Israelitinnen ein beliebtes Kosmetikum; so die Augen schwärzen heißt bei Ezechiel 23, 40 כחל עינים, das Kollyrium selbst heißt 2 K. 9, 30 פּוּךְ, wol ein Wort mit φῦκος fucus, aber nicht wie dieses ein pflanzlicher, sondern ein mineralischer Farbstoff, nämlich nach LXX Hier. στίμμι stibium, d. i. Antimon-Pulver. Wenn nach Jes. 54, 11—12 Stibium statt des Mörtels beim Mauerwerk des neuen Jerusalems als Einlagerungs- und Bindemittel verwendet werden will, so ergibt sich die reizende Vorstellung, daſs die Mauersteine der Gottesstadt wie aus glänzend-schwarzer Einfassung hervorleuchtende Frauenaugen anzusehen sein werden — das Bild ist malerisch, aber nicht symbolisch. Wenn aber zugleich dort

gesagt wird, daſs der HErr sie mit Sapphiren gründen und ihre Mauerzacken aus Rubinen, ihre Tore aus Karfunkelsteinen wölben wird, so erhebt sich die Frage, weshalb das Sapphirblau den Grundsteinen und das Feurigrot (denn auf diese Farben füren die Namen כדכד und אקדח) den Zinnen und Mauern zugeeignet ist, und dies fürt uns mit Notwendigkeit auf die sinnbildliche Bedeutung der Farben innerhalb des biblischen Vorstellungskreises und vorzugsweise innerhalb des von der Thora angeordneten Kultus. Die Babylonier verteilten die mannigfaltigen Farben auf die sieben „Leuchten der Erde“ und auch die sieben konzentrischen Mauern Ekbatanas prangten nach Herodot I, 98 in sieben verschiedenen Farben; Rot ist im ganzen alten Orient die Farbe des Mars und Blau die Farbe des Saturn. Die Thora aber verwendet vier Farben liturgisch. Philo und Josephus kombiniren sie mit den vier Elementen: den Byssus mit der Erde, weil er aus ihr wächst, den Purpur mit dem Meere, weil er das Blut einer Meerschnecke, den Hyacinth mit der Luft, deren Azur ihnen als Schwarz d. i. Schwarzblau erscheint, und den Scharlach mit dem Feuer. Die dem Wesen des alttest. Kultus widersprechende Weltlichkeit und obendrein Willkürlichkeit dieser Kombinationen richtet sich selbst; nur in der Gleichung: Scharlach = Feuer liegt ein Moment der Warheit.

C. Farbensymbolik. Purpurrot, Purpurblau, Scharlach und dazu Weiß — das sind die vier mosaischen Kultusfarben, die drei ersten dargestellt in wollenen Stoffen, die vierte in feinem Linnen, welcher mit seinem alten Namen שֵׁשׁ (vgl. das syrisch-arab. شاش Mousselin), mit seinem späteren בוץ Byssus heißt. Vierfarbig, d. i. gewebt aus Garnen der vier Farben mit hineingewebten Cheruben, waren die zehn Teppiche, welche die innere Bedachung des Stiftszelts bildeten; vierfarbig mit Cheruben der Vorhang (פרכת), welcher das Allerheiligste und Heilige schied; vierfarbig der Vorhang (מסך), welcher den Eingang des Heiligen, und der Vorhang (מסך), welcher den Eingang des Vorhofs schloſs; vierfarbig das Schulterkleid (אפוד), der Gürtel (חשב) und das mittelst goldener Ringe und Ketten am Schulterkleid befestigte Amtsschild (חשן) des Hohenpriesters. Dreifarbig, nämlich purpurblau, purpurrot und scharlachen, waren die Granatäpfel unten am Saume seines Talars. Einfarbig, nämlich purpurblau, war der Talar (מעיל) selbst, die Schnur, mittelst welcher das Amtsschild an das Schulterkleid, und die Schnur, mittelst welcher das Diadem (ציץ) mit der Inschrift „Heilig Jehoven“ am Turban (מצנפת) angeheftet war, waren auch die fünfzig Schleifen, welche die zehn vierfarbigen untersten Teppiche des Stiftszelts verbanden. Einfarbig, nämlich weiß, waren Untergewand (כתנת) und Turban des Hohenpriesters. Einfarbig, nämlich teils und zwar vorherrschend purpurblau, teils purpurrot, waren auch die Tücher, mit welchen die heiligen Geräte wärend der Wanderung bedeckt wurden, und einfarbig, nämlich weiß, die Kleider der untergeordneten Priester mit Ausnahme nur etwa des, wie Josephus (ant. III, 7, 2) bezeugt, buntfarbigen Gürtels, weiß unter David 2 Chr. 5, 12 und nach Erlaubnis des Königs Agrippa (Jos. ant. XX, 9, 6) auch die Kleider der levitischen Sänger. Nehmen wir noch hinzu die purpurblaue Schnur, welche in die sog. Schaufäden am Kleide des Israeliten eingeschlagen oder an sie angesetzt sein soll, so liegt die Verwendung und Verteilung der gottesdienstlichen Farben im Überblick vor uns. Gemeines Rot kommt nur in einem Falle vor: die obere Zeltdecke des Heiligtums soll aus elf Teppichen von Ziegenhar und darüber einer Decke von rotgefärbten (מאדמים) Widderfellen und obendrauf einer Decke von Robbenfellen bestehen, Ex. 26, 14. Schwarz ist überall ausgeschlossen, denn da es sonst nirgends in Anwendung kommt, so ist anzunehmen, daſs auch jene Teppiche des Zeltdaches, welches das Heiligtum gegen die Unbilden der Witterung schützte, aus weißen, nicht schwarzen Ziegenharen gefertigt sein sollten; Weiß und Rot, obwol nicht Byssusweiß und Purpurrot, war also auch die Bedachung des Stiftszeltes. Wie alles Schwarz ist auch Gelb und Grün ausgeschlossen; der Byssus vertritt unter den liturgischen Farben das Weiß, nicht, wie Arnold Ewald in seiner Schrift über

die Farbenbewegung 1876 für möglich hält, das Gelb, welches nur durch das Gold vertreten sein könnte; dieses aber kommt nicht seiner Farbe, sondern seinem Glanze und Werte nach in Betracht. Es ist gewiss bedeutsam, dass Schwarz und Gelb und Grün ausgeschlossen sind. Und dass die Auswal der vier Farben, Purpurrot, Purpurblau, Scharlach und Weiß nicht bloß von Geschmack oder Zufall, sondern von dem Bewusstsein ihrer Bedeutsamkeit bestimmt ist, lässt sich daraus schließen, dass das Purpurrot nur in einem einzigen Falle, nämlich als Farbe des Tuches, in welches der Brandopferaltar mit Zubehör bei der Wanderung eingehüllt werden soll, Num. 4, 13, und der Scharlach in keinem Falle vereinzelt auftritt; isolirt vorkommende Farben sind ausschließlich das Purpurblau und das zu allen Farben die Grundirung bildende Weiß. Weshalb W e i ß mit gänzlichem Ausschluss des Schwarz liturgische Grundfarbe ist, leuchtet ein. Schwarz und Weiß sind an sich symbolisch, sie bedeuten, was sie sind. Schwarz ist was alle Farben absorbirt und das Sonnenlicht nicht zurückstralt; das Licht ist in ihm untergegangen und die Farben begraben. Darum bedeutet es den Tod und allerlei Strebung zum Tode. Regsamkeit, Leben, Licht, Heiligkeit, Freude einerseits und Stillstand, Tod, Finsternis, Bosheit, Trauer andererseits sind biblische Wechselbegriffe, und Weiß und Schwarz sind der phänomenelle Ausdruck dieser Doppelreihe von Gegensätzen. Finsternis ist der biblische Gesamtname für alles Widergöttliche (Jes. 60, 2; Joh. 1, 5) und für das Strafübel, welches es aus sich heraussetzt: das Totenreich ist das schwarze Land der Lichtlosigkeit (Hiob. 10, 21 f.); das Endgericht, welches die diesseitige Geschichte abbricht, vollzieht sich mittelst schwarzer Umnachtung (Jo. 3, 4; Apok. 6, 12) und auf schwarzem Pferde kommt der dritte der Reiter in Apok. Kap. 6 herbei, welcher Teuerung und ebendamit den Tod und zwar Hungertod (Klagel. 4, 8) bringt. Weiß dagegen ist, was das Sonnenlicht unverkürzt zurückstralt; alle Farben sind in ihm verklärt und es hält sie alle in sich gefangen. Darum bedeutet es Reinheit und Sieg. Die persischen Rosse im achten Gesicht Sacharjas (6, 6) sind weiß, weil keine Weltmacht je reinere edlere Gesinnung gegen Israel betätigt hat, als die Dynastie der Achämeniden, welche die Exulanten entließ und den Tempelbau förderte. Der erste der vier apokalyptischen Reiter hat ein weißes Pferd, denn „er zog aus zu überwinden und dass er siegete". Der „Alte der Tage" d. i. der Ewigseiende bei Daniel 7, 9 erscheint in schneeweißem Gewande, ja sogar weißem d. i. lichtstraligem Hare wie auch der verklärte Christus Apok. 1, 14. Und selbst der Thron Gottes, den Ezechiel über dem krystallenen Fundament wie Sapphirstein und also wie tiefes Blau zu schauen bekommt, ist da, wo die Gesichte des neutestamentl. Sehers bis zum Übergang der zeitlichen Geschichte in die Ewigkeitsgestalt des Jenseits gelangt sind, weiß: *καὶ εἶδον θρόνον μέγαν λευκόν* (20, 11); *λευκός* ist verwandt mit lux, dem Namen des Lichts, Weiß bedeutet den Sieg und Triumph des Lichts. Hiernach begreift sich's leicht, dass die Kleider der Priester weiß sein sollen; auch der Hohepriester trug die sogenannten goldenen Kleider (Talar, Schulterkleid, Brustschild und Diadem) über den weißen; in dem visionären Tempel Ezechiels besteht die Priesterkleidung one Unterschied mit Ausschluss des Farbenbunts lediglich aus weißem Linnen. Die Kleider der Priester sind ihrer Grundfarbe nach weiß, wie die Engel und die jenseits Seligen den Sehern in weißen Kleidern erscheinen und wie die Kleider Jesu auf dem Verklärungsberge nach Matth. 17, 2 weiß wurden „wie das Licht". Weiß ist das Licht, und was das kreatürliche Licht für die Naturwelt ist, das ist Gott über alle Kreatur und für alle Kreatur: er ist Licht und spendet Licht oder, was dasselbe: er ist heilig und zwar heilige Liebe. Vorausgesetzt nun, dass die Farben der Priesterkleider auf dasjenige hindeuten, was die Priester berufsmäßig zu leisten gewürdigt und verpflichtet sind, werden sie in Weiß gekleidet sein als Diener des Allheiligen, die ihm in seinem Wechselverkehr mit seiner um seine Gnade und seinen Segen werbenden Gemeinde als Werkzeuge und Organe dienen, und gemäß diesem hohen Berufe in Heiligkeit ihres Sinnes und Wandels der Gemeinde voranleuchten sollen. Die drei anderen Farben aber sind nicht wie das Weiß symbolisch an sich. Weiß ist keine Farbe im eigentlichen Sinne. Keine eigentliche Farbe aber hat an und für sich symbo-

lische Bedeutung, alle gewinnen solche erst mittelst Apperception, d. h. indem sich in unserem Bewusstsein mit dem abstrakten Farbenbild die Vorstellung eines bestimmten Gegenstandes verbindet, welcher für uns dermaßen Repräsentant dieser Farbe ist, dass sie uns unwillkürlich daran erinnert. Es ist war, dass die verschiedenen Farben je nach dem Grade ihrer Lichtstärke und ihrer Wärme, d. i. ihres Verhältnisses zum Gelbrot, in der Seele bei ruhigem und klarem Spiegel derselben verschiedene Stimmungen hervorrufen: Rot wirkt erregend und, wenn hochgradig, beunruhigend, und Blau wirkt so kalmirend, dass, wie man neuerdings beobachtet hat, Tobsüchtige in blauem Zimmer sich beruhigen und Hysterische ihre Krämpfe verlieren. Aber diese Wirkungen auf die Seelenstimmung stempeln die Farben noch nicht zu Symbolen. Sie werden symbolisch erst dadurch, dass sich mit ihnen die Vorstellung bestimmter Gegenstände verbindet, denen sie eigen sind, wie z. B. Grün uns als die Farbe der Hoffnung gilt, weil wir dabei an das Pflanzengrün denken, welches im Winter erstirbt, um im Frühling wider zu erstehen, Blau aber als Farbe der Treue, weil es uns an den Himmel erinnert, dessen Bläue, wenn auch zeitweise sich umwölkend, immer wider hindurchbricht. Anders vermittelt sich dem Inder das Blau als Sinnbild der Treue: er denkt dabei an das dauerhafte Blau (nîla) des Farbstoffes der Indigopflanze (nîlâ). Die Farbensymbolik hat ihre Geschichte, denn sowol die Eindrücke der Farben als die dadurch bedingte Apperception sind nach Zeiten und Völkern verschieden. Grün gilt dem Altertum meistens als fal, es ist bei den Ägyptern neben Schwarz, Bräunlich und Gelb eine Farbe der auf den Tod und die Toten bezogenen Gottheiten, und war also ungeeignet, für sie Sinnbild der Hoffnung zu werden. Wollen wir also den Sinn der alttest. Kultusfarben so deuten wie sie wirklich gemeint sind, so müssen wir, one moderne oder sonst fremdartige Apperceptionen in sie hineinzutragen, uns innerhalb des altertümlichen und insbesondere des israelitischen und biblischen Vorstellungskreises halten.

Mit Weiß part sich als sein Gegensatz das Gelbrot des Scharlach. Gelbrot ist Feuerfarbe; die dunkelroten Rosse (אדמים) in der ersten Vision Sacharjas bringen blutigen Krieg und die gelbroten (שרקים) bringen verheerendes Feuer. Licht und Feuer aber sind in der ethischen Betrachtungsweise der hl. Schrift Gegensätze: das Licht Bild der mitteilsamen Liebe, und das Feuer Bild des verheerenden Zorns. Die Eifersucht und auch der Eifer Gottes ob der Verschmähung seiner Liebe hat im Hebräischen den Namen קנאה von dem Hochrot der Glut, in die er versetzt. Und indem Jesaja 1, 18 die Sünde malen will, welche das Zorngericht herausfordert und schon in sich trägt und aus sich heraussetzt, nennt er sie nicht rot wie Purpur, was ganz unpassend wäre, sondern rot wie Scharlach (Luther: wie Rosinfarbe). Die Scharlachfarbe neben dem Weiß in der Hohepriesterkleidung wird also sagen wollen, dass er Diener des nicht allein in seiner Liebe, sondern auch in seinem Zorne heiligen Gottes ist, dessen der von sich selbst sagt: Ich der HErr dein Gott bin ein eifriger Gott אל קנא, Ex. 20, 5, und von dessen in Zorn über sein abtrünniges Volk sich wandelnder heiligen Liebe Jesaia 10, 17 sagt: Das Licht Israels wird zum Feuer und sein Heiliger zur Flamme. Wenn eine Überlieferung (Joma VI, 8) sagt, dass über der Tempeltür ein Scharlachstreifen hing, der, wenn der Azazelbock die Wüste erreicht hatte, weiß wurde, dass er aber in den letzten Jaren vor der Katastrophe Jerusalems seine Farbe behielt: so deutet sich darin an, dass der Dienst des Hohenpriesters am großen Versönungstag entweder Gnade vermittelte, welche die scharlachrote Sünde tilgt, oder Zorn, welcher sie ungetilgt läßt und heimsucht. Aber sind denn Weiß und Scharlach wirklich ein solches gegensatzweise zusammengehöriges Par? Es geht daraus hervor, dass Purpurblau und Purpurrot, sei es neben Weiß und Scharlach oder dazwischen, immer unzertrennlich beisammenstehen. Purpur war, wie sich rückwärts aus Richt. 8, 26 folgern läßt, schon in der mosaischen Zeit Zeichen höchster herrschaftlicher Würde. So wird denn der Purpur der Kleider des Hohenpriesters besagen, dass er Diener des Gottes ist, von welchem das jenseit des Schilfmeeres gesungene Lied bekennt: Der HErr wird König sein immer und ewig (Ex. 15, 19) und der Segen Moses: Er ward in Jesurun König (Deut. 33, 5). Purpurrot

und Purpurblau sind aber nur zwei Arten der einen Purpurfarbe, welche keine einfache Farbe, sondern ein Gemenge von Rot und Violett ist. Die zwei Purpursorten werden also auf zweierlei Betätigung des himmlischen Königs deuten: das Purpurrot auf die Majestät Gottes in seiner Erhabenheit und das Purpurblau auf die Majestät Gottes in seiner Herablassung; denn das Purpurblau tritt in Beziehung zu einem unvergesslichen Ereignis der Gesetzgebungszeit. Als Mose und Ahron, Nadab und Abihu und die siebzig Ältesten auf den Sinai hinaufbeschieden waren, da „sahen sie den Gott Israels und unter seinen Füßen war wie ein Gebilde durchsichtigen Sapphirs und wie der trübungsloseste Himmel an Reinheit". Es war nicht die Himmelsbläue selber, die sie über sich erblickten, sondern ein dem durchsichtigsten Sapphir und der schönsten Himmelsklarheit gleiches wundersames Blau, durch welches der Majestätische, der sich auf die Erde niedergelassen, ihnen seine Gegenwart anzeigte. Israel hatte soeben das Gelübde der Bundestreue abgelegt und nun gab sich Gott den Vertretern Israels dergestalt als Bundesgott zu schauen. Seitdem verbindet sich mit dem Purpurblau im Bewusstsein Israels die Erinnerung an den Gott, der sich zum Bunde mit ihm herabgelassen. In diesem Sinne soll der Israelit das Purpurblau der Zizith ansehen Num. 15, 38 (vgl. die „hyacinthene Schnur", womit nach Sir. 6, 29 die Weisheit fesselt). Und wärend der Brandopferaltar auf dem Wanderzuge in ein purpurrotes Tuch und die anderen heiligen Geräte in purpurblaue und scharlachene Tücher gehüllt und Robbenfelle darüber gedeckt sein sollen, wird allein die Lade des Bundes mit dem Vorhang des Allerheiligsten dadurch ausgezeichnet, dass das Robbenfell zu unterst liegen und das purpurblaue Tuch unverhüllt obenauf kommen soll. Auf die Frage warum? antwortet die altjüdische Deutung (Bamidbar rabba zu Num. 4, 6): weil Purpurblau dem Meere, und das Meer dem Firmament, und das Firmament dem Sapphirstein, und der Sapphirstein dem Throne der Herrlichkeit gleicht, den die Vertreter Israels bei der Gesetzgebung auf Sinai schauten. Die Antwort ist treffend: das Purpurblau kennzeichnet die Heiligtümer, welche vor andern der Niederlassung Gottes unter seinem Volke und der sakramentlichen Vermittelung des Bundesverhältnisses dienen. Und sonach wird das Pupurrot und Purpurblau im Ornate des Hohenpriesters diesen kennzeichnen als den Diener des Majestätischen, welcher der Allerhabene und zugleich der Bundestreue ist, womit nahezu übereinstimmt, dass die jüdische Geheimlehre (s. Auszüge aus dem Sohar S. 9), indem sie drei Farben des Regenbogens: Weiß, Rot und Blau unterscheidet, Weiß auf das Prinzip der Gnade als die rechte Seite göttlicher Eigenschaftung bezieht, Rot auf das Prinzip der Strenge als die linke Seite, und Blau auf das Erbarmen als die Säule der Mitte. — Sinnbildlich ist wol auch das Rot (nicht Purpurrot, sondern gewönliches Rot) der פרה אדמה, deren Asche, mit Wasser vermischt, zur Entsündigung Leichenunreiner dient Num. c. 19; Rot אָדֹם ist die Farbe des Blutes, das Blut aber ist nach Lev. 17, 11. 14; Deut. 12, 23 Erscheinung und Träger des seelischen Lebens; das Tier, welches das Gegenmittel gegen Todesunreinheit liefert, soll fehllos, noch ungebraucht und selbst in seiner Farbe ein Bild frischen ungeschwächten Lebens sein. Dagegen hat der Karmesin des damit gefärbten Zeuges (שְׁנִי תולעת), welches nebst Cedernholz und Ysop in den Brand der roten Kuh geworfen wird Num. 19, 6, keinesfalls farbensymbolische Bedeutung: die drei Ingredienzen kommen nicht als Symbole, sondern als Medikamente in Betracht, das Cedernholz als Mittel gegen Verwesung, der Ysop als Mittel der Reinigung, und der Coccus als Mittel der Stärkung, denn Coccus-Saft galt als herzstärkende Arznei. Auch das Karmesinzeug als Bestandteil des Sprengwedels, mittelst dessen dem Aussätzigen das in frisches Wasser ausgelaufene Blut des einen der zwei reinen Vögel applizirt wird, Lev. c. 14, ist nicht der Farbe nach sinnbildlich: Cedernholz, Karmesin und Ysop bilden wirklich ein vor Fäulnis schützendes, reinigendes und stärkendes Kathartikon, welches die Genesung des מִטַּהֵר d. i. in der Reinigung Begriffenen vollenden soll. Eher ließe sich an farbensymbolische Bedeutung der 4 × 3 Edelsteine des hohepriesterlichen Brustschilds in ihrem Verhältnis zu den zwölf Stämmen denken, deren Namen in

sie eingegraben sind, Ex. 28, 17—21. Der Midrasch wenigstens (Bamidbar rabba c. 2 zu Num. c. 2) geht von dieser Voraussetzung aus, indem er vorträgt, dass nach den Farben der 12 Edelsteine sich die Farben der Fanen (מפות) der einzelnen Stämme bestimmt hätten. Die Wechselbeziehung ist klar, wenn dem Stamme Ruben, dessen Edelstein der Sarder oder Carneol אֹדֶם ist, eine rote Fane (mit dem Heerzeichen der Mandragoren) zugewiesen wird, unklar aber, wenn gesagt wird, dass die Fane des Stammes Levi, dessen Edelstein ברקת, d. h. doch wol: der Smaragd war, weiß-schwarz-rot war. Diese Farbenverbindung findet sich auch in dem jerus. Targum zu Gen. 2, 7, wonach Gott, als er den Menschen schuf, Erde von der Tempelstätte und von den vier Himmelsgegenden nahm und alle Wasser der Welt damit vermengte, und „er schuf ihn rot, schwarz und weiß (סומק ושחים וחיור) und blies in seine Nüstern Odem des Lebens“. Auch Grammatik und Kabbala verwenden diese Farbentrias symbolisch. Die Grammatik kombinirt mit Weiß, Rot und Schwarz die Vokale a, i und u, und die Kabbala fasst sie in das Geheimwort אשל (den Namen der Tamariske) zusammen, indem sie sagt, dass man von אדום, d. i. dem Rot der Sünde durch שחור, d. i. Schwarz der Buße zu לבן, d. i. dem Weiß der Versönung und des Friedens gelange. Wir erwänen dies, um beispielsweise zu zeigen, dass es auch jenseit der alttestamentlichen Schrift eine der Beachtung werte jüdische Farbensymbolik gibt.

Fr. Delitzsch.

Farel, Wilhelm, einer der bedeutendsten Reformatoren Frankreichs und der romanischen Schweiz, ist geboren 1489 zu Gap in der Dauphiné, aus adeligem Geschlechte. Anfänglich ein eifriger Anhänger des altväterlichen Glaubens *), ward er durch das Studium der Schrift und der Geschichte allmählich dem Lichte reinerer Erkenntnis entgegengefürt. Seine Studien machte er in Paris. Von seinem Freund und Gönner, Johann Faber Stapulensis (Jean Lefèvre d'Etaples), empfohlen, erhielt er eine Professur an dem Kollegium des Kardinals le Moine. Der Bischof Wilhelm Briçonnet zu Meaux (s. d. Art.), bis auf gewissen Grad ein Freund der evang. Lehre, rief ihn in seine Nähe. Wie viel er hier zur Verbreitung reformatorischer Grundsätze gewirkt, ist ungewiss. Bald nötigte ihn die über die Bekenner des reinen Evangeliums in Frankreich ausgebrochene Verfolgung, das Land zu verlassen. Er wandte sich nach Basel, wo er bei Oekolampad freundliche Aufnahme fand. Hier tat er den ersten künen Schritt zur Reformation, indem er, von Oekolampad aufgemuntert, 13 reformatorische Sätze anschlug, worin er die von Christus gegebene Lebensregel als die allein gültige obenan stellte, die Werkheiligkeit in den stärksten Ausdrücken bekämpfte und das Messopfer als Götzendienst verwarf **). Zwar suchte die Universität die Disputation zu verhindern, aber die Regierung befahl in einem Mandat vom 14. Februar 1524 den Besuch derselben unter Androhung von Strafen. Am 15. fand das Gespräch statt. „Es kam, meldet eine gleichzeitige Handschrift ***), viel gutes davon, es nahm das Wort Gottes sehr zu, es standen davon viel christliche Lehren (Lehrer?) auf.“ Gleichwol blieb Farel nicht mehr lange in Basel. Um, wie er sagt, gegen die Stadt, die ihn so freundlich aufgenommen, nicht undankbar zu scheinen, hielt er öffentliche Vorlesungen zur Belehrung der Jugend, die er aber bald unterbrechen musste, um die Gegner nicht zu reizen. Auf inständiges Bitten einiger frommer Männer hielt er nun, warschein-

---

*) Seine Eltern glaubten fest an die Kraft eines heiligen Kreuzes in der Nähe von Gap, von dem allerlei Wunder erzält wurden; ebenso sein Lehrer, der für den gescheitesten Mann der Stadt galt.

**) Die Thesen, die sich handschriftlich in der Simlerschen Sammlung zu Zürich finden, sind verschiedentlich abgedruckt. So bei J. Burckhardt, Kurze Geschichte der Reformation in Basel (Basel 1818), S. 39—41; bei Kirchhofer (Leben Farels I, S. 21), bei Herzog, Leben Oekolampads I, S. 251. Das Mandat der Regierung steht in Füßlis Beiträgen, Bd. IV, in Semlers Ausg. von Sleidan, Bd. I; vgl. Haller, Bibliothek der Schweizergesch., Bd. III, S. 83.

***) Bei Ochs, Gesch. v. Basel V, S. 460.

lich in der St. Martinskirche, einige Predigten. Da erhielt er am Vorabend einer neuen Predigt vom Rate die Aufforderung, noch an demselben Tage die Stadt zu verlassen. Er beklagte sich darüber in einem Briefe an den Rat von Basel vom 6. Juli 1525 (bei Hermingard Correspondance des réformateurs, Tom. I, 358). Warscheinlich stak Erasmus dahinter. Farel hatte ihn einen Bileam gescholten, worauf dieser Farel einen gefärlichen Menschen genannt hatte. In Begleitung eines vornehmen Franzosen und mit Empfehlungen von Oekolampad versehen, wandte er sich, in der Absicht nach Wittenberg zu gehen, nach Straßburg, wo er mit Butzer und Capito Freundschaft schloss. Ob er wirklich nach Wittenberg gekommen, ist zu bezweifeln. Dagegen folgte er einem Rufe der Evangelischen in Mömpelgard, dem Aufenthaltsorte des aus seinen Erblanden vertriebenen Herzogs Ulrich von Würtemberg, um dort, obgleich er die Ordination noch nicht erhalten hatte, als Prediger aufzutreten. Er tat es mit Erfolg. Dies reizte die Gegner zu um so heftigerem Widerstand. Es kam, da auch Farel in seinem Reformationseifer nicht immer das rechte Maß einzuhalten wusste, zu heftigen Auftritten *). Farel verließ im Frühling (1525) die Stadt, die er aber fortwärend im Auge behielt, und wandte sich widerum nach Straßburg und Basel, bis er am Ende des Jares 1526 eine Anstellung als Prediger in der seit 50 Jaren den Bernern unterworfenen Herrschaft Aelen (Aigle) an den Grenzen des Wallis erhielt, anfänglich one Besoldung. Da er es nicht wagte, unter seinem eigenen Namen aufzutreten, so nannte er sich, wol mit Anspielung auf die Berner, die ihn schützten, Ursinus. Auch hier hatte er mit einer starken Opposition zu kämpfen, die sich besonders aus den Geistlichen und Mönchen der Nachbarschaft bildete. So predigte ein Bettelmönch zu Neuveville (Villeneuve, im Amte Aelen), alle, die Farel hörten, seien verdammt. Der siegreiche Ausgang der Berner Disputation (Januar 1528) musste zu einem Entscheid füren. Nach längerem Widerstande, der von Wallis und Savoyen aus geleistet ward, wobei es an tumultuarischen Ausdrücken nicht fehlte **), setzte die Regierung ihren Willen durch. Farel erhielt von ihr den Auftrag, in all den Herrschaften, Städten und Gemeinden, mit denen Bern im Bürgerrechte stand, das Wort Gottes zu verkündigen. Er machte den Anfang mit Murten (Morat) und unternahm dann von da aus verschiedene Evangelisationsreisen in die Umgegend. Lausanne, Neustadt am Bielersee, Biel, das Münstertal, das Mistellach (Vuilly) wurden besucht, überall die ersten Fäden angeknüpft. Zu verschiedenen Malen trat Farel auch in Neuenburg (Neuchatel) auf, wo er auf der Straße und auf öffentlichen Plätzen zu der versammelten Menge Worte des Lebens redete, bis es ihm endlich gelang, freilich im Gefolge des Bildersturmes, die Reformation daselbst im Spätjare 1530 durchzusetzen. Von da verbreitete sich dann die Reformation auch nach der Grafschaft Valangin und dem Val de Ruz. Auch in Avenche, Orbe, St. Blaise, Grandson und andern Städten und Städtchen des Seegeländes der jetzigen Kantone Waadt und Neuenburg verbreitete sich durch Farels unermüdete Wirksamkeit die Reformation, wobei er mehr als einmal bei der aufgeregten Stimmung des Volkes persönlichen Misshandlungen und der Lebensgefar sich aussetzte ***). Noch kurz vor seinem Tode

*) So sah man ihn eines Tages sich mitten unter eine Prozession stürzen, ein Bild des heiligen Antonius dem Priester, welcher es trug, aus den Händen reißen und es in den Fluss stürzen (doch erwänt Kirchhofer a. a. O. dieser Anekdote nicht). Oekolampad ermante ihn zur Mäßigung und zeigte ihm, wie die Menschen müssen zur Warheit gefürt, nicht aber zu ihr können gezwungen werden.

**) Bei einer Predigt Farels entstand vor der Kirche ein wilder Lärm. Das Volk wurde durch die Trommel zusammengerufen und gegen die Anhänger der Reformation aufgehetzt. — Als Farel in Olon predigte, fielen Männer und Weiber über ihn her, ihn zu misshandeln. — Ein andermal ward er in der Predigt unterbrochen, die Kanzel umgestürzt u. s. w.

***) Mâtin, Hérétique, Diable, waren die geläufigen Schimpfwörter, mit denen er gewönlich empfangen wurde. Besonders zeichneten sich die Weiber durch ihre Leidenschaft aus und nicht die aus dem Pöbel allein. In Valangin misshandelten ihn Weiber und Priester dergestalt, dass, wie Froment in seiner Chronik meldet, das Blut noch nach vier Jaren auf dem Pflaster der Kirche zu sehen war. Actes et gestes merveilleux de la cité de Genève, p. 11 (Ausg. von Revilliod).

mante ihn Zwingli zu größerer Vorsicht und Mäßigung. — In Gemeinschaft mit Anton Saunier besuchte dann Farel im J. 1532 die Waldenser in ihren Tälern, und übte einigen Einfluss auf ihre kirchlichen Einrichtungen aus*). Auf seiner Rückreise kam er mit seinen Gefärten nach Genf, das gerade mitten in seiner politisch-kirchlichen Krise begriffen und von Parteiungen zerrissen war**). Er hielt erst Privatversammlungen in seinem Hause, die stark besucht wurden. Seine Anwesenheit wurde bald ruchbar. Er ward vor den Rat beschieden, dem er seine Berner Kreditive vorwies, dann wurde er mit seinen Genossen, unter denen sich auch Robert Olivetan befand, der sich als Hauslehrer in Genf aufhielt, vor den bischöflichen Vikar Amadé des Gingins, Abt von Bonmont, citirt, wo auch die übrige Geistlichkeit des Bischofs versammelt war. Schon auf dem Wage dahin waren sie Beschimpfungen ausgesetzt, und mit solchen wurden sie auch von den Domherren empfangen. Farel verteidigte sich würdig. Als er abgetreten, ward eine Büchse auf ihn abgeschossen, aber das Gewehr zersprang in den Händen des Mörders. Farel wandte sich kaltblütig um mit den Worten: „Deine Schüsse erschrecken mich nicht". Das Urteil lautete, Farel soll innerhalb drei Stunden die Stadt verlassen. Als dieser weiter reden wollte, ward er mit den Worten des Hohenpriesters, „er hat Gott gelästert, was bedürfen wir weiter Zeugnis?" überschrieen. „Fort mit ihm in die Rhone", tönte es von allen Seiten. Die Domherren nannten ihn einen Diener des Teufels; ihrer zwei traten ihn mit Füßen und schlugen ihn mit Fäusten in's Gesicht***). Beim Weggehen wurde ein Dolch auf ihn gezückt. Nur mit Mühe wurden er und seine Gefärten vor weiteren Misshandlungen gerettet, Farel flüchtete über den See nach Orbe. Von da sorgte er dafür, dass ein anderer, der junge Antoine Froment, sich nach Genf begab, um den dort glimmenden Funken der Reformation zu erhalten und weiter anzufachen. Erst gegen Ende des J. 1533 kam er selbst wider unter dem Schutze Berns nach Genf. Die Gegenpartei hatte den Dominikaner Fürbity, Doktor der Sorbonne, zur Verteidigung des alten Systems berufen. Nachdem es auch jetzt wider von beiden Seiten zu Tätlichkeiten gekommen†), denen eine Ratsbotschaft von Bern Einhalt tat, fand in Gegenwart dieser Botschaft den 29. Januar 1534 ein Religionsgespräch statt, dessen Ausgang zwar zu neuen Reibungen fürte, der Reformation aber doch zum Siege verhalf. Nach einem abermaligen Gespräch, in welchem auch Peter Caroli, Dr. der Sorbonne, auftrat, nahmen wenigstens die Anhänger derselben bedeutend zu. Farel, der vor den Nachstellungen der Feinde durch die Vorsehung bewart wurde††), hatte früher nur bei den Barfüßern evangelischen Gottesdienst gehalten; nun predigte er auch in St. Germain und der Magdalenenkirche; aus der letzteren flohen die Messpriester. Vergebens suchte der Rat diese Predigten zu hintertreiben oder doch auf zwei Kirchen der Stadt (St. Germain und die Barfüßerkirche) zu beschränken. Farel erklärte, die Reformation sei ein Werk Gottes und ihre Vollendung könne, one Widerstand

*) Weit später machte er eine Kollektenreise für sie in einigen Teilen der Schweiz.

**) Vgl. den Art. Calvin. — Die neulich von Revilliod herausgegebene Chronik der Nonne Jeanne de Jussie: le Levain du Calvinisme erwänt der Ankunft Farels mit den Worten: Au mois d'Octobre (1532) après vint à Genève un chétif malheureux prédicant, nommé Maistre Guillaume, natif de Gap en Dauphiné, le lendemain de sa venue commença à prescher en son logis en une chambre secrettement et y assistoit un grand nombre de gens qui estoient advertis de sa venue, et desia infects en son hérésie.

***) So nach dem Zeugnis der Gegner selbst. Quand on vit, qu'il ne vouloit sortir, deux des seigneurs Chanoines le vont menacer par grosses paroles, disant, puisqu'il ne vouloit sortir de bon gré, et de par Dieu, qu'il sortist de par tous les grands Diables, dont il estoit ministre et serviteur. Et l'un d'eux lui donna un grand coup de pied, et l'autre de grands coups de poing sur la teste et au visage, et en grande confusion le mirent dehors avec ses deux compagnons. Levain du Calvinisme, p. 48.

†) Um das Volk aufzuhetzen, leiteten die Priester nicht nur alles Unheil (Pestilenz, Teuerung, Krieg) von den Reformatoren ab, sondern sie streuten auch aus, Farel und Viret säßen mit den Teufeln zu Tische unter der Gestalt schwarzer Katzen, an jedem Barthar Farels sei ein Teufel, ihm fehlte das Weiße im Auge u. a. m.

††) Es war unter anderem auf seine sowie auf Froments und Virets Vergiftung abgesehen.

gegen Gottes Willen, nicht verzögert werden. Trotz des obrigkeitlichen Verbots fürte ihn das Volk in die Kathedralkirche zu St. Peter ein. Der Rat der Zweihundert trat zusammen. Farel verteidigte sich mit Kraft und Würde, bereit, die Warheit, die er bekannte, auch mit seinem Blute zu bezeugen. Seine Rede machte tiefen Eindruck. Die Mehrheit des Rats fiel ihm und dem Evangelium zu. Die Gegner zeigten wenig Lust zur Verteidigung, sie räumten das Feld. Die Genfer Kirche hob ihre Verbindung mit dem Papste auf. Der Bischof verlegte seinen Sitz nach Annecy. Mit dem Religionsedikt vom 27. August 1535 schließt sich die erste Periode der Genfer Reformation, in welcher Farel unstreitig als Hauptperson auftritt. Ihm war es auch vorbehalten, die nächsten Anordnungen infolge jenes Ediktes zu treffen. Der Gottesdienst wurde auf die einfachen apostolischen Grundlagen zurückgefürt. Eine würdige Sonntagsfeier und tägliche Frühpredigten traten an die Stelle der Messe. Beim Abendmal bediente man sich des gewönlichen Brotes. Die erste Osterkommunion, die sehr stark besucht war, machte einen erhebenden Eindruck. Eine strenge Sittenzucht ward eingefürt, die sich sogar auf den Kopfputz der Bräute erstreckte. Farel stand indessen so gut als allein. Unter den vorhandenen Geistlichen waren nur wenige, die er zu Mitarbeitern gebrauchen konnte. Sein Gehilfe Fabri ward nach Thonon (in Savoyen) versetzt. Virets Anwesenheit war in Lausanne notwendig. Da fügte es sich, dass eben der Mann in Genf erschien, der berufen war, die von Farel eingeleitete Reformation weiter durchzufüren und ihr das Gepräge seiner Persönlichkeit aufzudrücken, Johann Calvin. Farels energischem Auftreten ist es (menschlich gesprochen) zu verdanken, dass Calvin, der als Flüchtling aus Frankreich auf der Reise nach Basel begriffen war, wo er den Studien leben wollte, in Genf blieb (s. d. Art. Calvin). Auch der blinde Corault, Augustinerordens, kam dahin und schloss sich Calvin und Farel an. Von nun an erscheint Farels Wirken in Genf auf's innigste verflochten mit den Schicksalen Calvins, hinter dessen mächtige Gestalt die seinige bescheiden zurücktritt. Wir verweisen daher, um Widerholungen zu vermeiden, auf diesen Artikel. Die Abfassung des Genfer Glaubensbekenntnisses war Farels Werk. Mit den beiden Kollegen teilte er (1538) das Schicksal der Verweisung infolge sowol der strengen Kirchenzucht, welcher die Genfer sich nicht fügen wollten, als besonders der Zwiste mit den Bernern über die Feiertage, die Taufsteine u. s. w. und der Renitenz gegen die hierüber ergangenen Beschlüsse der Lausanner Synode 1537 (s. Calvin). Farel wandte sich nach Neuenburg. Auch da hattte er mit manchen Widerwärtigkeiten zu kämpfen. Noch wärend seines Aufenthaltes in Genf war in Neuenburg (1535) die erste gesetzliche Synode und der Grund zu der Kirchenverfassung gelegt worden, die sich in äußeren Dingen an die Berner Ordnung anschloss. Die öffentliche Sittlichkeit aber lag sehr darnieder. Auch hier widersetzte sich wie in Genf ein großer Teil der Einwoner den strengen Forderungen des reformatorischen Geistes, der auch solche Vergnügungen beschränkte, die man sonst für ehrbar und erlaubt hielt. Diese hofften im Stillen eine Widerkehr vergnügter Tage, wenn es ihnen gelänge, den lästigen Censor zu verdrängen. Ein äußerer Anlass kam dazu. Eine vornehme Dame hatte durch mutwillige Scheidung von ihrem Manne öffentliches Ärgernis gegeben. Farel suchte sie erst auf seelsorgerlichem Wege auf bessere Gesinnungen zu leiten. Als dies fruchtlos war und er auch bei den weltlichen Behörden nicht die gehoffte Unterstützung fand, rügte er solches auf der Kanzel. Dies fürte zu bedenklichen Auftritten. Das Volk rottete sich zusammen. Die Mehrheit der Masse (einige Vornehme waren im Hintergrunde) entschied gegen Farel: der Kern der Gemeinde war für ihn. Vergebens suchten Calvin und andere Freunde zu vermitteln. Der Berner Schultheiß, von Wattenwyl, huldigte dem Grundsatze des Cäsareopapismus so weit, dass er behauptete, er könne Prediger wie Dienstboten anstellen und entlassen. Farel dagegen fasste die Sache höher. Von dem Herrn der Kirche an seine Stelle berufen, könne er nur auf seinen Befehl sie verlassen; anders handeln wäre Verrat an Christus. Dabei berief er sich auf seine Lehre und seinen Wandel, gegen die Niemand etwas einwenden konnte. Er fur fort, sein Amt nach wie vor zu verwalten, und selbst

wärend die Pest in Neuenburg wütete, verließ er als treuer Hirte die Herde nicht. Nach mancherlei Vermittelungsversuchen, wobei durch ein Mitglied der Neuenburger Geistlichkeit (Klasse), Eynard Pichon, die Gutachten anderer Kirchen (Basel, Straßburg, Konstanz, Zürich) waren eingeholt worden, wurde die Ruhe widerhergestellt. Bald darauf, nachdem Calvin (Sept. 1541) wider ehrenvoll nach Genf war zurückberufen worden, verfügte sich Farel auf den Ruf seiner Freunde ebenfalls dahin. Später (1542) ging er nach Metz, um das dort begonnene Reformationswerk zu unterstützen. Er hielt seine erste Predigt auf dem Kirchhof der Dominikaner. Diese ließen mit den Glocken läuten, um sein Wort zu ersticken. Umsonst! die Stimme des Predigers übertönte die Glocken. Des folgenden Tages hatte er 3000 Zuhörer. Sowol seine Predigt, als eine Taufhandlung, die er one die üblichen Zutaten der Kirche nach rein evangelischem Ritus verrichtete, erregte großes Aufsehen. Er ward vor den Rat gestellt, um sich zu verantworten. Der oberste Beamte (échevin) der Stadt, Caspar von Huy, hätte ihm wol mögen eine Kirche einräumen, aber er drang nicht durch. Der Rat verbot bei Strafe, Farels Predigten zu besuchen. Dies hinderte ihn nicht, mitten in der Pest der trostbedürftigen Seelen sich anzunehmen. Auch in dem benachbarten Gorze, das unter dem Schutz des Grafen Wilhelm von Fürstenberg stand, trat er als Prediger auf. Als er einst einem Franziskaner, der auf der Kanzel die ewige Jungfrauschaft der Maria behauptete, öffentlich ins Angesicht widersprach, fielen die Weiber über ihn her und zerzausten ihm den Bart und die Haare, bis er ihnen mit Gewalt entrissen ward. Gegen die wider ihn erhobenen Verleumdungen verteidigte er sich in einem Brief an den Herzog. Auf Anstiften des Kardinals von Lothringen wurden die Evangelischen in Gorze, als sie am Osterfeste 1543 mit denen, die aus Metz herbeigekommen, das Abendmal hielten, von bewaffneter Macht überfallen. Es kam zu einem Gemetzel, in dem viele getötet wurden, andere ertranken auf der Flucht. Nur mit Mühe konnten Graf Wilhelm und Farel, der verwundet worden, sich in das Schloss flüchten; von da ward Farel nach Straßburg geschafft. Unterdessen suchte Dr. Caroli, der Farel wie ein böser Schatten verfolgte, Unkraut unter den Weizen in Metz auszustreuen. Er unterließ auch nicht, Farel schriftlich anzugreifen, wogegen dieser sich verteidigte. Farel unterhielt mit den Evangelischen in Metz fortwärend einen Briefwechsel und auch mit seiner früheren Gemeinde in Mömpelgard, an welcher sein Freund Tossanus stand, blieb er in Verbindung. Auch Genf besuchte er zu verschiedenenmalen und teilte mit Calvin und Viret die Freuden und die Sorgen ihres Amtes. An den verschiedenen Kämpfen der schweizerischen Kirchen und den Schicksalen der protestantischen Kirche im großen nahm er tätigen Anteil. Im Abendmalsstreit schloss er sich, der sonst schroffe Mann, an die Unionisten an; er hoffte, „durch Bescheidenheit und Liebe" sei in dieser Sache der Sieg zu gewinnen. Die Frage über die Gnadenwal zälte er zu den schwierigsten und glaubte, dass sie nur unter dem Beistande des göttlichen Geistes könne gelöst werden. Im Prozesse gegen Servet stand er, wie sich erwarten läßt, auf Calvins Seite. Ihm ward, da er sich damals in Genf befand, das Los, den Verurteilten zum Tode zu begleiten. Der Faktion der Libertiner stand er mutvoll entgegen. Trotz aller Kämpfe freute er sich jedoch des Aufschwunges, den die Genfer Reformation unter seinen Augen nahm. Er äußerte sich, er wolle in Genf lieber der letzte, als anderwo der erste sein. Nur die Treue zu der ihm anvertrauten Herde in Neuenburg hielt ihn dort zurück. Immer aber trug er die ganze Kirche Christi auf seinem Herzen. Von allen Seiten ward er um Rat gefragt, und wo er helfen konnte, half er. So nahm er sich auch der aus Locarno vertriebenen Glaubensgenossen an, für die er in Neuenburg eine Steuer sammelte. — Noch in seinem hohen Alter (von 69 Jaren) schritt Farel zur Ehe. Er verheiratete sich mit einer des Glaubens wegen aus Rouen nach Neuenburg geflüchteten Witwe. Selbst seine Freunde missbilligten den Schritt, weil er zu ärgerlichem Gerede Anlass gab; nach sechs Jaren ward er Vater eines ihn nicht lange überlebenden Sones. Nachdem er seine Waldenser zum zweiten Male besucht, folgte er einer Einladung seiner Vaterstadt Gap; er langte daselbst in der Mitte Novembers 1561 an und predigte vor einer großen Menge Volkes.

Dasselbe tat er in Grenoble. Nach Neuenburg zurückgekehrt, hatte er noch manche Anfechtungen zu bestehen. Tief beugte ihn besonders der Hinschied Calvins (im Mai 1564). Im Jare 1565 begab er sich noch einmal nach Metz, wo er von den Ältesten der Gemeinde eines herzlichen Empfanges sich zu freuen hatte. Gleich am Tage darauf predigte der Greis mit dem Feuer des Jünglings. Als er wider zu Hause eingetroffen, trat Erschöpfung ein. Er entschlief den 13. Sept. 1565 in einem Alter von 76 Jaren. — Farels Größe ist nicht auf dem wissenschaftlichen Gebiete der Theologie in erster Linie zu suchen, er war eine überwiegend praktische Natur und hie und da riss ihn sein Feuereifer weiter, als die besonneneren Freunde es wünschten. Unter seinen nicht zalreichen Schriften sind außer den schon genannten Thesen und Briefen zu nennen: Sommaire, c'est une brieve declaration d'aucuns lieux fort necessaires à un chacun chrétien, pour mettre sa confiance en Dieu et à ayder son prochain *); neue Ausgabe dieser Sommaire nach der Ausgabe von 1534 mit einer Einleitung von J. G. Baum, Prof. in Straßburg, Genf 1867, bei Fick; Traité du purgatoire, 1543, 12°; La très sainte oraison, que N. seigneur J. C. a baillée à ses Apôtres, les enseignant comme ils et tous vrais Chrétiens doivent être etc., Gen. 1543, 12° **); La Glaive de la parole veritable, tirée contre le Bouclier de defense: du quel un cordelier Libertin s'est voulu servir pour approuver ses fausses et damnables opinions, Gen. 1550 (wichtig zur Kenntnis der Libertiner); Traité de la Cène, herausgegeben von du Moulin, 1555; Du vrai usage de la croix de Jésus Christ, et de l'abus et idolatrie commise autour d'icelle: et de l'authorité de la parole de Dieu et des traditions humaines (mit einem Anhang von Viret), 1540, neue Ausgabe 1865 in Neuenburg und Paris in der librairie de la Suisse romande, beigefügt sind einige kleinere Arbeiten von Farel. In dieser Schrift bekämpfte er die Staurolatrie und das Reliquienwesen, das seit der Mutter Konstantins so sehr überhand genommen. Diese nennt er in seinem Eifer, im Gegensatz gegen die Seligste unter den Weibern, la plus maudite entre toutes les femmes. Sehr schön dagegen spricht er sich über die Kraft des Wortes Gottes aus, das als die ware Sonne unserer Lampen und Kerzenlichter nicht bedürfe, sondern seine Würde, Kraft und Schönheit in sich selbst habe.

Das Leben Farels ist zuerst anonym beschrieben, warscheinlich von Olivier Perrot, worüber vgl. Haller, Bibliothek der Schweizergesch. III, Nr. 781. Sodann sind zu vergleichen: Ancillon, Vie de Guillaume Farel, Amst. 1691, Bayle im Dictionnaire; Sénebier, Histoire littéraire de Genève, Gen. 1786; die schweizerischen Reformationsgeschichten von Ruchat, Hottinger dem älteren und dem jüngeren (Forts. von Joh. v. Müller); Merle d'Aubigné; Stäudlins, Kirchenh. Archiv 1824, Heft 2, S. 21 ff.; Henry, Geschichte Calvins I., S. 140 ff., vorzüglich aber M. Kirchhofer, Das Leben W. Farels aus den Quellen bearbeitet, 2 Bde., Zürich 1831—1833, nebst dessen Aufsatz über W. Farels litterarische Tätigkeit (in den theol. Stud. und Kritik. 1831, 2) und Ch. Schmidt, Etudes sur Farel, Strasb. 1834, von demselben Schmidt als Teil der Sammlung der Väter und Begründer der reformirten Kirche: Wilhelm Farel und Peter Viret, Elberfeld 1860. Daselbst sind Farels Schriften vollständig angegeben. Die Briefe Farels und an Farel bei Hermingard und im Briefwechsel Calvins im Corp. Reform. Dazu noch die Biographieen von Goguel, Mömpelgard und Neuenburg 1873, von Junod, Neuenburg und Paris 1865, herausgegeben bei Gelegenheit des dreihundertjärigen Jubiläums des Todes Farels. Eine neue Ausgabe für die Jugend erschien 1872.

Hagenbach † (Herzog).

Farnovius (Stanislaus Farnowski), auch Farnesius. Schon als Student dem Unitarismus geneigt, trat er, ein Schüler des Gonesius, seit 1567

---

*) Die erste Ausgabe ist nicht mehr vorhanden; erst den späteren setzte Farel seinen Namen bei (1552).

**) Warscheinlich eine Überarbeitung des schon 1524 herausgegebenen Traktates de oratione dominica.

als heftiger Vorkämpfer derjenigen Richtung unter den Antitrinitariern auf, welche wol die Unterordnung des Sones unter den Vater lehrte, dabei aber seine Präexistenz behauptete und ihm etwas übermenschliches beilegte. Seine Anhänger wurden Farnovianer oder Farnesianer genannt. Die Partei konnte sich jedoch bei der Halbheit ihres Standpunktes nicht halten. Sie verschwand mit ihrem Fürer, der jedenfalls nicht vor 1614, vielleicht erst mehrere Jare später starb. Zeltner, Hist. Crypto-Socinismi, p. 1201; Bock, Hist. Antitrinitariorum, 1, 334; Salig, Gesch. d. augsb. Konf., 2, 685 ff.; J. G. Walch, Religionsstreitigkeiten außer d. luther. Kirche, 4, 142 ff.; Fock, der Socinianismus 1, 155 ff. **G. Plitt.**

Faröer, die, s. Dänemark.

Fasten bei den Juden. Das Alte Testament erblickt im Fasten nicht ein verdienstliches Werk, sondern einzig und allein einen Ausdruck der Demütigung des Menschen, gleich dem Weinen, Klagen, Zerreißen der Kleider u. dgl. (vgl. Joel 2, 12. 13, auch Sach. 7, 3). Davon zeugt schon die eine der beiden Benennungen in der hebräischen Sprache: denn, wärend die dem Hebräischen, Arabischen und Aramäischen gemeinsame Benennung צוֹם den leiblichen Mangel selbst anzeigt, liegt in der anderen Benennung עִנָּה נַפְשׁוֹ (3 Mos. 16, 29. 31; 23, 27. 32; 4 Mos. 29, 7; Jes. 58, 3 ff.) oder vollständiger עִנָּה בְצוֹם נַפְשׁוֹ (Ps. 35, 13) ebenso in dem talmudischen תַּעֲנִית (Überschrift und Inhalt des neunten Abschnittes des 2. Teiles der Mischnah) ausgesprochen jene Demütigung des Menschen. Luthers Übersetzung jener Benennung trifft daher mit ihr nicht gehörig zusammen, denn die vox עִנָּה heißt nicht sowol „kasteien", wie er es gibt, als: abmühen, betrüben, herunterstimmen, schwächen, demütigen; und mit נַפְשׁוֹ will Moses nicht nur „den Leib", sondern den ganzen Menschen als gedemütigt bezeichnen; die LXX übersetzen daher richtig seine Benennung mit *ταπεινοῦν τὴν ψυχήν*.

Als einen Ausdruck der Demütigung finden wir denn das Fasten neben anderen Zeichen derselben angeordnet zur Feier des großen Versönungstages (3 Mos. 16, 29. 31; 23, 27. 32; 4 Mos. 29, 7); das israelitische Volk, sein Heer oder nur einzelne Personen in Israel unterwerfen sich ihm daher auch freiwillig in Augenblicken besonderer Not (vgl. Richt. 20, 26; 1 Sam. 7, 6; 2 Chron. 20, 3; Esr. 8, 21; Judith 4, 7. 8; 1 Makk. 4, 38—40; 2 Sam. 12, 16—23; Dan. 9, 3; Joel 1, 14; Esr. 10, 6; Esth. 4, 3) oder im Andenken an erlittene besondere Not (1 Sam. 31, 13; 2 Sam. 1, 12; Sach. 7, 3. 5; 8, 19).

Im übrigen läßt Moses das Fasten nur zu und berücksichtigt es sogar bloß aus Veranlassung der Gelübde abhängiger Personen, um eine Kollision der Pflichten zu verhüten (4 Mos. 30, 11—16). Er beschränkt auch das verordnete Fasten des Versönungstages eben auf die Zeit dieses Tages, von Abend zu Abend (3 Mos. 23, 32). Dass es ein vollkommenes Fasten sein sollte, steht zwar nicht ausdrücklich da, entspricht aber sowol dem Sprachgebrauch, nach welchem צוֹם niemals eine nur teilweise Enthaltung anzuzeigen scheint, wie den Verhältnissen des Morgenlandes, unter welchen für eine kleinere Zeit das gänzliche Fasten nicht einmal sehr schwer fiel. Diese sparsame Anordnung des Fastens im mosaischen Gesetz ist aber um so auffälliger, als Moses das Gesetz empfangen hatte in jener Zeit der 40 Tage, welche er auf Sinai zubrachte und (nach der Ansicht der Rabbinen, obwol im Gesetz nichts davon gesagt ist) aller Speise sich enthalten haben soll. Es korrespondirt dies dem Beispiel Jesu, welcher zwar für seine eigene Person vor dem Antritt des Amtes 40 Tage fastete und doch nach seinen eigenen Worten das Fasten darum keineswegs als ein Joch auf den Hals der Seinigen gelegt wissen wollte. Mit dem Gesetz und dem Evangelium zusammenstimmend, erblicken denn auch die mitten inne stehenden Propheten im Fasten nur den äußeren Ausdruck der inneren Demütigung und strafen, ja geißeln zuweilen mit gewaltigen Worten die Vergeblichkeit und Heuchelei eines Fastens one entsprechende Gesinnung und Handlungsweise, bereits zu

der Überzeugung sich erhebend, dass in den Augen Gottes das beste Fasten sei eben diese gottwolgefällige Gesinnung und Handlungsweise selbst (vgl. Joel 2, 12. 13; Sach. 7, 5 ff.; 8, 19 und vorzüglich die meisterhafte Stelle Jes. 58, 4).

Nicht wenig alterirt finden wir dagegen unter den Juden die Ansicht vom Fasten in der nachkanonischen Zeit und zwar bald genug nach dem Verstummen der Prophetie. Nicht nur, dass das Fasten ungleich häufiger denn vor dem Exil in Anwendung gebracht wurde, sondern es ward nun auch als ein verdienstliches Werk betrachtet. So deutet es schon Sacharja an in jener Stelle (7, 5 ff.) von seinen Zeitgenossen, und Jesus Sirach in dem schönen Worte 34, 28, 31; noch mehr erscheint es so aufgefasst im Buch Tobiä (12, 9). Beides, die übermäßige Häufung des Fastens und der Schein der Werkheiligkeit desselben aber findet sich ausgebildet unter den Pharisäern. Sie bildeten auch darin den Gegensatz der Sadducäer. In der Mitte standen die Essäer, sofern sie zwar (nach der Schilderung des Josephus und des Philo) viel und streng fasteten, noch härter denn die Pharisäer, indem sie auch außer dem völligen Fasten sich des Fleisches und Weines gänzlich enthielten und nur von Brot, Pflanzenspeisen und Wasser lebten, viele von ihnen jeden Tag nur einmal aßen nach Sonnenuntergang, einige sogar nur alle drei Tage gegessen haben sollen; — dagegen aber nicht wie die Pharisäer ein besonderes Verdienst sich erwerben, sondern eben nur ihren Geist aus den Schranken der Sinne und des Leibes, worin sie die böse Materie erblickten, erlösen wollten. Anders die Pharisäer und mehr und mehr auch die Masse des ihnen anhängenden Volkes: die bisher gewönlichen Fasten waren ihnen nicht genug vor Gott und Menschen; so fasteten sie nun zweimal in der Woche (vgl. Luk. 18, 12), am Montag und Donnerstag, vorzüglich um der Halachah (Tradition) willen, wornach Moses an einem Donnerstag auf den Sinai gestiegen und an einem Montag mit den Gesetzestafeln herabgekommen sei; auch sollte an einem dieser zwei Tage der erste Tempel zerstört worden sein. Ein Streit zwischen den zwei vornehmsten Häuptern der Pharisäer, zwischen Hillel und Schamai, worüber die ganze Sekte sich zu zerspalten drohte, ward mit Einsetzung eines neuen Fasttages beigelegt. Zu einem Systeme ausgebildet finden wir das pharisäische Fastenwesen im Talmud und zwar (vergl. oben) vorzüglich im 9. Abschnitt des 2. Teiles der Mischnah, einiges auch im Traktat Jomah Kap. 8. Dieses System begreift vorzüglich 4 Punkte: 1) das Fasten des Versönungstages, wofür mit rabbinischer Spitzfindigkeit alle einzelnen Möglichkeiten der Beobachtung der mosaischen Vorschrift (z. B. über das Alter, in welchem das Fasten gefordert wird, nämlich bei'm Mädchen, wenn sie 12 Jare und einen Tag, bei'm Knaben, wenn er 13 Jare und 1 Tag alt geworden, über die Hindernisse des Fastens in Schwangerschaft oder Krankheit 2c.) erörtert werden; 2) die Sach. 7 und 8 *) schon erwänten und trotz der dortigen Weisung beibehaltenen Nationalfasten des 4. Monats (da die Chaldäer zuerst in die Stadt eingebrochen waren, Jer. 52, 6. 7), des 5. (da der Tempel und die Stadt zerstört worden war, 2 Kön. 25, 8 ff.; Jerem. 52, 12), des 7. Monats (da Gedalja und seine Getreuen ermordet worden waren, 2 Kön. 25, 25 ff.; Jerem. 41, 1 ff.) und des 10. Monats (da die Belagerung begonnen hatte, 2 Kön. 25, 1 ff.; Sach. 8, 19 ff.); und das Fasten am Purimfeste zum Andenken an die Gefar und Errettung des Volkes unter Ahasveros und Esther; 3) die zur Abwehr besonderer Gefaren insbesondere, wenn die Regenzeit lange ausblieb, von den Rabbinen außerordentlich anzuordnenden Fasten (wie sie schon das Synedrium in jenem Falle anordnete) und ihre Gradationen bei Verzögerung der Hilfe; 4) die Fasten der sogenannten Stationen oder Standmänner (vgl. 1 Chron. 25 und 26).

Die Kleidung bei den Fasten am Versönungstage war und ist noch heutzutage das weiße Sterbehemd über der ordentlichen Kleidung getragen und die weiße Sterbe-Kappe oder -Haube auf dem Kopfe, indessen bei den übrigen Fasten die sonstigen Trauerkleider im Gebrauch sein sollten, daher heute noch unter den

*) Abweichende Meinungen darüber siehe Hieron. ad. Sach. c. 8 und Thalm. Jerush. Taanith 68 (Reland, p. 471 sq.).

Juden das Fasten des Versönungstages das weiße Fasten, die anderen Fasten die schwarzen genannt werden. **W. Pressel.**

Fasten (gotisch fastan, altdeutsch fasta, fastunga für jejunium, quadragesima, observantia; Graff, althochdeutscher Sprachschatz, Theil III, S. 725. 726) ist im allgemeinen die Enthaltung von Narungsmitteln wärend einer gewissen Zeit, nach dem kirchlichen Sprachgebrauche entweder jejunium, d. h. die gänzliche Enthaltung wärend eines Tages (a vespera ad vesperam) oder abstinentia (semijejunium) die Enthaltung von Fleischspeisen. Die alte Kirche hielt den Begriff des jejunium strenge fest, sodass in ihrem Sinne noch später erklärt wurde: „qui nullatenus jejunare credendi sunt; si ante manducaverint, quam vespertinum celebretur officium“ (c. 50. dist. I. de consecr. Theodulphus Aurel. a. 797). Wärend manche in ihrem Eifer das Fasten über den vollen Tag hinaus, ja selbst auf Tage ausdehnten (ὑπέρθεσις — superpositio; man siehe die Zeugnisse bei Du Fresne, s. v. superpositio, Bingham, origines eccl. lib. XXI, cap. I, § XXV), kürzten andere die Zeit ab oder versagten sich nur gewisse Narungsmittel (Socrates, Hist. eccl. V, 22 u. a.), sodass sich verschiedene Observanzen bildeten. Die römische Kirche billigte später den Gebrauch des 13. Jarhunderts, nach welchem das Fasten statt der Vesper (6 Ur) mit der neunten Stunde (3 Ur), seit dem 14. Jarhundert schon mit der sechsten Stunde (12 Ur Mittags) ein Ende nahm. Darnach gehört zum Begriffe des jejunium ein Mittagsessen, außer welchem noch des Abends eine leichte Kollation erlaubt wird (Ferraris, Bibliotheca canonica s. v. jejunium, Art. I, nr. 16 sqq.).

Die in der Kirche üblichen Fasten und Abstinenzen haben sich teils im Anschlusse an die Disziplin der Synagoge, teils durch freie Gewonheit und spätere Gesetzgebung gebildet. Bei den Juden diente das Fasten als Zeichen der Trauer, verbunden mit anderen Akten der Buße (2 Sam. 12, 16; Daniel 10, 3; Esra 9, 3; 10, 6; Matth. 6, 16; 9, 15 u. a.), als heilsames Zuchtmittel, um den Geist von irdischen Banden frei zu machen und also auf wichtige religiöse Handlungen vorzubereiten (Matth. 4, 2). Schon in der alten Kirche wurde es (Apostelgesch. 13, 2; 14, 23; 27, 9; 2 Kor. 6, 5 u. a.) stehende Einrichtung. Besonders gefördert wurde dies Fasten durch die Montanisten (m. s. Tertullian, De jejunio adversus psychicos u. a.) und vorzüglich durch das Klosterleben, sowie durch die Ansicht, dass es ein geeignetes Mittel sei, bei Gott Vergebung der Sünden zu erlangen. Die nach und nach entstandenen Fasten sind daher höchst mannigfaltig und in den verschiedenen Kirchen nicht übereinstimmend. Wir beschränken uns darauf, die im allgemeinen in der römischen Kirche noch üblichen Fasten anzufüren.

Die wichtigsten, oft mit dem Namen Fasten schlechthin bezeichneten, sind die Quadragesimalfasten, welche man später als apostolische Tradition auf das mosaische Vorbild (2 Mos. 34, 28) und darauf, dass Christus vierzig Stunden im Grabe gelegen, zurückfürte. Die anfänglich vierzigstündigen Fasten vor Ostern erhielten nach und nach größere Ausdehnung und gesetzliche Sanktion (c. 5. Conc. Nicaen. a. 325 in c. 3. dist. XVIII. c. 50. Conc. Laodic. [nach 347] in c. 8. dist. III. de consecr. u. a.; vgl. can. 65. 68. Apostolorum). Im 4. Jarhundert dauerten sie in Rom 3 Wochen, in Illyrien, Achaja, Alexandria u. s. w. sieben Wochen (Eusebius, Hist. eccl. V, 24; Socrates V, 21; Sozomenus VII, 19). Später folgte auch in Rom die Ausdehnung, sodass die Meinung der angeblich durch Telesphorus (c. 4. dist. IV.) in der Mitte des 2. Jarhunderts erfolgten Erweiterung unrichtig ist, selbst die Zurückfürung dieses Gebrauchs auf Gregor I. (c. 16. dist. V. de consecr.) nichts weniger als sicher erscheint (m. s. die Correctores Rom. zur cit. Stelle). Übrigens erklärt schon Hieronymus (epist. XXVII. [al. LIV. ad Marcellam]): Nos unam quadragesimam secundum traditionem Apostolorum, toto nobis orbe congruo, jejunamus, und Leo I. (sermo XLIII. de quadragesima VI.): Apostolica institutio quadraginta dierum jejunio impleatur. Da nun am Sonntag nicht gefastet werden sollte (c. 7. dist. XXX. Concil. Gangrense [c. 365] c. 15. dist. III. de consecr. Conc. Caesaraugust. a. 380, c. 9. eod. Conc. Agath. a. 506 u. a.), blieben von den sechs Fastenwochen nur

36 Fasttage übrig; man ging daher auf die vorhergehende Woche zurück und begann die Fasten mit dem Mittwoch derselben (Aschermittwoch) als caput jejunii: (c. 16. dist. V. de consecr. cit.). Hiervon ist die Kirche später nicht mehr abgewichen, doch fehlte es nicht an einzelnen, welche zur Vorbereitung auf die Quadragesima auch noch die drei vorhergehenden Wochen fasteten (quinquagesima, sexagesima, septuagesima, s. Du Fresne s. hh. vv.; Ranke, Das kirchliche Perikopensystem, Berlin 1847, S. 293). Vgl. H. Liemke, Die Quadragesimalfasten der Kirche, München 1853. Nach dem Muster der Quadragesima vor Ostern wurde auch eine solche vor Weihnachten (Quadragesima Martini) und vor dem Feste Johannis des Täufers gehalten, jedoch schon zeitig abgekürzt (die Zeugnisse finden sich bei Du Fresne s. v. Quadragesima). M. s. besonders Burchard von Worms († 1025) Decretum lib. XIX. cap. 5.

Sehr alt ist auch das Fasten an gewissen Tagen in jeder Woche. Die Pharisäer fasten zweimal wöchentlich (Luk. 18, 12), nämlich am Donnerstage, an welchem Moses den Sinai bestiegen und am Montage, an welchem er denselben verlassen haben sollte. Diese Sitte wurde von den Christen angenommen, jedoch die Tage und zugleich die Bedeutung des Gebrauchs selbst verändert. Man wälte den Mittwoch und Freitag (feria quarta et sexta), als die Tage, an denen der Herr verraten und gekreuzigt war. Schon Tertullian berichtet darüber (de jejunio cap. II): Certe in evangelio illos dies jejuniis determinatos putant (psychici), in quibus ablatus est sponsus (Matth. 10, 15): et hos esse jam solos legitimos jejuniorum christianorum etc.: Man nannte diese Tage dies stationum, indem man das Leben der Christen mit dem Soldatenstande verglich (Tertullian. de oratione cap. XIV. statio de militari exemplo nomen accipit: nam et militia Dei sumus. Diese beiden Tage finden sich auch später (m. s. z. B. c. 16. dist. III. de consecr. aus Rufin. † 410; Philostorgii, Histor. [ed. Jac. Gothofr., Genevae 1643, 4°] lib. X. cap. 12). Am Sabbat zu fasten war aber im Fall der superpositio bereits im 4. Jarhundert üblich und in Spanien gesetzlich anerkannt (c. 26. Concil. Eliberit. a. 305 ed. Bruns II, 5). Diese Sitte verbreitete sich bald weiter, sodass in Rom schon Innocenz I. 416 das Fasten am Freitage und Sabbat überhaupt zusammenziehen konnte (c. 13. dist. III. de consecr.). Der Mittwoch hörte nun auf, Fasttag zu sein, was von seiten der griechischen Kirche gemissbilligt wurde. Den Gebrauch des Occidents bestätigten Gregor VII. 1078 (c. 31. dist. V. de consecr.) und seine Nachfolger (m. s. bes. Benedict. XIV. de synodo dioecesana lib. XI. cap. V).

Üblich war bei den Juden seit dem Exil auch das Fasten im 4., 5., 7. und 10. Monate (Sacharja 8, 19) zum Gedächtnis der Eroberung Jerusalems (Jer. 52, 6), der Verbrennung des Tempels (Sacharja 7, 3—5), der Ermordung Gedaliä (Jerem. 40, 4) des Anfangs der Belagerung von Jerusalem. Dies gab Anlass, auch in der Kirche wärend des ganzen Jares vier besondere Festtage zu begehen. Die Tradition fürt die Übertragung auf den röm. Bischof Callistus († 223) zurück, der aber nur den 4., 7. und 10. Monat beibehalten haben soll, wärend zur Zeit Leos I. (seit 440) außerdem auch ein Fasttag im ersten Monate bereits üblich war (c. 1 [Pseudo-Isid. aus dem liber Pontific.] 5, 6 [Leo I.] dist. LXXVI). Die Kirche war sich des jüdischen Vorganges wol bewusst (Leo I. sagt: sacratum in septimo mense jejunium .... quod fuit ante judaicum, vestra sit observantia christianum), trug aber dem christlichen Standpunkte gemäß eine veränderte Bedeutung hinein. Sie zerlegte damit das ganze Jar in vier Teile oder Zeiten (quatuor tempora — daher Quatemberfasten) und bestimmte fortschreitend in jedem Quartal zum Fasten die Mitte der entsprechenden Woche. So verordnete, nachdem die Einfürung durch Bonifacius 745 in Deutschland erfolgt war (statuta Bonifacii, cap. 30 bei Harztheim, Concilia Germaniae, Tom. I, fol. 74 verb. Capit. I, an. 769, cap. 11) die Mainzer Synode von 813 c. 34 (c. 2 dist. LXXVI): Constituimus, ut quatuor tempora anni ... observentur, id est in mense Martio hebdomada prima, in Junio secunda, in Septembri tertia, in Decembri quarta. Dies war aber keineswegs übereinstimmende Observanz (man siehe z. B. c. 2 der Synode von Seligenstadt a. 1023 in c. 3. dist. LXXVI),

weshalb Urban II. 1095 (c. 4 eod.) eine solche begründete. Darnach sind die Quatember die Mittwoche nach Aschermittwoch, Pfingsten, Kreuzerhöhung und Lucia:

Post Luciam, cineres, post sanctum pneuma crucemque
Tempora dat quatuor feria quarta sequens.

Da der darauffolgende Sabbat zur Erteilung der höheren Weihen dient (c. 1. dist. LII. Alexander II. a. 1065 s. den Art. Ordination), so heißen sie auch Weihefasten. Im bürgerlichen Verkehr benutzte man diese Quartale zur Bestimmung der Termine für die Entrichtung der Abgaben (angariae) und nannte sie deshalb Fron(Herren)fasten, auch wol angariae selbst (vgl. Valfredi, De usu et institutione jejunii quatuor temporum, Bonon. 1771, 4°; Ranke, Das kirchliche Perikopensystem, S. 267 ff.).

Als Fasttage erscheinen auch die Vigilien. Ursprünglich ist vigilia die mit Gebet und Gesang verbundene nächtliche Feier der Christen (s. Du Fresne s. h. v.) vor hohen Festtagen. Man stützte sich dafür auf das Beispiel des Herrn (Luk. 6, 12) und der Apostel (Apostelgesch. 16, 25). Diese Feier wurde späterhin meistens abgeschafft, zum teil erst nach dem 16. Jarh. (Ferraris, Bibliotheca canonica s. v. jejunium art. II, appendix nr. 10); doch erhielt sich dabei das dabei übliche Fasten (c. 14, § 1. X. de V. S. [V. 40] Alexander III. c. 1. 2. X. de observatione jejuniorum [III, 46] Innocent. III. a. 1204. 1206), aber verschieden in den einzelnen Diözesen, gewönlich vor Weihnachten, Pfingsten, Petri und Pauli, Mariä Himmelfart, Matthäi, Allerheiligen.

Außer den bisher genannten ordentlichen Fasten kennt die römische Kirche auch außerordentliche, bei besonderen Veranlassungen, um derer willen besondere Bet- und Fasttage von den geistlichen Oberen ausgeschrieben werden. Verschieden von dem eigentlichen Fasten ist die Nüchternheit, welche die Kirche als Vorbereitung auf die Vollziehung gewisser heiliger Handlungen fordert, vornehmlich der Sakramente; so der Firmung (c. 6. 7. dist. V. de consecr.) des heiligen Abendmals, von welchem gestützt auf ältere Kanones das Missale im tit. de defectibus dispositionis corporis bestimmt: „Si quis non est jejunus post mediam noctem, etiam post sumtionem solius aquae vel alterius potus, aut cibi, per modum etiam medicinae, et in quantumcunque parva quantitate, non potest communicare, nec celebrare“; bei der Ordination, vor der Einsegnung der Ehe u. a. m.

Die Abstinenz bezieht sich auf die Enthaltung von Fleisch und anderen kräftigen Narungsmitteln: „Par autem est, ut quibus diebus a carne animalium abstinemus, ab omnibus quoque, quae sementinam carnis trahunt originem, jejunemus, a lacte videlicet, caseo et ovis“ (c. 6. § 2 dist. IV, Gregorius I. [?]. Prosper Lambertinus [Benedikt XIV.] institutio XV. XVI. de synodo dioecesana lib. XI, cap. V. nr. IX sqq.). Indessen beruht die größere Strenge oder Nachsicht auf besonderer Observanz (Ferraris a. a. O. art. 1, nr. 11), auf Dispensationen und den järlich von den Bischöfen ergehenden Fastenmandaten. So ist z. B. für das Erzbistum Freiburg in neuerer Zeit (nach dem Mandat vom 16. Januar 1838) eine gleichmäßige Norm eingefürt. Darnach sind Fleischspeisen untersagt wärend der Quadragesima am Aschermittwoche, an den Freitagen und am Donnerstage und Freitage in der Karwoche; doch soll nur einmalige Ersättigung beim Genusse der Fleischspeisen erfolgen in den Fasten, den Quatembertagen, den Freitagen und den Vigilien. Das Recht zum Erlasse solcher Mandate übertragen die Quinquennalfakultäten (s. d. Art. Fakultäten) den Bischöfen. Die Verpflichtung zur Abstinenz beginnt mit dem zurückgelegten siebenten, die zum vollen Fasten mit dem einundzwanzigsten Jare (vergl. die Belege bei Ferraris a. a. O. art. II), insofern nicht Gelübde der Profeßleistung schon früher binden. Indessen tritt von dieser Strenge Befreiung ein im Falle hohen Alters und der Schwäche, wegen anstrengender Arbeit, wenn durch die Beobachtung der Fasten Jemand unfähig wird, sein Amt zu verwalten u. a. (Ferraris a. a. O., nr. 10 sqq.). Auch kann durch Vollbringung anderer guter Werke die Abweichung von der Regel ge-

hoben werden (a. a. O. art. I, nr. 80; vgl. c. 24 dist. V, de consecr. Regula monachorum ex Hieronymo exc.). Der Kasuistik ist ein weiterer Spielraum gelassen, um die Praxis der Fastendisziplin den Umständen anzupassen (Ferraris a. a. O. art. I, nr. 38 sqq.), das tridentinische Konzil hat aber noch gegen den Schluss der letzten Sitzung (XXV.) im decretum de delectu ciborum, jejuniis et diebus festis dem gesamten Klerus zur besonderen Pflicht gemacht, die Gläubigen zu gewönen, streng an dem zu halten, quae ad mortificandam carnem conducunt, ut ciborum delectus et jejunia.

Die griechische Kirche hat in ihren verschiedenen Abteilungen von einander abweichende Fastgebote, die aber sämtlich mit größter Strenge befolgt werden. Die alten dies stationum sind beibehalten und zwar der Mittwoch und Freitag jeder Woche, ausgenommen zwischen Weihnachten und Epiphaniä, in der dritten Woche nach Epiphaniä (im Gegensatz gegen die häretischen Armenier) und in der Woche nach Ostern und Pfingsten. Die Hauptfasten sind aber die järlichen vier großen Zeiten: αἱ τέσσαρες νηστεῖαι τοῦ καθ' ἑνὸς χρόνου: nämlich 1) ἡ τεσσερακοστή (Quadragesima) vor Ostern, gegründet auf Matth. 4, 2; 2) ebenfalls vierzig Tage vor Weihnachten (vom 15. November bis 24. Dezember), nach 2 Mos. 34, 28; 3) die Marienfasten der Gottesgebärerin (νηστεία τῆς θεοτόκου) vom 1. August bis zu ihrer Himmelfart (15. August); 4) die Apostelfasten (νηστεία τῶν ἁγίων ἀποστόλων) vom Montage nach Pfingsten (Trinitatis) bis zum 29. Juni alten Stils, gestützt auf Apostelgesch. 13, 3. Dazu kommen noch die Vigilien (νηστεῖαι προεόρτιοι) und einzelne außerordentliche Festtage (s. Ferraris a. a. O. art. II, appendix nr. 14; v. Muralt, Briefe über den Gottesdienst der morgenländischen Kirche, Leipzig 1838.

Die Reformatoren waren dem Fasten keineswegs abhold, sie kehrten aber zu der ursprünglichen Auffassung der Kirche zurück und verwarfen das zwingende Fastengebot und die Meinung, als ob durch Befolgung eines solchen Gesetzes Gnade bei Gott verdient werden könne. Luther unterscheidet im Kommentar zum Evangelium Matthäi 6, 16 ein zweifaches Fasten, das weltliche (bürgerliche), das die Obrigkeit gebietet, und „ein geistlich gemein Fasten, das wir Christen sollten halten, und wäre auch wol fein, dass man noch etliche Tage vor Ostern, item vor Pfingsten und Weihnachten eine gemeine Fasten behielte, und also die Fasten in's Jar teilete. Aber beileibe auch nicht darum, dass man einen Gottesdienst daraus mache, als damit etwas zu verdienen, oder Gott zu versönen; sondern als eine äußerliche Zucht und Übung für das junge einfältige Volk, dass sie sich lerneten in die Zeit richten und unterscheiden durch's ganze Jar; wie man bisher viel Weihe- oder Fronfasten hat gehalten, da sich Jedermann nach richtet ..... So möchte ich auch leiden, dass man auf diese Weise durch's ganze Jar alle Freitage Abends fastete, als zu einem merklichen Tag ausgesondert. Aber solch Fasten kann, noch will ich nicht anrichten, es würde denn zuvor einträchtiglich angenommen .... Aber das ist auch noch nicht das rechte christliche Fasten, das Christus meinet ..... es stehet darinne, dass du deinen Leib züchtigest und mäßig haltest u. s. w." (Werke von Walch VII, 765). In änlicher Weise spricht sich Calvin aus, welcher in den Institut. lib. IV, cap. XII, § 14 sq. das Fasten sowol in einzelnen Familien, als in den Gemeinden sehr empfiehlt, aber nicht im voraus bindende Zeiten und Gebräuche angesetzt wissen will: „Sic in summa habendum est: quoties de religione incidit controversia quam vel synodo vel ecclesiastico judicio finire oportet, quoties de eligendo ministro agitur, quoties denique tractatur res aliqua difficilis ac magni momenti; rursum quum apparent judicia irae Domini, ut sunt pestilentia, bellum et fames; hoc sanctum esse et seculis omnibus salutare institutum, ut pastores ad publicum jejunium et extraordinarias preces plebem hortentur" .... „At vero semper in primis cavendum ne quid obrepat superstitionis, quemadmodum antehac magno ecclesiae malo accidit ..... Pastores semper urgeant quod docet Joel, scindenda esse corda, non vestimenta: hoc est, admoneant plebem, non magni per se aestimari a Deo jejunium nisi adsit interior cordis affectus, vera peccati et sui ipsius displicentia, vera humiliatio, verusque dolor ex timore Dei. Immo jejunium non aliam ob causam utile

esse nisi quod istis accedit velut inferius adminiculum. Nihil enim magis execratur Deus, quam dum homines signa et externam speciem pro cordis innocentia objiciendo fucum sibi facere conantur". Diesen Grundsätzen gemäß sind die Aussprüche über Fasten in den Bekenntnisschriften der evang. Kirche. Ausfürlich finden sich der gleichen in der Augsburg. Konfession Art. XXVI: Vom Unterschied der Speise: Vorzeiten hat man gelehrt, dass Unterschied der Speisen und dergleichen Tradition von Menschen eingesetzt dazu dienen, dass man dadurch Gnade verdiene und für die Sünde gnug thue..... Daraus sind viel schädlicher Irrtümer in der Kirche gefolget.... Erstlich ist dadurch die Gnade Christi und die Lehre vom Glauben verdunkelt. — Zum andern.. Gottes Gebot verdunkelt. Denn man setzet diese Traditiones weit über Gottes Gebot. — Zum dritten, solche Traditiones sind zu hoher Beschwerung der Gewissen geraten u. s. w., vgl. Apologie der Conf. Art. VIII von menschlichen Satzungen in der Kirche, Schmalkald. Art. III, 15; Confessio Helvetica II, art. XXIV, Bohem. art. XVIII, Gallic. art. XXIV u. a. In diesem Geiste sind die Bestimmungen der Kirchenordnungen erlassen und darnach hat sich auch das Leben in der Kirche selbst gestaltet. Am Niederrhein, in Holland, Frankreich wurden von den Synoden im 16. Jarhunderte regelmäßig allgemeine Fasten ausgeschrieben. Der Auffassung Calvins entsprechend, ja aus der oben mitgeteilten Stelle der Institutionen entlehnt ist die Vorschrift der ersten Nationalsynode zu Paris von 1559. Matières generales art. XXXIII (Aymon tous les synodes nationaux, a la Haye 1710, 4°, Tom. I, p. 6) „En tems de grande persécution, de guerre, peste, famine et autre generale affliction, quand on voudra élire des ministres de la parole, et quand il sera question d'entrer au synode, on pourra denoncer des prieres publiques et extraordinaires, avec jeunes, toutefois sans scrupule ou superstition". Vergl. die Synode von 1578 mat. gener. art. X, 1583 art. XXI u. a. (a. a. O. p. 128. 161). Später sind die Fasten seltener geworden und meistens an die Feier der Bet- und Bußtage geknüpft worden. Verschiedene mit den Fasten zusammenhängende Zeichen der Trauer sind auch für die Quadragesima in der evangelischen Kirche beibehalten, wie die schwarze Bekleidung von Altar und Kanzel; ebenso bildet ein partikularrechtlich bestimmter, kleinerer oder größerer Zeitabschnitt aus den verschiedenen Fasten in bezug auf Abschluss der Ehe ein tempus clausum, sodass one Dispensation wärend der geschlossenen Zeit gar keine Ehe eingegangen werden darf oder nur eine stille Hochzeit zulässig ist (vgl. Piper, Kirchenrechnung, Berlin 1841, 4°, S. 76. 77).

Litteratur: Außer den oben citirten Monographieen s. m. J. H. Boehmer, De jure circa jejunantes, abstinentes et jejunos, Halae 1722, 4°, verb. mit desselben jus ecclesiasticum Protestantium lib. III, tit. XLVI; Augusti, Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie, Bd. X, S. 311—420; Binterim, die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christkatholischen Kirche, Bd. II, Abtheilung II, S. 589—632; Bd. V, Abthl. II, S. 3—168; Helfert, Darstellung der Rechte, welche in Anschauung der heiligen Handlungen stattfinden, § 87—95; Alt, Der christliche Cultus, S. 518 f.; Linsenmayer, Entwicklung der kirchlichen Fastendisciplin bis zum Konzil von Nicäa, 1877.

H. F. Jacobson † (Mejer).

Fastidius, christlicher Schriftsteller des 5. Jarhunderts, merkwürdig als einer der wenigen uns bekannten litterarischen Vertreter der altbritischen Kirche und der pelagianischen Richtung. Was wir von ihm wissen, beruht fast ausschließlich auf der kurzen, überdies kritisch zweifelhaften Notiz des Gennadius Catal. vir. ill. cap. 56. Sie lautet nach dem gewönlichen Text (bei Fabricius, Bibl. eccles., Hamburg 1718): Fastidius, Britannorum episcopus, scripsit ad Fatalem quendam de vita christiana librum unum et alium de viduitate servanda, sana et Deo digna doctrina. Der von Du Pin u. a. dem F. beigelegte Beiname Priscus scheint andere Lesart für episcopus; statt Britannorum episcopus gibt der gute Codex Corbej. einfach Brito; statt ad Fatalem quendam ist zu lesen ad F. quandam oder vielleicht ad viduam quandam. Hienach war F. Brite von Geburt;

ob Bischof, ist zweifelhaft; dass er Metropolit von London gewesen, eine rein willkürliche, von J. Pitseus de Britanniae scriptoribus erfundene, von J. Usser (Antiq. Britann. eccl., Dublin 1639, p. 317 sq.) längst gebürend abgewiesene Hypothese; ebenso die Vermutung von Th. Dempster, Hist. Scot. VI, F. sei Verfasser eines (gar nicht existirenden) Chronicon Scotorum. Sein Zeitalter ergibt sich daraus, dass Gennadius ihm seine Stelle zwischen P. Cölestin und Cyrill von Alex. anweist: daraus schlossen schon Tritheim u. a., dass er c. 420 unter K. Honorius und Thedosius II. gelebt und geschrieben. Nach Gennadius scheint es, als hätte F. zwei Schriften geschrieben: 1) ad Fatalem de vita christiana, librum unum, und 2) de viduitate servanda (al. colenda). Dies ist auch die gewönliche Annahme. Nach anderen aber wären die Worte: unum — alium zu streichen, sodass nur von einer Schrift u. d. T. de vita chr. et de viduitate servanda die Rede ist. Auf Grund einer anderen Lesart (fide statt vita) oder aus Missverstand der Schlussworte des Gennadius haben andere, wie Tritheim, dem F. eine Schrift de fide oder de doctrina chr. zugeschrieben, noch andere, wie die Engländer Balaeus Centur. 1, 41 und Pitseus l. l. sogar 4 verschiedene Schriften des F. herausgebracht: 1) de fide et vita chr., 2) de doctrina Deo digna, 3) de viduitate servanda, 4) liber admonitionum piarum. In Warheit kennen wir nur eine einzige Schrift von F.: sie stand früher anonym unter den augustinischen Schriften und ist im IX. Bande der Löwener (IX, 888), im VI. Bande der Benediktiner Ausgabe (S. 663 ff.) Augustins abgedruckt u. d. T. De vita christiana mit den Anfangsworten Ut ego peccator. Dieselbe Schrift hat im XVII. Jarh. Lucas Holstenius in einem alten Codex Casin. mit dem Autornamen des Fastidius vorgefunden und herausgegeben (Rom 1663, 8°). Sie enthält in 15 Kapiteln eine Ermanung zum christlichen Leben überhaupt und speziell (cap. 15) zu christlicher Fürung des Witwenstandes, gerichtet an eine fromme und gebildete christliche Witwe, die auch früher schon geistlichen Zuspruch und Unterweisung von dem Verfasser sich erbeten und empfangen hatte. Wärend aber der Semipelagianer Gennadius die sana et Deo digna doctrina des F. rühmt, haben neuere (wie die Benediktiner, Noris, Tillemont, Oudin ꝛc.) nicht one Grund stark pelagianische Äußerungen in dem (übrigens nicht dogmatisch, sonder paränetisch-erbaulich gehaltenen) Traktat gefunden (bes. den Satz, dass alle Menschen nach dem Vorbild Adams verdammt werden, und Stellen aus einem Gebet, das Augustin de gestis Pelag. cp. 5 und Hieronymus dem Pelagius selbst zuschreiben). Man hat daraus den Schluss gezogen, dass damals (c. 420) fast ganz Britannien von pelagianischem Gift müsse angesteckt gewesen sein, wenn sogar Bischöfe, wie der angebliche Britenbischof Fastidius, zur Verbreitung desselben beigetragen. Auch sonst enthält die Schrift manches eigentümliche in Gedanken und Ausdruck, ist aber im ganzen, wie auch Tillemont anerkennt, klar und gut geschrieben, und verdient als Quelle für die Geschichte des Pelagianismus immerhin noch genauere Berücksichtigung und Untersuchung.

Vgl. bes. Tillemont, Mem. XV, 17 sq.; Noris, Hist. Pelag. I, cp. 19, Lovanii 1702, p. 80; Du Pin IV, 500; Oudin I, 1001; Cave I, 401; Fabricius, Bibl. eccl. und Bibl. lat. mediae aet. I, 554; Chr. W. Fr. Walch, Hist. der Ketzereien, Th. IV, S. 701, der die Kombination des L. Holstenius und den Pelagianismus des F. one genügende Gründe bezweifelt. **Wagenmann.**

Faustinus, römischer Presbyter aus der zweiten Hälfte des 4. Jarhunderts. Von seinem Leben wissen wir nichts näheres. Erwänt wird er von Gennadius de vir. illust. C. 16. Bekannt machte er sich durch seine Teilnahme an den mit dem großen athanasianischen Streite zusammenhängenden kleineren durch den Bischof Lucifer von Cogliari und durch die zwischen Damasus und Ursicinus oder Ursinus streitige römische Bischofswal hervorgerufenen Spaltungen. In beiden Fällen stand er auf Seite der Intransigenten. Seine Tätigkeit war beide Male eine wesentlich litterarische. Als Genosse Lucifers schrieb er gegen die Arianer und Macedonianer ein Werk von 7 Büchern, der ersten Gattin des Theodosius Flaccilla gewidmet, ebenso eine Fides warscheinlich zwischen 379 und 381 an Arkadius und Valentinian gerichtet. Charakteristisch dürfte in dem ersteren Werke

die Bekämpfung derjenigen Arianer sein, welche mit orthodoxer Redeweise ihre Ketzereien zu verdecken suchen. Als Parteigänger des Ursinus aus Rom verbannt, richtete er an Theodosius im Verein mit Marcellinus ein libellus precum, in welchem er um Sistirung der Verfolgungen, welche seine Partei zu erdulden hatte, nicht one Erfolg bat. Der Kaiser erklärte in einem daraufhin ergangenen Reskripte, dass alle cultores omnipotentis Dei als Katholiken angesehen und behandelt werden sollen. Mit Recht werden die Bittsteller hier mit den Novatianern zusammengestellt, cf. Tillemont mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique VI, 630. Die antiarianischen Werke des Faustinus sind erstmals 1575 in Rom herausgegeben worden unter dem Namen des von Hieronymus de vir. illust. erwänten Gregorius Baeticus. Tillemont erst vindizirte sie dem Faustinus. Der liber precum veröffentlicht von Sirmond, S. 137—158. Sämtliche Werke nun bei Migne cours de Patrologie, tom. XIII. Unter der Litteratur, die auf ihn bezug nimmt, ist zu erwänen: Cave histor. liter. scriptor eccl. tom. I, p. 279; Tillemont, mémoires VII, p. 524 sq.; Walch, Ketzerhistorie III. 372.

(Th. Preſſel †) H. Schmidt.

Faustus, d. Manichäer, s. Mani u. Manichäer.

Faustus von Reji (Rejensis, Regiensis), kirchlicher Schriftsteller des 5. Jarhunderts, der bedeutendste litterarische Vertreter des sog. Semipelagianismus. Geboren zu Ende des 4. oder Anfang des 5. Jarh. in Britannien (nach anderen in der Bretagne), erhielt er in seiner Jugend eine gründliche philosophische und rhetorische Ausbildung und wirkte eine zeitlang als Sachwalter, trat aber später als Mönch in das Kloster Lerinum ein, wo er dem Studium der h. Schrift und strenger mönchischer Askese mit Eifer sich hingibt. Um das Jar 434 wird er Abt jenes Klosters und wirkt woltätig durch seine erbaulichen Vorträge (Sermones ad monachos) wie durch Errichtung einer Schule, verteidigt aber auch sehr energisch die Selbständigkeit seines Klosters gegen die Eingriffe des Bischofs Theodor von Frejus (454 fg.). Nach dem Tode seines Vorgängers in der Abt- und Bischofswürde, des heil. Maximus, wird F. c. 462 Bischof von Reji oder Regium (j. Riez) in der Provence, Kollege und Freund des gleichzeitigen Bischofs von Clermont Sidonius Apollinaris (der mehrere Briefe und Gedichte an F. gerichtet hat, gedruckt bei Gallandi Bibl. P. t. X), des h. Eucherius B. von Lyon (der ihm eine Beschreibung von Palästina widmet), des Bischofs Ruricius von Limoges (an den F. mehrere Briefe richtet) und anderer südgallischer Kirchenmänner des 5. Jarhunderts. Wegen einer Schrift gegen die Arianer wird F. 481 von dem westgotischen König Eurich verbannt, kehrt 484 wider in sein Bistum zurück und stirbt in hohem Alter unter Kaiser Anastasius, also nach 491 — bei seinen Zeitgenossen hochgeachtet und gepriesen wegen seiner Beredsamkeit, seiner philosophischen Bildung, seiner gründlichen Schriftkenntnis, besonders aber wegen seiner mönchischen Tugenden und seiner eifrigen und segensreichen kirchlichen Wirksamkeit in den schweren Zeiten der Völkerwanderung und des Kampfes mit dem westgotischen Arianismus. Er wirkte für Verbreitung des katholischen Christentums, für klösterliche Zucht, für kirchliche Ordnung, insbes. aber nahm er an den mancherlei Lehrstreitigkeiten, die sein Jarhundert teils vom vorigen überkommen, teils neu erzeugt hatte, lebhaften Anteil durch Briefe, Schriften und mündliche Verhandlungen. Er schrieb Briefe und Traktate wider Arianer und Macedonianer (responsio ad objecta quaedam de ratione fidei catholicae, über das Verhältnis des Sones und Geistes zum Vater), wider Nestorianer und Monophysiten (bes. ad Gratum s. Graecum diaconum c. 445, s. Bibl. Patr. M. p. 409 sq.); über verschiedene dogmatische und ethische Fragen: z. B. ad Benedictum Paulinum Bibl. P. p. 401 sq.; Canisii lect. antiq. ed. Basnage I, 366; ad Felicem de poenitentia, über die Buße auf dem Sterbebett; über den Zustand der Seele nach dem Tode 2c.; besonders aber über die Natur der Seele, deren Körperlichkeit Faustus nach dem Vorgang von Irenäus, Tertullian, Hilarius u. a. im Interesse des Kampfes gegen den Arianismus behauptete, unter dem Widerspruche seines Zeitgenossen Claudianus Mamertus (s. Fausti epist. adversus eos, qui dicunt

esse aliquid in creaturis incorporeum und dagegen Claudianus, de statu animae; vgl. Ebert, Gesch. der chr. Litt., S. 451; RE. Bd. III, S. 240). Endlich besitzen wir von ihm noch eine Anzal von Homilien und Mönchsreden (6 Sermones ad monachos bei Martene und Durand Coll. Vet. Script. et Monum. t. IX, S. 142 ff. und einige andere, die zum teil unter fremden Namen wie dem des Eusebius von Emesa erhalten sind (vgl. Augusti, Eus. Emes. oratio 1820; Wiggers S. 234). Eine Gesamtausgabe der Schriften des Faustus fehlt; sie finden sich, jedoch zum teil in sehr verwarlosten Texten in den großen patrist. Sammlungen, z. B. Bibl. Patr. Magna T. V. t. III, p. 500 sqq.; Bibl. Lugd. T. VIII, p. 325 sqq.; Migne Patrol. Lat. t. 58, p. 783; einzelnes bei Pithoeus Coll. vet. Galliae theol., Paris 1586; bei Canisius, Martens, Sirmond &c. Die dogmengeschichtliche Bedeutung des F. beruht aber vorzugsweise auf seiner Beteiligung am sog. semipelagianischen Streit des 5. Jarh. Als um das Jar 474 ein gallischer Presbyter Lucidus die augustinische Lehre von Gnade und Vorherbestimmung in schroffen Ausdrücken (gänzlicher Verlust der Freiheit nach dem Fall, Partikularität der Erlösung, Prädestination zur Verdammung) vorgetragen hatte, so gab sich F. alle Mühe, denselben zunächst durch freundliche mündliche Verhandlungen davon abzubringen, und richtete sodann im Namen einer Anzal von gallischen Bischöfen an denselben ein Schreiben, worin er ihm die richtige katholische Lehre, die rechte Mitte zwischen den beiden häretischen Extremen, auseinandersetzt und ihn zum formalen und rückhaltlosen Widerruf seiner Irrtümer auffordert. Erst nachdem eine 475 zu Arles unter Vorsitz des Bischofs Leontius und unter Teilnam des B. Faustus gehaltene Synode den error praedestinationis ausdrücklich verworfen hatte, leistete Lucidus den geforderten Widerruf in seinem libellus ad episcopos (bei Mansi T. VII, p. 1007 sq.; Walch, Ketzerh. V, 90). Faustus aber suchte aus Auftrag der beiden Synoden zu Arles 475 und Lyon 476 seine schon in der epistola ad Lucidum ausgesprochene vermittelnde Ansicht über die strittigen Fragen noch näher zu entwickeln in seiner Hauptschrift: de gratia Dei et humanae mentis libero arbitrio libri II, der tüchtigsten Streitschrift und Apologie des Semipelagianismus, über deren Entstehung F. selbst Aufschluss gibt in der vorausgeschickten epistola s. professio fidei ad Leontium (Bibl. Patr. M. IV, 875 sq.; eine Separatausgabe cum. praef. Erasmi Rot., Basel 1528, 8°). Eine Analyse des Inhalts bei Walch, Wiggers, Möller, Thomasius &c. — Persönlich fromm und rechtgläubig, eifrig in allen mönchischen Tugendübungen, dabei ganz und gar durchdrungen vom Geist der im Kloster Lerinum gepflegten Vermittlungstheologie will Faustus in der religiösen Anthropologie ebenso wie in der Christologie zwischen den beiden häretischen Extremen, einseitiger Hervorhebung des Göttlichen und des Menschlichen, zwischen der Scylla des Pelagianismus und der Charybdis eines hyperaugustinischen Prädestinatianismus, die katholische Mittelstraße, die via regia, einhalten und diese mit Schrift- und Vernunftgründen als die richtige erweisen. Er bestreitet daher die Irrtümer des unheilvollen Pelagius (P. pestiferi I. 1) ebenso entschieden wie den error praedestinationis oder die Lehren derer, welche unter dem Vorgeben, die Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade zu betonen, einen heidnischen Fatalismus und manichäischen Determinismus einfüren (hinc fatum cum gentilibus asserunt, inde liberum arbitrium cum Manichaeis negant). Ebendamit bekämpft er aber auch den Augustinismus, wenigstens in derjenigen Form, wie ihn Lucidus u. a. dargestellt hatten, one jedoch als Gegner des von ihm persönlich hochgeehrten h. Augustin selbst erscheinen zu wollen (der quidam sanctorum, von dem F. cp. 4 redet, ist natürlich nicht Lucidus, sondern Augustin). An Pelagius tadelt er, dass dieser a) den Menschen noch ebenso beschaffen denke, wie er aus Gottes Hand gegangen, b) die menschliche Natur für ausreichend halte zu Erlangung der Seligkeit, c) die Erbsünde und den Ursprung des Todes aus der Sünde leugne und so die Gnade entleere. Wärend er aber insoweit dem Augustinismus sich möglichst zu nähern scheint, verwirft er die augustinische Lehre von der Unfreiheit des menschlichen Willens (liberum arb. non est exstinctum, non sublatum etc.) und mehr noch die Lehre von der absoluten Prädestination als eine irrtümliche, blasphemische,

heidnische, fatalistische, alle sittlichen Begriffe aufhebende Theorie mit aller Entschiedenheit. In seinen positiven Lehrbestimmungen kommt er freilich über eine äußerliche Nebeneinanderstellung göttlicher Gnade und menschlicher Freiheit nicht heraus; er unterscheidet die gratia generalis, die religiössittliche Anlage, womit Gott in der Schöpfung den Menschen ausgestattet, und welche durch die Sünde zwar geschwächt, aber nicht ganz verloren ist, und die Erlösungsgnade oder gratia specialis, die erst durch das Christentum dem Menschen verliehen wird; die Wirkung der Gnade läßt er durchgängig bedingt sein durch die menschliche Willensanstrengung (die cooperatio voluntatis humanae, den labor humanae obedientiae), oder durch den Gebrauch, den der Mensch von dem in Christo eröffneten Brunnen des Heils machen will, wobei es manchmal geschehen kann, daſs nicht die Gnade, sondern der menschliche Wille den Anfang macht; immer wird unser Wille von der Gnade teils eingeladen, teils unterstützt (et invitari et juvari); von der Gnade der Erlösung aber ist niemand ausgeschlossen, da Christus plus dedit quam totus mundus valebat. — Die Schrift des Faustus machte großes Aufsehen; sie fand, zumal in Gallien, vielen Beifall, erregte aber anderwärts, troß ihrer vermittelnden Haltung, heftigen Widerspruch. Ja gerade diese Schrift und die darin enthaltene klare Formulirung, aber auch unverkennbare Abschwächung der Gegensätze veranlaſste ein Menschenalter später (seit 519) zunächst unter den skythischen Mönchen in Konstantinopel, dann in Nordafrika, Rom, Gallien, jene rückläufige Bewegung zu Gunsten des Augustinismus, die nach langen Verhandlungen am Ende doch noch die Verwerfung der semipelagianischen Lehrweise auf der Synode zu Oranges 529 herbeifürte — freilich erst lange nach dem Tode des Faustus. Dieser, gegen welchen Fulgentius, Avitus, Cäsarius u. a. eigene Schriften geschrieben, entging doch noch glücklich der namentlichen Verdammung und wurde sogar in einem Teil des südlichen Frankreich fortan als Heiliger verehrt; andere miſsbilligten dies und Papst Hormisdas erklärt ausdrücklich (13. August 520) aus Anlaſs einer Anfrage in betreff der Bücher des Faustus: ihr Verfasser gehöre nicht zu denen, welche die Kirche als Väter des katholischen Glaubens anerkenne (Mansi VIII, 498; Bibl. Patr. p. 586; Wiggers S. 415 ff.) — Über Leben, Schriften und Lehre des Faustus siehe Gennadius Catal. vir. ill. 85; ferner die bekannten litterarhistorischen Werke von Du Pin, Ceillier, Oudin, Cave; Gallia Christ. I, 391; Hist. lit. de la France II, 585; Tillemont XVI, 433 ff.; Fabricius, Bibl. lat. m. aevi I, 556; Walch, Hist. d. Ketzer. V, 91 ff.; Wiggers, Aug. u. Pel. II, 224 ff.; Neander, KG. II, 3, 1347 ff.; Teuffel, Röm. Litt. 438; Ebert, Chr. Litt. 406, 451. Über den Lehrbegriff vgl. den Artikel Semipelagianismus, Bd. XIV der RE. Aufl. 1 von Möller. — Über den Anspruch des F. auf den Charakter der Heiligkeit vgl. J. Stilting, de S. Fausto in den AA. SS. Sept. VII, 651. — Zwölf andere kathol. Heilige desselben Namens s. bei Potthast II, 280 und in den AA. SS. **Wagenmann.**

Faustus Sozini, s. Socin.

Favre, Peter, in seiner Jugend Hirte in seinem Geburtsort Villarette in Savoyen, als Jüngling Stubenbursche des Ignatius von Loyola im Kollegium der hl. Barbara in Paris, legte, eben zum Priester geweiht, das Ordensgelübde am 15. August 1534 auf dem Montmartre ab. Sein Leben war eine ununterbrochene missionirende Wanderung. 1537 lehrt er erst an der Sapienza zu Rom, dann predigt er in Parma, begleitet 1541 den kaiserlichen Gesandten Ortiz nach Deutschland und von hier nach Madrid. Auf päpstlichen Befehl wirkt er 1542—1544 im westlichen Deutschland, besonders in Speyer, Mainz, Aschaffenburg, Köln (in Bonn läßt ihn die offizielle Ordensgeschichte mit Butzer und Melanchthon siegreich disputiren), seit 1544 in Portugal und Spanien, überall den erkalteten Eifer für die Kirche durch Predigt und Seelsorge erwärmend, die Bischöfe beratend, die Priester an ihre Pflichten und die Keuschheit manend, die Häretiker bekämpfend, dem Orden Jünger werbend, die Anlage von Kollegien (z. B. in Köln, Coimbra, Alcala, Gandia) anregend und vorbereitend, streng in seinen geistlichen Übungen, maßvoll in der Askese, lieber Bettler, als beschenkt. Zur Teil-

nahme am tridentinischen Konzil nach Rom berufen, starb er auf der Reise am 1. Aug. 1546 in Barcellona. Vgl. Orlandini, Hist. Soc. Jes., Bd. I. D. Steitz.

Febronius, s. Hontheim.

Fegfeuer. Die Idee des Fegfeuers, welche in der römischen Kirche ihre vollendetste Ausgestaltung erfaren hat, geht mit ihren Wurzeln bis in die ältesten Zeiten zurück und hat Analogieen fast in allen Religionen. Vgl. Flügge, Gesch. des Glaubens an die Unsterblichkeit, Auferstehung, Gericht und Vergeltung, 1794, 4 Bde. Wir müssen in derselben ein Doppeltes unterscheiden: die Idee eines Zwischenzustandes zwischen dem Tode und dem endgültigen Zustande nach dem Gericht, und die Idee der Reinigung, resp. des Strafleidens durch das Medium des Feuers. Die Grundlagen für das erstere Moment sind so rationelle, dass wir überall da, wo der Glaube an ein Fortleben nach dem Tode sich findet, wir auch die Frage diskutirt finden, ob mit dem Tode sofort eine ewige Endentscheidung stattfinde, oder ob zwischen letzterer und ersterem noch ein Zwischenzustand gedacht werden müsse, welcher letztere nun wider als ein solcher gedacht werden kann, der an dem durch das Leben verdienten ewigen Loose nichts mehr zu ändern im Stande ist, oder aber diese Möglichkeit noch gewärt. Die letztere Vorstellung fürte in ihrer weiteren Ausbildung zur Idee des Fegfeuers, sofern auf der einen Seite die Möglichkeit einer Milderung des ewigen Looses nur durch die eigene Besserung der sittlichen Persönlichkeit gedacht werden konnte, und auf der anderen Seite die Gerechtigkeit Gottes eine solche Besserung oder Läuterung nur auf dem Wege des Strafleidens zuzulassen schien, ein läuterndes Strafleiden aber in dem Elemente des Feuers am besten entweder seine materielle Verwirklichung, oder das adäquateste Symbol fand, wie der Vorgang des läuternden Strafleidens zu denken sei. Dass sich die Vorstellung von dem läuternden Elemente nicht notwendig und allein an das Feuer anschließen musste, findet seinen Beleg in der Vorstellung der späteren Rabbinen, dass bei den relativ Gerechten im Jenseits eine Abwaschung mit Wasser ausreichend sei (vgl. Eisenmenger, Entdecktes Judentum II, S. 337 f.), wärend allerdings im übrigen die Vorstellung herrscht, dass das Paradies rings von einem Flammenmeer umgeben sei, das die Bestimmung habe, die Flecken, womit auch die Seelen der Gerechtesten behaftet seien, zuvor zu beseitigen, damit sie wirklich befähigt würden, das alles Unheilige weit von sich zurückweisende heilige Antlitz Gottes zu schauen. Es ist das eine Anschauung, welche auch in dem apokryphischen Evangelium historia Josephi cap. 12, 13 vorgetragen wird, vgl. Hofmann, Leben Jesu nach den Apokryphen S. 267 f. Die Muhammedaner haben sich anders geholfen; sie nehmen eine Zwischenmauer zwischen der Hölle und dem Paradiese an, auf welcher sich die befinden, deren gute und schlechte Handlungen gleich sind, und von welcher aus sie ebenso in das Paradies wie in die Hölle schauen können. Vgl. Koran, Sure 7 u. a.

Was nun die Ausbildung des Dogmas vom Fegfeuer innerhalb der christlichen Kirche betrifft, so sind die Anlässe dazu teils in der Konsequenz irrtümlicher Anschauungen von der Heilsordnung, hauptsächlich der Buße und der Heiligung, teils in dem falschen Verständnisse von Aussprüchen der heil. Schrift zu suchen. Als reinigend und als Symbol der Läuterung kommt das Feuer allerdings nicht selten in der heil. Schrift vor (1 Petr. 1, 7; Matth. 3, 11; Apgsch. 2, 3; Mal. 3, 2 und wol auch Jer. 23, 29); daneben aber auch als verzehrend (1 Kor. 3, 11) und als Symbol der Strafe, ja der Verdammnis (Mark. 9, 44. 49; Matth. 3, 10. 12; 25, 41 u. a.). Nur in den Stellen letzterer Art aber liegt ein bestimmtes Hinausgehen über die gegenwärtige Existenz vor, und zwar so, dass der große Entscheidungstag der Zukunft des Herrn (1 Kor. 3) nach dieser ins Auge gefasst wird. In betreff der Zwischenzeit zwischen dem Tode der Einzelnen und der Auferstehung der Toten als dem entscheidenden Gericht findet sich keine ausdrückliche Hinweisung auf Reinigung. In der Erzälung vom reichen Mann (Luk. 16) wird das Feuer nur als peinigend, nicht als reinigend dargestellt; und die Stellen 1 Petr. 3, 19; 4, 6 begründen zunächst nur das Hineinreichen der versönenden und heiligenden Kraft Christi auch in das Gebiet

der Hingeschiedenen. Aber die Frage, ob mit dem Tode das Los des Menschen unabänderlich entschieden sei, oder ob es noch einen Zwischenzustand der Läuterung gebe, und wie dieser vorzustellen sei, diese Frage bleibt nach dem, was aus der heiligen Schrift angezogen werden kann, eine offene. Die fromme Spekulation hat sich natürlich alsbald dieser Frage bemächtigt, und sie je nach Vermögen oder Wunsch beantwortet. Zum ersten Male entschiedener ins Auge gefasst und mit einem Reinigungsfeuer in Verbindung gebracht finden wir sie Anfang des 3. Jarhunderts. Wärend Clemens Alex. (paed. 3, p. 282; strom. 7, p. 851) nur von einem geistigen Feuer redet, welches in uns schon in diesem Leben reinigend brennt, versetzt Origenes dieses Feuer, welches nicht äußerlich sondern geheimnisvoll innerlich brennt (hom. in Num. 25, p. 369), in das Jenseits; selbst Paulus und Petrus müssen zur Läuterung von allem sündigen durch dieses Feuer hindurch (hom. in Ps. 36, p. 664). Spuren dieser Anschauung finden sich auch bei Cyprian (ep. 52 ad Antonian.), Gregor. Naz. (orat. 39 u. a.), Greg. Nyss. (orat. de baptismo), Basil. (in Jes. 6, n. 186; 9, n. 231). Die Ausbildung der eigentlichen Fegfeuerlehre gehört dem Abendlande an. Jedoch ist auch hier wol zu unterscheiden zwischen der alten Reinigungslehre und der im Mittelalter ausgebildeten Fegfeuerlehre, wie sie durch das Tridentinum sanktionirt worden ist. Jene finden wir in ihren Anfängen bei Augustin, in ihrer weiteren Entwickelung bei Cäsarius Arelat., und zum Dogma erhoben bei Gregor d. Gr. Wärend Augustin (enchirid. ad Laur. 67; de civ. dei 20, 18) nur von der Möglichkeit jenseitiger zeitlicher Strafen redet, und diese Matth. 12, 32, vielleicht auch 1 Kor. 3, 11 f. angezeigt findet, daher auch ein ignis purgatorius von kürzerer oder längerer Dauer für die noch am Irdischen Hängenden nicht für unglaublich hält; spricht sich Cäsarius (dial. 4, resp. ad interrog. 185) schon bestimmter dahin aus, dass solche, die im Widergutmachen kleiner Sünden (durch Almosen 2c.) lässig seien, um unbefleckt zum ewigen Leben zu gelangen, durch das langwierige Feuer jener Welt geläutert werden müssen. Gregor d. Gr., der dies weiter ausfürt, bezieht (dial. 4, 39) auf diese leves culpae das Heu, Stroh und Stoppeln 1 Kor. 3, läst aber die jenseitige Reinigung bedingt sein durch in diesem Leben getane gute Werke. Und wie schon ältere Väter (Tertullian, monog. 10; coron. mil. 3, 4; exhort. cast. 11) annahmen, dass jene schmerzlichen Zustände durch die Gebete und oblationes der Lebenden im Namen der Abgeschiedenen gemildert werden könnten, so sieht auch Gregor d. Gr. die Darbringung des heiligen Opfers als eine große Hilfe für die Seelen in jenem Zustande an (Ursprung der Seelenmessen). Diese ältere Reinigungslehre trat in ein neues Entwicklungsstadium infolge der scholastischen Weiterbildung der Lehre von dem Sakrament der Buße. Man lehrte eine Absolution nur von den verwirkten ewigen Sündenstrafen, wärend die verwirkten zeitlichen Strafen dem Menschen zu eigner Abbüßung behalten werden; daher sei zur Vollendung des Sakraments eben noch die satisfactio nötig, d. h. der Bußfertige müsse durch gewisse beschwerliche und um Christi willen verdienstliche Werke (opera laboriosa, z. B. Fasten, Beten, Almosengeben), welche ihm der Beichtvater seinen Sünden angemessen auferlegt, die nicht miterlassenen zeitlichen Sündenstrafen selbst abbüßen. So wird voraussetzlich bei jedem Sterbenden der Fall eintreten, dass er mit einer noch abzubüßenden zeitlichen Sündenschuld in das Jenseits tritt, sofern er noch nicht volle Satisfaktion geleistet hat, wozu noch die Schuld der kleineren Erlasssünden komme, welche, da sie persönlich abgebüßt werden können, nicht notwendiger Bestandteil der Beichte, daher auch nicht mit Objekt der tilgenden Absolution waren. Infolge dessen bedarf es, ehe der Abgeschiedene zum vollen Schauen Gottes und in die Räume der Seligen eintreten kann, eines Zwischenzustandes, in welchem ihm Gelegenheit und Notwendigkeit auferlegt ist, von der ihm noch anhaftenden zeitlichen Sündenschuld gereinigt zu werden. Es ist das nur eine dilatio felicitatis, bestimmt, alle Makel für den Himmel abzuwischen. Das wird geschehen müssen durch poenae et damni et sensus. Dieses purgatorium wird gern unter dem Bilde des Feuers, ignis purgatorius, vorgestellt, und es lag nahe, dass das zuerst nur geistig gemeinte Feuer, welches die Seelen brennt, nicht

bloß in der Vorstellung des abergläubischen Volkes, sondern auch in der Auffassung extravaganter Kirchenlehrer in ein wirkliches physisches Feuer verwandelt wurde. Damit verband sich zugleich eine andere Doktrin, welche das ganze Dogma vom Fegfeuer erst praktisch bedeutungsvoll machte: die Möglichkeit, die Pein des Fegfeuers durch die suffragia der Werke, sowie durch Ablasserteilung zu erleichtern und zu verkürzen. Da nämlich die im Reinigungsorte Befindlichen ware Glieder in der Einheit des mystischen Leibes Christi seien, so sei nichts rationeller als die Annahme der Möglichkeit einer von seiten der auf Erden befindlichen Glieder ihnen zu leistenden Hilfe durch Gebet, gute Werke und Opfer. Das ist der eigentliche Anknüpfungspunkt für den priesterlichen Missbrauch der Lehre vom Fegfeuer geworden und gewesen, wenn wir auch nicht verschweigen dürfen, dass offiziell die Kirche sich immer gegen solchen Missbrauch ausgesprochen hat. Die so entwickelte Lehre, wie wir sie hier vorgetragen haben, und wie sie ein integrirendes Glied in der Lehre von den fünf receptacula des Jenseits (infernus für die Bösen, paradisus für die Seligen, dazwischen das purgatorium, und ein Streifen für die ungetauften Kinder, limbus infantium, sowie ein Streifen für die Frommen des A. T.'s, der durch Christum entleerte limbus patrum) geworden ist, hat in den hervorragendsten Scholastikern ihre Verteidiger gefunden, und Dichter und Volksredner haben mit ihnen in der drastischen Ausschmückung desselben gewetteifert. Hat man doch bereits im J. 993 zu Clugny zur Verherrlichung desselben das Fest aller Seelen (2. Nov.) geschaffen, und hat doch nicht bloß Thomas Aquin. (qu. 70, art. 3. concl.) sich nicht gescheut, der Vorstellung von einem wirklichen materiellen Feuer das Wort zu reden, sondern selbst in Männern, die zur Mystik hinneigten, einem Bonaventura (comp. theol. verit. 7, 2) und Gerson (serm. 2. de defunctis) Glaubensgenossen gefunden. Über die Bedeutung der suffragia der Lebenden und der Indulgenzen vgl. Petr. Lombard. lib. 4, dist. 45b; Thom. Aquin. 71, art. 1. Doch hat es auch nicht an Opposition gefehlt. Schon Bruder Berthold eiferte wider die klerikale Ausbeute des Dogmas; die Katharer, Waldenser und Wykliffe griffen die Lehre scharf an, und die griechische Kirche zeigte sich von Anfang an wenig geneigt, den römischen Intentionen zu folgen. Als daher das Unionskonzil zu Florenz 1439 das Dogma vom Fegfeuer für die römische Kirche zum Abschluss brachte, wurden die griechischen Abgesandten zwar zu einigen Konzessionen genötigt (bei Mansi T. 31, col. 1209), stempelten aber gleichzeitig die Verwerfung des Fegfeuers (*πῦρ καθαρτήριον*) zu einer Unterscheidungslehre der griechischen von der römischen Kirche. Es wurde nämlich zwar gutgeheißen, dass durch die fürbittende Tätigkeit der Kirche und das unblutige Messopfer für die Abgeschiedenen Vergebung ihrer Sünden erfleht werde, die Annahme aber, dass die Seelen selbst noch reinigenden Leistungen und Satisfaktionen unterworfen seien, wurde verworfen. Diese Anschauung ist denn auch nachmals durch die conf. orthod. 1, 46 mit symbolischer Autorität für die griechische Kirche bekleidet worden. Vgl. Loch, Dogma d. griech. K. von dem purgatorium, Regensburg 1817; Hofmann, Symbolik, S. 188; Gaß, Symbolik der griechischen Kirche, S. 335 f. — Die römische Kirche fur indes fort, den Glauben an das Fegfeuer hauptsächlich auf dem praktischen Gebiete zu kultiviren und in Verbindung mit der Ablasslehre für sich einträglich zu machen. Diesem Unfug trat daher von Anfang an die reformatorische Kirche entschieden entgegen, Apolog. p. 163 sq., 189, 194, 197 sq., 273; im besonderen erklärten die art. Smalcald. p. 308: purgatorium et quicquid ei solemnitatis, cultus et quaestus adhaeret, mera diaboli larva est; pugnat enim cum primo articulo, qui docet, Christum solum et non hominum opera animas liberare. Diesem Urteil schließen sich auch Calvin. inst. 3, 5, 6, die conf. Gall. 24, Angl. 22, Helv. II, 26 an. Dieser entschiedene Widerspruch von evangelischer Seite ist wol auch der Grund gewesen, dass das Tridentinum des Fegfeuers nicht eingehender gedenkt, sondern sich begnügt, die Lehre vom Fegfeuer durch ein Anathem gegen die Leugner desselben als sicher und ausgemacht hinzustellen (sess. 6, can. 30), der Kirche die Macht, dass sie mit ihren Gnadenmitteln bis ins Fegfeuer hinübergreifen könne,

zu waren und alle neugierigen Forschungen oder ungesunde Lehren über diesen Gegenstand zu untersagen, nicht aber one die Bischöfe zu ermanen, curent, ut fidelium virorum **suffragia**, missarum scilicet. sacrificia, orationes, eleëmosynae, aliaque pietatis opera .... secundum ecclesiae instituta pie et devote fiant (sess. 25, decret. de purgat., sess. 22, 2). Der Cat. Roman. I, 6, 3 u. 6 schenkt der Lehre vom Fegfeuer ebenfalls kaum einen weiteren Raum, als daſs er die Existenz des Fegfeuers als ausgemachte Kirchenlehre konstatirt; und in derselben vorsichtigen Allgemeinheit hält sich die Prof. fidei Trid. Dagegen haben die orthodoxen Theologen das möglichste in der scheinbaren Begründung und Weiterausbildung dieses Dogmas geleistet, voran Bellarmin in seiner bis ins speziellste eingehenden Schrift de purgatorio. Er beweist das Fegfeuer aus Stellen des A. T.'s (2. Makk. 12, 40 f.; Tob. 4, 18; 1 Kön. 31, 13; 2 Kön. 1 u. 3; u. a.), und des N. T. (Matth. 12, 32; 1 Kor. 3, 11 f.; 15, 29; Matth. 5, 25 f.; Luk. 12, 10; 16, 9 u. a.), aus Zeugnissen der Konzilien und Väter, sowie aus Vernunftgründen; und gelangt zu der Ansicht „ignem purgatorii esse corporeum", wenn er auch auf der anderen Seite wider in Übereinstimmung mit dem Tridentinum gemäßigt lehrt, daſs die Leistungen der Lebenden nur **per modum suffragii** den im Fegfeuer Befindlichen zu gute kommen. Die Praxis der gegenwärtigen katholischen Kirche hält jedenfalls an dem Standpunkte Bellarmins fest, wie sehr auch die neuere katholische (vgl. Möhler, Symbolik) Theologie „in bescheidener Teilnahme an der Aufklärung" bemüht ist, das Dogma zu idealisiren und vor allem nur ein solches Feuer als Reinigungsmittel anzunehmen, „bei welchem nur die Unwissenheit, oder, um die Ironie vorzubereiten, die Bosheit an unser gemeines Feuer zu denken sich veranlaſst finden kann" (Klee, Kathol. Dogmatik III, S. 425). Hase (Polemik S. 405) sagt treffend, daſs mit diesem aufgeklärten und ausgelöschten Fegfeuer sich auch der Protestantismus ziemlich einverstanden erklären würde, wie denn der evangelische Protest nicht sowol der Annahme eines Läuterungszustandes überhaupt nach dem Tode gilt, sondern vielmehr der grobphysischen Vorstellung dieses Zustandes und vor allem dem Wane, als könne durch die frommen Leistungen der Überlebenden, durch Seelenmessen und Ablaſs eine Milderung oder Abkürzung desselben herbeigefürt werden.

Rud. Hofmann.

Feiertage, s. Feste, christliche.

Felgenhauer, Paul, ein Theosoph und Mystiker, wurde zu Ende des 16. Jarhunderts zu Putschwitz in Böhmen geboren. Er studirte in Wittenberg Theologie und trat, in sein Vaterland zurückgekehrt, im Jare 1620 als Schriftsteller auf. In seiner „Chronologie" stellte er die Behauptung auf, daſs die Welt 265 Jare früher geschaffen sei, als man gewönlich annehme, sodaſs das Geburtsjar Christi in das Jar d. W. 4235 fallen würde, welche Zal dadurch, daſs ein doppelter Septenarius sich in ihr findet, ihm auch als eine doppelt heilige Zal erschien. Da nun die Welt überhaupt nicht länger als 6000 Jare bestehen könne, so müſste, schloſs Felgenhauer, in 145 Jaren (vom Jar 1620 an gerechnet) das Ende derselben eintreten. Da nun aber ferner um der Auserwälten willen diese Tage sollen verkürzt werden, so sei anzunehmen, daſs der jüngste Tag vor der Tür sei, obgleich ihm darüber keine besondere Offenbarung geworden. In seinem „Zeitspiegel" trat er gegen die Verderbnisse der Kirche und der luther. Geistlichkeit auf und machte gegen sie seine vermeintliche prophetische Gabe geltend. Bei den Verfolgungen, welche in Böhmen über die Protestanten ergingen, muſste auch er sein Vaterland verlassen. Im Jar 1623 finden wir ihn in Amsterdam, dem Zufluchtsorte so vieler, die der Religion wegen vertrieben wurden. Von da aus erließ er mehrere seiner alchymistischen und mystischen Schriften, wobei er nicht unterließ, die bestehende Kirche als ein verstocktes Babel zu verschreien. Gegen ihn schrieb u. a. Georg Rost, Hofprediger und Kirchenrat zu Güstrow: „Heldenbuch vom Rosengarten oder Bericht von den neuen Propheten, Rosenkreuzern, Chiliasten und Enthusiasten". — Auch andere Theologen traten wider ihn auf. Seine bei Janson in Amsterdam gedruckten Schriften wurden vielfach in Deutschland verbreitet und von Leuten aus der niedern Volksklasse begierig gelesen, weil sie da-

rin höhere Geheimnisse zu entdecken glaubten. Darüber beunruhigt, wandte sich die Geistlichkeit der drei Städte Lübeck, Hamburg und Lüneburg an das Ministerium zu Amsterdam mit der Bitte, der Verbreitung Felgenhauerscher Schriften Einhalt zu tun. Auch hielten sie einen Konvent zu Mölln, auf welchem sie beschlossen, das Volk vor Schwärmerei zu warnen und nötigenfalls mit Hilfe der Obrigkeit dagegen einzuschreiten. Nikolaus Hunnius gab sodann, Namens der Lübeckschen Geistlichkeit, einen „ausführlichen Bericht von den neuen Propheten, die sich Erleuchtete, Gottesgelehrte und Theosophos nennen, Religion, Lehr und Glauben“ heraus, welchem Felgenhauer 1636 seine „gründliche Verantwortung“ entgegensetzte, die aber ungedruckt blieb. Überhaupt fur er fort, seine seltsamen Meinungen sowol mündlich als schriftlich zu verbreiten und hielt auch, nachdem er sich zu Bederkesa, in der Nähe von Bremen, niedergelassen, Konventikel, in welchen er das Abendmal in ungesäuerten Kuchen mit rotem Weine austeilte und Kinder taufte. Von Bremen ausgewiesen, scheint er sich widerum nach Holland gewandt zu haben. Als er dann in Suhlingen (Grafschaft Hoya) sein Wesen trieb, wurde er auf Befehl der Regierungen zu Celle und Hannover den 17. Sept. 1657 festgenommen und in dem Amthause zu Syke gefangen gesetzt. Vergebens suchten der Superintendent Rübecker und andere Geistliche, ihn zur Orthodoxie zu bekehren. Der Haft entlassen, ging er nach Hamburg, wo er seine „Sermones über die Sonntagsevangelia“ schrieb, die aber nicht gedruckt wurden. Er muss nach 1660 gestorben sein. Wo? ist nicht bekannt. Ein Verzeichnis seiner zalreichen Schriften (46 Nummern), zum teil unter seltsamen Titeln, findet sich bei Adelung, Geschichte der menschl. Narrheit, Bd. IV, S. 400 ff. als Beilage zu dessen Biographie. Außerdem sind zu vergl. Arnold, Kirchen- und Ketzerhistorie Theil III, K. 5; Starks lübeckische Kirchenhistorie, S. 790. Unschuld. Nachr. 1705, S. 268—272. **Hagenbach †.**

Felicissimus, s. Cyprian.

Felix und Festus, die beiden Prokuratoren Judäas, welche in dem Bericht der Apostelgeschichte von dem Geschick des Ap. Paulus in Palästina (K. 21—26) als Richter desselben auftreten. Außerbiblische Quellen: über Felix Josephus antt. XX, 7, 1—8, 8; bell. jud. II, 12, 8—13, 7; Tacitus annal. XII, 54; hist. V, 9; Suetonius Claud. 28; — über Festus Joseph. antt. XX, 8, 9—9, 1; bell. jud. II, 14, 1. —

Die äußerlichen Data, welche die AG. gibt, nämlich dass Felix zur Zeit der Verhaftung des Paulus (im J. 58 oder 59) schon „seit vielen Jaren“ richterliche Stellung in Palästina bekleidete (24, 10), mit einem jüdischen Weibe Namens Drusilla vermält war (24, 24) und nach weiteren zwei Jaren den Porcius Festus zum Nachfolger erhielt (24, 27), werden durch die anderen Quellen teils bestätigt, teils ergänzt, one durch deren Differenzen oder Unklarheiten berürt zu werden. Eine Unklarheit besteht zunächst darin, dass Josephus und Tacitus zwar beide eine Drusilla als des Felix Gemalin nennen, welche aber nach ersterem eine Schwester Agrippas II. war, nach letzterem eine Enkelin des Antonius und der Kleopatra; wärend andererseits Sueton den Felix trium reginarum maritus nennt. Wie immer diese Unklarheit sich lösen mag — warscheinlich durch die Annahme, dass Tacitus, indem er eine andere Gemalin des F. im Auge hatte, die Namen verwechselte —, so bleibt die zwischen AG. und Josephus bestehende Übereinstimmung unberürt. Wichtiger ist die Differenz, dass nach Josephus Felix erst nach der Absetzung des Ventidius Cumanus (im J. 52 oder 53) als Prokurator nach Judäa geschickt wurde und zwar von Claudius auf Bitte des damals in Rom anwesenden Hohenpriesters Jonathan; nach Tacitus dagegen schon vorher, und zwar schon lange, neben Cumanus einen Teil der Provinz, Samaria, prokuratorisch verwaltete und bei der Absetzung des Cumanus durch den bevollmächtigten syrischen Statthalter Quadratus die Gesamtprokuratur Judäas überkam. Tacitus berichtet dies mit so eingehender Bestimmtheit der Umstände, dass schwer glaublich ist, es liege ein Irrtum zu Grunde; andererseits ist ebenfalls schwer glaublich, dass Josephus von Felix so unvollständige resp.

irrige Kunde gehabt haben sollte. Eine Lösung ist noch nicht gefunden. Doch bleibt der Ausdruck der AG. (24, 10) „seit vielen Jaren“ auch unter Voraussetzung dessen, was Josephus angibt, begreiflich, da eine etwa 6järige Amtsdauer unter den obwaltenden Verhältnissen als eine vieljärige erscheinen konnte.

Die ergänzenden äußerlichen Notizen sind: dass Felix der Bruder des kaiserlichen Günstlings Pallas war, wie dieser ein Freigelassener und zwar wie es scheint gleichfalls der Mutter des Claudius, Antonia, da er nach Tacitus den Geschlechtsnamen Antonius trug. Die Angabe des Suidas (s. v. *Κλαύδιος*), dass er Claudius F. geheißen, beruht wol nur auf einer zwar vielbezeugten aber unrichtigen Lesart in Jos. antt. XX, 7, 1. Über Festus entnehmen wir aus Josephus, dass er nach kurzer Amtsfürung in Judäa seinen Tod fand. — Über die chronol. Data, namentlich die für die neutestamentliche Zeitrechnung wichtige Zeitbestimmung des Amtswechsels beider Männer s. d. Art. „Zeitrechnung, neutestamentliche“ in Aufl. I und die Erörterungen bei Anger, de temporum in actis ap. ratione p. 88 sqq.; Wieseler, Chronologie des apostol. ZA., S. 66 ff. —

Von dem Verhalten der beiden Prokuratoren in der Angelegenheit des Apostels erzält Lukas nicht one eingehendes Interesse, sodass er dem Leser eine klare Vorstellung wie von ihrem Charakter überhaupt so von ihrer amtlichen und persönlichen Stellungnahme zu dem von Paulus vertretenen, von den Juden verfolgten Bekenntnis von Christo ermöglicht. Von beiden entwirft die AG. ein sehr düsteres Bild.

Von dem einen wie von dem andern hat Lukas bezüglich ihres richterlichen Verhaltens gegen den Apostel nichts anderes zu berichten, als pflichtwidrige Verweigerung des Rechtsschutzes gegen grundlose Anklagen. Felix überkam den Gefangenen mit einem Schreiben des Tribunen (23, 25—30), in welchem derselbe als seinen Befund konstatirte, dass der Anklage lediglich innerjüdische religiöse Meinungsdifferenzen zu Grunde lägen, dagegen keinerlei kriminell strafbare Dinge. Die Gerichtsverhandlung vor Felix selbst (24, 1—21) bestätigte dies vollständig: die Anklage trug deutlich das Gepräge völliger Haltlosigkeit, die Verteidigung erwies siegreich, dass jene lediglich in anderweitigem Interesse fingirt war. Aber F. verfügte, statt Abweisung der Kläger, Verschiebung der Entscheidung, nicht deshalb, weil er wirklich nicht entscheiden konnte, sondern unter einem nichtigen Vorwande (24, 22. 23). Und überhaupt erfolgte keine Entscheidung, sondern nach zweijäriger Gefangenhaltung ließ F., als er sein Amt verließ, den Apostel in Haft seinem Amtsnachfolger zurück (24, 24—27). Bei Wideraufnahme des Prozesses durch Festus (25, 1—12) nahm die Anklage eine andere Richtung, aber bei Ermangelung der Beweise und vollständiger Leugnung seitens des Angeklagten, war die Sache für freisprechende Entscheidung reif. Festus dagegen, sie als für ihn selbst unklar behandelnd, bedrohte den Apostel mit Auslieferung an die Juden, wodurch dieser sich gezwungen sah, an den Kaiser zu appelliren. Als Motiv dieses pflichtwidrigen Verhaltens erscheint bei beiden die Rücksicht auf die Gunst der Juden, deren sich der eine im Hinblick auf seine Amtsniederlegung, der andere für seine Amtsfürung zu versichern wünschte. Beide benutzten in rechtloser Willkür die Sache des Apostels als Mittel, das eigene Interesse zu fördern.

Doch in verschiedener Weise, welche auf Verschiedenheit des Charakters deutet: Felix so, dass er seine Willkür zu verdecken suchte, Festus so, dass er sich nicht einmal die Mühe nahm, sein Verhalten zu motiviren. Dem entspricht die weitere Zeichnung beider Männer, nach welcher Felix als ein Mann von charakterloser Gemeinheit, Festus als ein Mann von cynischer Frivolität erscheint.

Als Gemal eines jüdischen Weibes nicht ganz one religiöse Interessen ließ sich Felix darauf ein, des Apostels Darlegung des christlichen Glaubens zu hören, und gegen die das Gewissen weckende Predigt war er nicht unempfindlich. Aber auch nicht gewillt, sich in seinem Sündenleben stören zu lassen, entledigte er sich des unbequemen Maners; dies aber widerum nicht offen, sondern unter Warung guten Scheines. Mit der Angabe, dass er zugleich in versteckter Weise dahin strebte, den Gefangenen zu Bestechungsversuchen zu veranlassen, vollendet sich die

kurze sprechende Schilderung der Gemeinheit und Schwäche seines Charakters (24, 24—26).

Anders Festus. Was er mit Paulus und den Juden erlebt hatte, erzälte er dem jüdischen Könige zur Kurzweil mit cynischer Verdrehung der Tatsachen, welche ihn selbst als Muster römischer Gerechtigkeitshandhabung, die Juden und den Apostel in lächerlicher Verächtlichkeit erscheinen läßt (25, 13—21); der Neugier des Agrippa willfarend, veranstaltet er zur Erheiterung seiner Gäste mit dem Gefangenen eine Komödie (25, 22 — 27); den Eindruck der Rede des Apostels schüttelt er ab, indem er ihn für verrückt erklärt (26, 24). Der Verkündiger des Auferstandenen ist ihm Gegenstand frivolen Spottes und gründlicher Verachtung. —

Die gegebene Darlegung beruht auf exegetischen Voraussetzungen, welche zu begründen hier nicht der Ort ist. Ist sie richtig, so bildet diese Charakteristik beider Männer vom christlichen Standpunkt aus die entsprechende Ergänzung zu derjenigen, welche sich wenigstens bezüglich des Felix aus den Mitteilungen und Beurteilungen des jüdischen und des römischen Historikers ergibt.

Josephus, welcher im „jüdischen Kriege“ über die Amtsfürung des Felix mit äußerster Schonung referirt, sodaſs lediglich seine Energie im Kampf mit revolutionären Bewegungen hervortritt, läßt in den „Altertümern“ die Rücksicht einigermaßen fallen. Er verschweigt nicht mehr, wie F. bei Unterdrückung des „Räuberwesens“ nicht bloß mit grausamer Härte vorging, sondern auch selbst das gemeine Mittel des Treubruchs nicht verschmähte; wie er sich des ihm unbequem werdenden Hohenpriesters Jonathan, dem er seine Stellung zu danken hatte, durch Meuchelmord entledigte; wie er hiedurch selbst Ursache gab zum Ausbruch einer neuen schlimmeren, die Provinz zerrüttenden Plage, des Sikariertums (XX, 8, 5). Zwar nach anderen Seiten, gegenüber dem Goetenwesen (XX, 8, 6) und der tumultuirenden Judenschaft von Cäsarea (XX, 8, 7), erscheint auch hier noch die Haltung des F. als im wesentlichen korrekt; aber Josephus läßt nicht unangedeutet, daſs seine Verwaltung im ganzen eine pflicht- und rechtswidrige war, indem er erwänt, wie der Hohepriester, auf dessen Verwendung er das Amt erhalten, sich zu widerholten Manungen genötigt sah (XX, 8, 5), und wie ihm nach seinem Abgang nach Rom eine Anklage von jüdischer Seite folgte, auf welche hin er zweifellos der Strafe verfallen wäre, wenn nicht die Fürsprache seines einflußreichen Bruders zwischengetreten wäre (XX, 9, 1). Die Erzälung, wie er die Drusilla, die Gemalin des Azizus von Emesa, zum Weibe gewann (XX, 7, 2), zeigt, mit welcher Rücksichtslosigkeit er seiner sinnlichen Lüsternheit Befriedigung verschaffte. Man merkt dieser Darstellung an, daſs bei völliger Rückhaltlosigkeit das Bild ein noch düsteres geworden wäre, und es überrascht somit nicht, bei dem von jeder Rücksicht freien Tacitus einem vernichtenden Urteil über diesen Mann zu begegnen, der „in Grausamkeit und Willkür jeder Art königliches Recht mit Sklavensinn (ingenium servile) handhabte“, der „auf seine Machtstellung trotzend Schandtaten jeder Art sich glaubte gestatten zu dürfen“.

Was Festus betrifft, so reichen die kurzen Mitteilungen des Josephus nicht aus, um eine genaue Vorstellung von seiner Amtsfürung zu geben. Die Anerkennung, welche J. derselben im „jüdischen Kriege“ zollt, gilt nur der rücksichtslosen Energie, mit welcher F. den Aufrürerischen begegnete. Außerdem berichtet J. nur noch (antt. XX, 8, 11) von einem Vorgang, in welchem die Interessen des Prokurators und des jüdischen Königs verbunden im Gegensatz zu den religiösen Interessen des Volkes erscheinen — eine Erzälung, welche geeignet ist, das in AG. 25, 13 ff. gezeichnete Verhältnis zu illustriren. Für die Würdigung des lukanischen Geschichtswerkes liefert die auf Felix und Festus bezügliche Darstellung in besonderem Maße deutlich den Beweis, daſs dasselbe auf durchaus originaler Kenntnis und tief eindringender Beobachtung der Begebenheiten, Verhältnisse und Persönlichkeiten ruht. —

Vgl. H. Gerlach, Die röm. Statthalter in Syrien und Judäa (Berlin 1865) S. 75 ff.; Schürer, Neutestamentl. Zeitgeschichte, (Leipzig 1874) S. 303 ff. Ferner die betreffenden Artikel in Winers Realwörterbuch, in Schenkels Bibellexikon

(letzterer von Overbeck, mit Geltendmachung der von ihm in seiner Bearbeitung des de Wetteschen Komm. zur AG. durchgefürten Kritik) und in Riehms HWB. des bibl. Altertums. Unzugänglich war mir die Commentatio de Felice Judaeae procuratore, quam praes. C. G. F. Walchio disquisitioni subjicit resp. J. D. Claudius, Jena 1747, 4°. Lic. **K. Schmidt.**

Felix der Manichäer, s. Mani und die Manichäer.

Felix von Aptunga, s. Donatisten.

Felix I., ein Römer von Geburt, hatte nach dem Papstbuche vom Dezember 269—274 den römischen Bischofsstul inne, doch stimmen die Angaben über seine Regierungszeit nicht recht überein. Er soll angeordnet haben, dass über den Gräbern der Märtyrer järliche Messen gefeiert wurden, ein Gebrauch indes, der sich wol allmählich und von selbst gebildet hat. Doch stand er wärend der Verfolgungen unter dem harten Aurelian den Bekennern Christi mit feurigem Eifer zur Seite: nach der Legende beerdigte er 342 Märtyrer in eigener Person. Wenn sich sein Name mit Recht in den Martyrologien der römischen Kirche findet — sein Tag ist der 30. Mai — so starb wol auch er bei der großen Christenverfolgung Aurelians. Das Gesetz über die Weihe der Kirchen wird wol sicherer erst Felix III. zugeschrieben. Auch das bei Cyrillus im Apologeticus erhaltene Fragment seines Briefes an den Bischof Maximus von Alexandria, in welchem er sich gegen die Lehre des Paulus von Samosata über die Inkarnation des Logos ausspricht, ist angezweifelt worden. Die in der pseudoisidorischen Sammlung ihm beigelegten Briefe sind one Zweifel unecht. Jaffé, Regesta Pontif. Rom.; Acta Sanctt. (Bolland.) April, Thl. I. **G. Voigt.**

Felix II. (Gegenpapst). Als unter Kaiser Constantius der römische Bischof Liberius (s. diesen Art.), weil er das Verdammungsurteil gegen Athanasius nicht unterschreiben wollte, ins Elend ziehen musste, wurde von der arianischen Hofpartei, one Zutun des Klerus und des Volkes, ja, wie wenigstens die Gegner behaupten, sogar im kaiserlichen Palaste Felix, bisher Diakonus bei der Gemeinde zu Rom, erhoben (355). Trotzdem ist ersichtlich, dass er wenigstens unter dem Klerus und seit der Rückkehr des Liberius einen nicht geringen Anhang hatte. Denn dieser, der Verbannung müde, fügte sich dem kaiserlichen Willen und brachte rückkehrend 358 seinen Gegner nach dreijärigem Pontifikat zum Weichen. Die Annahme, dass beide eine zeitlang nach des Kaisers Wunsche den bischöflichen Stul geteilt, ist unhaltbar. Des Felix weitere Schicksale werden sehr verschieden erzält: nach Hieronymus benutzte er die Missstimmung seiner Partei gegen die elende Nachgiebigkeit des Liberius noch zu einem gewaltsamen Restaurationsversuche, nach Sokrates wurde er vom Kaiser förmlich verbannt, nach andern lebte er bis zum 22. Nov. 365 einsam und beschaulich zu Porto. Die Acta Martyrum, die ihm einen Heiligentag (29. Juli) zuweisen, sind mit den Zeugnissen der kirchlichen Historiker unvereinbar. Dennoch haben die Annalisten und Kanonisten seinetwegen die wunderlichsten Ausflüchte erfinden müssen. Merkwürdig ist die Bestätigung seines Heiligen-Charakters durch Gregor XIII. 1582, obwol Baronius (Annal. eccl. ad a. 357) sich sehr enschieden dagegen ausgesprochen hatte.

Baronius l. c.; Jaffé, Regesta Pontif. Rom. **G. Voigt.**

Felix III. wurde im März 483, schon unter dem Einflusse Odoakers, gewält. Er ergriff mutig die Gelegenheit, um in den Streitigkeiten der orientalischen Kirche als Schiedsrichter aufzutreten. Der konstantinopolitanische Kaiser Zeno hatte nämlich auf Rat seines Patriarchen Acacius die Monophysiten durch ein Unionsgesetz (Henoticon) zu versönen und zu gewinnen gesucht. Der römische Bischof trat an die Spitze der Eiferer dagegen. In einer Synode von 77 Bischöfen entsetzte und exkommunizirte er den Acacius feierlich, und auch die Ausgleichung, welche die Nachfolger jenes Patriarchen anboten, wies er von sich, so lange noch der Name des Verhassten in den Kirchenbüchern aufgefürt würde. Das war die Veranlassung des ersten 34järigen Schisma zwischen der lateinischen und der griechischen Kirche. Felix starb den 25. Febr. (?) 492.

Acta Sanctt. Febr. T. III; Baronii, Annal. eccl. ad a. 483 sq.; Jaffé, Regesta Pontif. Rom. **G. Voigt.**

Felix IV., geweiht den 12. Juli 526, starb im Sept. 530. Wir wissen von ihm eigentlich sehr wenig, Interesse bietet nur die Art seiner Ernennung. Sie erfolgte nach einer Sedisvakanz von fast zwei Monaten und zu einer Zeit, wo die Faktions- und Schismensucht den apostolischen Stul zu Rom völlig zu untergraben schien, durch Theodorich den Großen, den Arianer. Indes sah dieser den Fall nur als einen außerordentlichen an und sicherte für die Folge dem Klerus und dem Volke das frühere Walrecht zu, indem er den Herrschern nur ein Bestätigungsrecht vorbehielt.

Baronii Annal. eccl.; Jaffé, Regesta Pont. Rom. **G. Voigt.**

Felix V., der vom Baseler Konzil (vgl. diesen Art.) erhobene Gegenpapst, war der frühere Herzog Amedeo von Savoyen (geb. 1383), der nach einer segensreichen Regierung 1434 seinen Son Lodovico als Reichsverweser einsetzte und sich mit einigen Altersgenossen nach Ripaille am Genfer See zurückzog. Dort lebten sie behaglich nach den Satzungen des ritterlichen Eremiten-Ordens vom h. Mauritius, den der Herzog gestiftet, er als Dechant des Ordens und immer noch viel mit der Regierung des Landes beschäftigt. Daſs der Prozeſs des Baseler Konzils gegen Eugen IV. in ihm den Ehrgeiz nach der päpstlichen Tiare erweckt, ist keine Frage und wird durch die reichliche Versorgung des Konzils mit savoyischen „Vätern“ bezeugt. Der Vermittler war der Kardinal von Arles, Präsident des Konzils. Dieses traf die wunderliche Wal zu einer Zeit, als es bereits durch seine politische und finanzielle Hilflosigkeit genötigt war, auf einen fürstlichen und reichen Gegenpapst zu spekuliren. So anormal das Konklave zusammengesetzt war, nahm man doch Anstoß an einem Fürsten, der Kinder hatte, der theologischen und kanonistischen Bildung entbehrte und erst hinterher lateinisch zu lernen begann. Erst im 5. Scrutinium ging seine Wal am 5. Nov. 1439 durch und erst nach längerer Verhandlung mit der Deputation des Konzils, zumal über seine künftige Provision, nahm er sie am 5. Januar 1440 an und nannte sich Felix V. Auch entäußerte er sich nun erst völlig seiner weltlichen Herrschaft. Die Kurie, die er bildete, bestand meist aus Franzosen. Von den von ihm ernannten Kardinälen nahm die Mehrzal die Ehre nicht an, schon weil er sie nicht mit Einkünften auszustatten im Stande war. Als er 24. Juli 1440 in Basel durch den Kardinal von Arles zum Bischof geweiht und dann mit der Tiare gekrönt wurde, ministrirten bei der Messe in Ermangelung von Kardinälen seine beiden Söne. Das Konzil hatte nun wider das Schisma erzeugt. Felix verdammte zwar die Anhänger Eugens, wie dieser die „Amedisten“, aber er vermochte von keiner größeren Macht die Obedienz zu erlangen. One Kirchenstat, one kirchliche Einkünfte, in Lausanne und Genf residirend, von den politischen Mächten nur als Agitationsmittel miſsbraucht, zälte er eifrige aber machtlose Anhänger nur unter den konziliaren Doktrinären, zumal auf deutschen Universitäten. Selbst sein andauernder Zwiespalt mit den Baseler Konzilsvätern, meist um leidige Geldbedürfnisse sich drehend, wurde vor der Welt kaum verhehlt. Einige Hoffnung setzte er immer noch auf die Wendung der deutschen Neutralität. Aber nach der Anerkennung Eugens IV. und seines Nachfolgers Nikolaus V. durch Kaiser Friedrich III., gedrängt auch durch Frankreich, England und König René, entsagte er 1449 dem Pontifikat. Er erhielt dafür einen ehrenvollen Rückzug, den Titel eines Kardinals von S. Sabina, die Würde eines päpstlichen Generalvikars für Savoyen, die Sprengel von Basel und Straßburg u. dgl. So zog er sich wider nach Ripaille zurück und ist am 7. Januar 1451 zu Genf gestorben, ein würdiger Greis von Ansehen, aber von unfreundlichem, hartnäckigem und geizigem Wesen.

Hauptquellen sind unter den das Baseler Konzil betreffenden Quellen die beiden Werke des Aeneas Sylvius, Sekretärs bei Felix, über dasselbe. G. Voigt, Pius II., Bd. I, Berlin 1856. **G. Voigt.**

Fénélon. Franz von Salignac von La Motte Fénélon, war ein jüngerer Son des Grafen von Fénélon und wurde am 6. August 1651 auf dem Schloſs Fénélon in Perigord (im Südwesten von Frankreich) geboren. Seine Eltern wa-

ren fromm und rechtschaffen und erzogen ihn in Gottesfurcht und christlicher Zucht, sodass der Knabe, bei vortrefflichen Geistesgaben und edler Gemütsanlage, schon frühe Selbstverleugnung und Demut sich aneignete. In der Stille des ländlichen Aufenthalts wurde er durch einen Hauslehrer in die lateinische und griechische Sprache tüchtig eingefürt und mit dem klassischen Altertum bekannt gemacht. Da er von früh an zum geistlichen Stande bestimmt war, so wurde er im zwölften Jar auf die benachbarte, damals blühende Universität Cahors gesandt, wo er zuerst den Klassikern, hernach den philosophischen und theologischen Studien mit ebensoviel Leichtigkeit als Ernst und Hingebung, ebendeshalb auch mit gutem Erfolg, oblag; achtzehn Jare alt beendigte er seine akademischen Studien und kehrte, nachdem er promovirt hatte, von Cahors zurück. Da berief ihn sein Oheim, Anton Marquis von Fénélon, ein geistvoller Statsmann, zu sich nach Paris; auf seinen Wunsch predigte der 19järige Abbé von Fénélon einige Mal mit außerordentlichem Beifall; allein der Oheim erkannte dies in weiser Liebe für gefärlich, und bewog ihn, in das Priesterseminar St. Sulpice einzutreten. Hier verlebte er, ganz der Leitung des Superiors, Abbé Tronson, sich hingebend, in klösterlicher Zurückgezogenheit, ebensosehr mit geistlichen Übungen, Gebet, Meditation, Gewissensprüfung und dem Streben nach Heiligung, als mit gelehrten Studien beschäftigt, fünf Jare, und empfing sodann im 24. Jare die Priesterweihe. Von nun an widmete er sich, mit demütigem Eifer um Gottes Ehre und das Heil der Seelen, dem Krankenbesuch, der Armenpflege, dem Beichtstul, den Katechisationen und Predigten in der Parochie St. Sulpice. Da beschloss der Erzbischof von Paris, Herr v. Harlay, ihn für die Propaganda unter den Protestanten zu verwenden, und ernannte ihn zum Superior der „Nouvelles Catholiques" d. h. eines freien Vereins junger Damen von Stand, welche sich mit katholischer Unterweisung protestantischer Mädchen abgaben. Diese von Ludwig XIV. sehr begünstigte Anstalt bekam in dem Abbé v. Fénélon einen Vorsteher, der die Lehrerinnen vortrefflich zu leiten verstand, auf die Zöglinge aber durch kluge und konsequente Behandlung, bei aufrichtiger Teilnahme und Wolwollen, einen solchen Einfluss gewann, dass er sie zum Abschwören des evangelischen Glaubens zu bewegen vermochte. Die Erfarungen, die er wärend eines Jarzehntes auf diesem Posten machte, hat er in seiner Schrift über die weibliche Erziehung niedergelegt. Er schrieb diese seine erste Abhandlung: De l'éducation des filles, zunächst für die Herzogin v. Beauvilliers, die fromme Mutter einer zalreichen Familie, und entwickelte darin Grundsätze der Erziehung und Herzensbildung, wie sie, auf sorgfältige Beobachtung der kindlichen Natur und auf die Warheiten des Christentums gegründet, nicht weiser, praktischer und zweckmäßiger aufgestellt werden können. Ein einziges Beispiel möge genügen; Fénélon sagt K. 6 von den biblischen Geschichten: „Man gebe sich Mühe, dass die Kinder an den heiligen Geschichten mehr Geschmack finden lernen als an anderen, und zwar nicht indem man ihnen sagt, sie seien schöner, sondern indem man sie das fülen läßt one es auszusprechen. Laßt sie bemerken, wie wichtig, eigentümlich, wunderbar, voll natürlicher Gemälde und edler Lebhaftigkeit dieselben sind. Die Geschichten scheinen zwar den Unterricht in die Länge zu ziehen, verkürzen ihn aber vielmehr beträchtlich und nehmen ihm die Trockenheit der Katechismen" u. s. w. In dieser Zeit suchte Fénélon, um sich in der Wissenschaft weiter zu fördern, die Bekanntschaft Bossuets, des gelehrten Bischofs von Meaux, welcher damals bereits den Gipfel seines Ruhms erstiegen hatte; er trat zu dem älteren Mann in ein Verhältnis der Freundschaft, das ihm Erweiterung seiner Kenntnisse, neuen Eifer für die Wissenschaft, und festere Entschiedenheit des Charakters eintrug, aber nicht von beständiger Dauer war. Fénélons Tätigkeit in dem oben genannten Verein zog die öffentliche Aufmerksamkeit auf sich, man besuchte seine Katechisationen und bewunderte seine einfache und edle Beredsamkeit. Dadurch wurde Ludwig XIV. auf ihn aufmerksam. Er beschloss Fénélons hervorragende Gaben für seinen Plan, ganz Frankreich zu einem Glauben zu vereinigen, in einem weiteren Kreis zu verwerten, indem er ihm eine Mission zur Bekehrung der Reformirten in Poitou anbot, wie solche in militärischer Begleitung stattzufinden pflegte. Fénélon nahm

die Sendung an, aber nur unter der ehrenwerten Bedingung, die er dem gewaltigen Monarchen in einer Audienz mit Freimütigkeit vortrug, dass ihm schlechterdings keine Soldaten zum Schutz und zur Begleitung beigegeben würden; er wolle, wie die Apostel, keine andere Waffen haben als das Schwert des Wortes und die Macht der Gnade. Dies wurde gewärt, und so reiste denn er mit vier Begleitern, worunter der berühmt gewordene Fleury war, in den Westen, versah, als Leiter der ganzen Mission, zugleich die anstrengendsten Geschäfte selbst, und erwarb sich durch Mäßigung, zärtliche Liebe, Geduld und Aufopferung wenigstens die aufrichtige Hochachtung der Reformirten, wenn er sie auch nicht, was nur bei einigen gelang, zur Verleugnung ihres Bekenntnisses zu bewegen vermochte. Nach Beendigung dieser Mission trat er in seinen bisherigen Beruf zurück, und es ist merkwürdig, dass er unmittelbar darauf durch Missgunst in den Verdacht der Hinneigung zu protestantischen Grundsätzen gebracht wurde; er schwieg dazu, ging ruhig seines Weges, gab aber gerade in dieser Zeit eine polemische Abhandlung, auf welche Bossuets Auftreten nicht one Einfluss gewesen war: Sur le ministère des pasteurs, heraus. Er erörtert und verneint darin die Auktorität und das göttliche Recht des geistlichen Amtes der Protestanten, indem dasselbe durch die Gemeinde oder das christliche Volk nicht übertragen werden könne, sondern nach der Stiftung Christi nur von andern Geweihten fortgepflanzt werden dürfe, was aber bei den Evangelischen nicht der Fall sei. Nicht one gewandte Dialektik, aber auch nicht one echt römisch-katholische Grundbegriffe von Succession, Tradition, Auktorität, bekämpft Fénélon in dieser Schrift die protestantischen Grundsätze.

Im Jar 1689 trat eine entscheidende Epoche seines Lebens ein. Er wurde in seinem 38. Jar von Ludwig XIV. zum Erzieher seiner Enkel, zunächst des Herzogs von Burgund, Ludwig, geboren 1682, sowie des Herzogs von Anjou, später Königs von Spanien, und des Herzogs v. Berry, bestimmt, wärend sein Freund, Herzog Paul von Beauvilliers, der ihn zu diesem Posten empfohlen hatte, als Gouverneur dieser Prinzen angestellt und einige andere vorzügliche Männer, worunter Fleury, zum Unterricht verwendet wurden. Die Seele dieses Kollegiums, das in vollkommener Einheit und Harmonie wirkte, war vermöge seiner geistigen Überlegenheit Fénélon. Ihm schwebte das Glück seines gesamten Vaterlandes als das hohe Ziel vor, das durch Erziehung des künftigen Thronfolgers zu einem Fürsten nach dem Herzen Gottes zu erreichen sei. Er suchte vor allem seinen Zögling durch und durch kennen zu lernen, sein Vertrauen zu gewinnen, wärend er ihm mit Warhaftigkeit und Offenheit entgegentrat, sodann seine Hauptfehler, Jähzorn und hochmütigen Trotz, dadurch zu überwinden, dass er ihm mittels einer weisen und festen Behandlung imponirte und Liebe zur Tugend einflößte. In der Tat erreichte er mit der Zeit so viel, dass der Prinz nicht allein gründliche, außerordentlich vielseitige Kenntnisse und ein treffendes Urteil erlangte, sondern auch seinen unbändigen Trotz überwand und seinem Erzieher die innigste Dankbarkeit bewarte. So war Fénélon an den stolzen und üppigen Hof zu Versailles versetzt, ließ sich aber dessenungeachtet nicht in die Eitelkeit und Weltlust hineinziehen, sondern lebte auch hier ganz und gar für Gott und seinen Beruf und teilte seine freie Zeit zwischen Gebet, Studium und erbauliche Leitung einiger das Gute liebenden Seelen. Ein Beweis seiner Demut und Uneigennützigkeit ist gewiss der Umstand, dass er, wärend ihm die öffentliche Meinung jede vakant gewordene kirchliche Würde zudachte, stets übergangen und vom König fast vergessen wurde, bis ihm derselbe endlich die Abtei St. Valerie, und bald darauf (1695) das Erzbistum Cambrai übertrug, infolge dessen er sofort, zum größten Erstaunen des Königs, die Abtei zurückgab.

Aber um eben die Zeit, wo ihm durch die Gnade seines Königs diese hohe Kirchenwürde zufiel, begann für Fénélon eine Reihe schwerer Kämpfe und Demütigungen. Schon im Jar 1687 war er mit Mad. Guyon (s. d. Art.) bekannt geworden und nach und nach gestaltete sich ein reines Verhältnis inniger Freundschaft zwischen beiden. Der Umstand, dass, nachdem eine theologische Prüfung der erbaulichen Schriften jener Dame beschlossen worden war, in den hiemit beauf-

tragten Ausschuſs neben Bossuet, Noailles und Tronson auch Fénélon gesetzt wurde, fürte für den letzteren schmerzliche Erfarungen mit sich. Bossuet verlangte, daſs seine gegen die Ansichten der Guyon gerichtete Instruction sur les états d'oraison auch von Fénélon unterzeichnet werde; dieser verweigerte das gewissenshalber und aus den edelsten Beweggründen mit aller Bestimmtheit; hiedurch sowie durch mehrere andere Vorgänge, auf welche näher einzugehen nicht dieses Ortes ist, wurde Bossuet so sehr gereizt, daſs nicht nur seine Freundschaft für Fénélon immer mehr erkaltete, sondern er ihn auch aufs bitterste anzufeinden anfing. Fénélon hat die Behauptungen und Worte der Guyon zwar nie durchaus gebilligt, wol aber ihre persönliche Absicht und Gesinnung gegen Verdächtigungen immer in Schutz genommen. Um auf die S a c h e einzugehen, gab er 1697 seine Schrift: Maximes des Saints heraus, im Grund eine Verteidigung der Grundsätze von Madame Guyon, jedoch in nüchternerer Gestalt. Es war ihm mit diesem Buch, welches großes Aufsehen erregte, nur um zwei Dinge zu tun, wie er selbst sagt: 1) daſs die Liebe Gottes eine Liebe zu ihm um seiner selbst willen sei, abgesehen von der Seligkeit, die man in ihm finde; 2) daſs im Leben der geförderten Christen, der vollkommensten Seelen, die Liebe alle anderen Tugenden übertreffe, beseele und deren Übung regiere. Man fand aber darin die Behauptung, daſs ein beständiger Zustand vollkommener Liebe Gottes und schlechthiniger Ruhe in Gott auf Erden möglich, wenigstens für die Geförderten erreichbar sei, sodaſs die Pflicht beständigen Wachens und Kämpfens verkannt, wenigstens in den Schatten gestellt und ein ungesunder Stand beschaulicher Ruhe (Quietismus) empfohlen worden sei.

In Paris nahm alles für oder wider das Buch Partei. Bossuet, an der Spitze einer gewaltigen Partei, bekämpfte es mit Bitterkeit und persönlicher Leidenschaft; Fénélon benahm sich jedoch mit musterhafter Mäßigung, Sanftmut und Liebe, nach Maßgabe des biblischen Grundsatzes: durch Stillesein würdet ihr stark sein. Übrigens blieb er in der Sache fest und unbeweglich, und erhielt deshalb endlich, da der König für Bossuet gestimmt war, den Befehl, sich in seinen Sprengel Cambrai zu begeben; d. h. er wurde vom Hofe verbannt. Um dieselbe Zeit brannte sein erzbischöflicher Palast in Cambrai ab, das Feuer verzehrte seine Bibliothek und wertvolle Papiere; als man ihm aber die Nachricht mit Schonung beigebracht hatte, antwortete Fénélon mit großer Seelenruhe: es ist mir lieber daſs m e i n Haus abbrennt, als die Hütte eines armen Bauern in meinem Sprengel! Die Ungnade, in die er gefallen war, brachte viel Kränkendes und Bitteres mit sich, namentlich daſs seine treusten Freunde mit ihm und um seinetwillen leiden muſsten, auch fehlte es nicht an Verdächtigung seines Glaubens und Charakters; er ertrug aber diese Prüfung mit männlicher Gelassenheit und frommer Ergebung. Das ganze Land war bestürzt über die Ungnade, in welche Fénélon gefallen war, und nicht bloß seine persönlichen Freunde, sondern die öffentliche Meinung beklagte das als ein unglückliches Ereignis, nur am Hof zu Versailles und zu Paris gab es Leute, die sich darüber Glück wünschten. In Cambrai wurde er mit rürender Freude empfangen, er selbst fülte sich hier erst recht an seinem Platz, denn er widmete sich nun seinem bischöflichen Hirtenamte so ungeteilt, so vielseitig und mit solchem Segen, wie vielleicht wenige Bischöfe vor ihm: er visitirte seinen Sprengel regelmäßig, predigte in allen Kirchen, die er visitirte, besuchte die Kranken, versorgte die Armen, hielt Beichte, widmete sich der Seelsorge, erteilte Reichen und Armen seinen erfarenen Rat, überwachte die Geistlichen und stellte eingeschlichene Miſsbräuche mit Weisheit ab. Besondere und stetige Sorgfalt verwendete er auf die Bildung würdiger Geistlicher; er verlegte das Priesterseminar seiner Diözese, das sich acht Stunden von seinem Bischofssitz, unweit Valenciennes befand, nach Cambrai, um dasselbe persönlich überwachen zu können, wonte den Prüfungen der zu Ordinirenden bei, hielt jede Woche mit den Zöglingen eine Konferenz über die Prinzipien der Religion, wobei man ihm Fragen und Bedenken vorlegen durfte, und er selbst allen alles zu werden verstund. Seine Predigten waren nicht mit Mühe studirt, sondern aus Meditation und Gebet geboren, und flossen mit evangelischer Einfalt aus der Fülle des Herzens.

Sein Wandel entsprach seiner Lehre: streng gegen sich selbst, mild gegen andere, pflegte er wenig zu schlafen, noch weniger zu essen, gönnte sich kein Vergnügen als dasjenige, welches er in der Erfüllung seiner Pflicht fand; seine einzige Zerstreuung war ein Spaziergang; dabei war er heiter und liebenswürdig im Umgang. Sein Einkommen verteilte er fast ganz an Hospitäler, an Geistliche, die er auferzogen hatte, an Nonnenklöster, welche sich nützlichen Beschäftigungen widmeten, und an verschämte Arme. Bei solcher vielseitigen Arbeit nach außen fürte er ein stilles Leben des Glaubens von innen, ein verborgenes Leben mit Christo in Gott.

Die einzigen Störungen dieser glücklichen Stille kamen von demselben Streit, infolge dessen er hieher verwiesen war: die Kontroverse zwischen Bossuet und Fénélon ging in zalreichen Streitschriften von beiden Seiten fort, und wurde lebhafter, gesteigerter, selbst auf Seiten des sonst so gemäßigten und sich selbst beherrschenden Fénélon. Dieser hatte seine Sache dem Papst vorgelegt, weigerte sich deshalb beharrlich, seine Maximes des Saints zu widerrufen (worauf Bossuet drang), weil er die Entscheidung von Rom abwarten zu müssen glaubte. Nun überreichte Bossuet mit dem Erzbischof von Paris, Kardinal Noailles, und dem Bischof von Chartres, dem päpstlichen Nuntius eine Erklärung über Fénélons Explication des Maximes des Saints, ein Schritt, der allerdings nicht sowol eine Denunziation als eine Art Protest war, aber verbunden mit einer Menge persönlicher Verdächtigungen des Gegners. Denn wärend es sich ursprünglich nur um einige einfache Punkte, hauptsächlich um das Wesen, die Möglichkeit und den Wert einer völlig reinen und uneigennützigen Liebe Gottes gehandelt hatte, wurden im Lauf der Diskussion eine Anzal anderer Fragen mit in den Streit hineingezogen. Bossuet nahm seinen Gegner scharf aufs Korn und zog aus dessen Sätzen die strengsten Konsequenzen, an welche dieser nie gedacht hatte. Die Sache artete, wie es eben zu gehen pflegt, vielfach in bloßen Wortstreit aus. Fénélon blieb aber nichts schuldig, beantwortete jede Streitschrift, und wusste, vermöge seiner reichen Phantasie und einnehmenden Sprache, alles was er sagte, zu empfehlen und die Blößen des Gegners zu benützen. Wärend Fénélons Schrift in Rom geprüft wurde, fürte man in Paris einen unerwarteten Schlag gegen ihn: auf einmal erschien eine Censur der Sorbonne wider zwölf aus seiner Explication des maximes des Saints ausgezogene Sätze, in einer Weise, über die sich der Verfasser bitter zu beklagen hatte; Bossuet schrieb 1698 eine ausfürliche Geschichte der Streitsache: Relation du quiétisme; allein Fénélon veröffentlichte die Réponse, eine Erwiderung, welche die öffentliche Meinung höchst günstig für ihn stimmte, indem es ihm gelang, mehrere von Bossuet vorgebrachte tatsächliche Angaben als faktisch unrichtig zu widerlegen. Infolge des immer bitterer und unwürdiger sich gestaltenden Streites wurde Fénélon 1699 von der Liste des Haushalts seines fürstlichen Zöglings gestrichen, und das ihm bisher immer noch vorbehaltene Zimmer in Versailles genommen; allein er erschien dem Publikum nur umsomehr als der Unterdrückte, und je völliger seine Ungnade wurde, desto höher stieg seine Achtung in Paris und im ganzen Lande.

Nun nahte aber die Entscheidung Roms; 18 Monate, nachdem die Angelegenheit vor den Papst gebracht worden war, erschien 1699 nach langem Schwanken und Zögern, nicht one geflissentliches Betreiben des Königs, auch Bossuets (dessen Neffe, Abbé Bossuet, wärend dieser Zeit bei der Kurie hatte bleiben müssen), ein päpstliches Breve, worin das Buch Fénélons, Maximes des Saints, und 23 daraus namhaft gemachte Sätze als „irrig" (demnach nicht als „häretisch") verdammt wurden. Man war gespannt darauf, wie sich Fénélon benehmen würde: er unterwarf sich ungesäumt und unbedingt; wol empfand er, wie er selbst bekennt, das Urteil Roms als eine Demütigung, als ein Leiden; aber als echter Son der römischen Kirche hielt er „sein Gewissen durch den Ausspruch seines Oberen entladen", der Ausspruch des Papstes galt ihm als „Echo des Willens Gottes" und er „konnte", wie er sagt, „nicht begreifen, wie man in einem solchen Falle ungewiss sein könne, was man zu tun habe". Er entwarf also eine erzbischöfliche Bekanntmachung, worin er sein eigenes Buch und die 23 Sätze daraus ganz

in denselben Worten wie das Breve und unbedingt verdammte, und das Lesen seines Buches allen Gläubigen seines Sprengels verbot; nur suchte er vor Erlassung seiner bischöflichen Verordnung, um das gallikanische Kirchenrecht zu waren, die königliche Bewilligung nach. Sobald aber diese erfolgt war, verlas er die Bekanntmachung in eigener Person auf der Kanzel und gab am gleichen Tage Befehl, sämtliche Exemplare seines eigenen, nun geächteten Buches, in den Hof des erzbischöflichen Palastes zu bringen, wo er sie mit eigener Hand verbrannte. So wenig vom evangelischen Standpunkt aus diese Handlungsweise zu billigen ist, weil nicht Gottes Wort, sondern lediglich die Auktorität des angeblichen Statthalters Christi sie bestimmte, so kann man doch der Selbstbeherrschung die Achtung nicht versagen, mit welcher der Mann aus Pflichtgefül sich unterworfen und one Zögern, one Trotz und one Empfindlichkeit sein eigenes Werk unbedingt und aufrichtig verurteilt und vernichtet hat. In der Tat erhöhte diese Handlung seine Achtung in dem katholischen Frankreich bedeutend; nur einige der ihm selbst untergeordneten Bischöfe wollten sich mit seinem Widerruf nicht begnügen und forderten noch entschiedenere Schritte, was der Erzbischof mit Gelassenheit aufnahm. Bossuet selbst lobte in seinem bischöflichen Erlaſs über das Breve Fénélons Unterwerfung, und Fénélon bezeugte fürderhin stets seine Verehrung vor dem Geiste und den Verdiensten Bossuets. Die Kontroverse aber und die Geschichte des Buches: Maximes des Saints hatte ein Ende.

Fénélon hatte die Muße, die er seinem Bischofsamt abzuringen vermochte, gerne dazu benützt, seinen hohen Zögling brieflich weiter zu fördern und an die Grundsätze der Gerechtigkeit und Güte, die er ihm eingeflößt hatte, zu erinnern. Um ihm dieselben nochmals nachdrücklich vorzustellen, sammelte er nun die Bruchstücke des Telemach, die er im Unterricht zu Grund gelegt hatte, ordnete und verarbeitete das Ganze, schmückte es mit allem Zauber der Phantasie und des Ausdruckes, dessen er Meister war, und ließ das Manuskript für den Herzog von Burgund, dem es bestimmt war, in's Reine schreiben. Durch die Untreue des damit beauftragten Dieners kam eine zweite Abschrift weg, welche heimlich in Paris gedruckt, auf königlichen Befehl sofort unterdrückt wurde, aber im Juni 1699 in Holland erschien. Das Buch hat einen Erfolg gehabt wie wenige Bücher in der Welt: es ist in unzäligen Ausgaben erschienen, wurde in alle europäische Sprachen übersetzt und von Menschen aller Stände und Altersstufen unter allen gebildeten Völkern gelesen. Voltaire hat gesagt: „Fénélon verdankte jener Untreue seine ganze europäische Berühmtheit, aber auch seine für immer geltende Verbannung vom Hof". Man glaubte nämlich in den Aventures de Télémaque verdeckte Anspielungen auf Louis XIV. und einen indirekten Tadel seiner Regierung zu entdecken; one Zweifel sind in das Phantasiegemälde, welches Fénélon hier entworfen hat, einige Züge aus der Gegenwart, die ihn umgab, unwillkürlich eingeflossen, aber die Absicht einer allegorischen Kritik seines Königs dahinter zu suchen, war dennoch ungerecht. — In diesem Zusammenhang mögen einige von Fénélons bedeutenderen Werken kurz erwänt werden. Ebenfalls für den Herzog von Burgund verfaſst sind die Dialogues des morts 1712 und die Directions pour la conscience d'un Roi, eine kleine Schrift, welche ausschließlich für den Gebrauch seines Zöglings, keineswegs für das Publikum bestimmt war, aber lange nach Fénélons Tod, zuerst 1734 in Holland, erst 1774 in Frankreich gedruckt wurde, voll der eindringendsten Gewissensfragen und der weisesten Ratschläge, wie sie nur ein echter Beichtvater und erfarener Rat einem Fürsten vorlegen kann. Die erstmals 1713 erschienene Démonstration de l'existence de Dieu, tirée de la connaissance de la nature ist im I. Teil eine Ausfürung des sogenannten teleologischen Beweises für das Dasein Gottes, und zwar mit gelungenen Schilderungen, im II. Teil eine mehr metaphysische Erörterung. Ausgezeichnet sind die Gedanken über Beredsamkeit, welche er teils in seiner jugendlichen Schrift: Dialogues sur l'éloquence, teils in der bei reiferem Alter verfaſsten Lettre à l'Academie française niedergelegt hat; beide erst nach Fénélons Tod 1718 gedruckt. Die drei „Gespräche", welche namentlich von der geistlichen Beredsamkeit handeln, sind in platonischer Weise verfaſst, untereinander zusammenhängend, und

mit einer klassischen Anmut der Form und des Ausdrucks bekleidet, voll gesunder, warer, geistvoller Gedanken. Fénélon entwickelt hier die Idee der Beredsamkeit im Gegensatz gegen die herrschenden Begriffe und Gewonheiten, zumal des Predigtwesens. Er tut dies mit einer reichen Belesenheit, namentlich in den alten Klassikern, in der Art, dass er die Beredsamkeit zur Natur zurückfürt und als eine praktische Kunst zur Verbesserung und Veredelung der Menschen behandelt. Ein Feind alles scholastischen, hol deklamatorischen, alles gemachten und verstiegenen, — gibt er Bemerkungen, Erfarungen, Regeln, nicht nur im allgemeinen, sondern auch anlangend Disposition, Ausdruck, Vortrag u. s. w., — welche heutzutage noch höchst lehrreich und praktisch sind. Er stellt unter anderem den Satz auf, eine rechte Rede müsse 1) beweisen, 2) malen, 3) bewegen; in Hinsicht des ersteren behauptet er, die wesentlichste Eigenschaft eines guten Predigers sei, lehrreich zu sein, um aber andere zu lehren, müsse man selber einsichtsvoll und tüchtig unterrichtet sein. Ferner lehrt er die heilige Schrift als das vollkommenste Muster warer Beredsamkeit kennen, welches Prediger nachamen und aufs umfassendste und gründlichste studiren sollten.

Diese schriftstellerischen Arbeiten traten übrigens seinen Amtspflichten nie in den Weg, vielmehr war Fénélon zur Erfüllung der letzteren stets bereit, wie auch zum persönlichen Umgang mit Angehörigen seines Sprengels und mit Fremden, ein Gebiet des Lebens, worin er sich durch Einfalt, Demut und Selbstverleugnung, sowie durch die besondere Gabe auszeichnete, an allen Menschen dasjenige schnell herauszufinden, worin sie ihre Stärke hatten. Seinen hohen Standpunkt und freisinnigen Geist legte er vorzüglich in seinem Verfaren gegenüber von Protestanten dar: weit entfernt von allem engen, bittern, hochfarenden, pharisäischen Eifer, wusste er Grundsätze und Personen wol zu unterscheiden; er behandelte die letzteren stets mit zartester Rücksicht, ja mit Achtung vor ihren Tugenden; wenn es auf ihn angekommen wäre, so würden, um die Protestanten zu gewinnen, keine andere als geistige Mittel angewendet worden sein, denn er hatte die feste Überzeugung, machte sie auch überall geltend, dass Gewalt nicht der Weg sei, Gottes Werk zu treiben. Dagegen bekämpfte er offen und eifrig, was ihm als Irrtum erschien; am meisten aber verabscheute er Verstellung und Heuchelei. Im Jar 1700 kam ein Prediger der an der französischen Grenze in Flandern und den Niederlanden zerstreuten Protestanten, Namens Brunier, nach Mons, um Fénélon kennen zu lernen; der Erzbischof nahm ihn wie einen Bruder auf, lud ihn zu Tische, ersuchte ihn ein für allemal, ihn one Umstände zu besuchen, und erbot sich, den Protestanten in Hennegau, welche zwischen evangelischer Predigt und römischer Messe charakterlos hin und her schwankten, Pässe zur Auswanderung zu verschaffen, damit sie ihrer Überzeugung folgen und eine feste Religion haben könnten.

Die jansenistischen Streitigkeiten nahmen, wie sich erwarten lässt, Fénélon lebhaft in Anspruch, denn er musste sich von amtswegen darauf einlassen, tat dies aber nicht bloß mit Befehlen und Erlassen vermöge bischöflicher Auktorität, sondern grundsätzlich stets mit dem Streben auf Belehrung und Überzeugung zu wirken: er übersetzte z. B. Augustins Buch de gratia gegen Pelagius und Cölestius, und entwickelte die darin enthaltene Lehre; schrieb eine Abhandlung über die Freiheit, worin er Augustins Lehre von der Gnade und dem freien Willen ausfürlich und klar prüfte. Sowol in diesen Schriften als in den zalreichen Erlassen, Briefen, Gesprächen, welche er über diese Zeitfragen verfasste, herrscht Frömmigkeit, Eifer, Weisheit, gewinnender und überzeugender Geist. Je weniger verletzendes und persönliches sein Auftreten in dieser Angelegenheit hatte, desto einflussreicher wurde er darin; Jansenisten und Jesuiten achteten ihn fast gleichermaßen. Und als 1713 die entscheidende Konstitution Unigenitus erschien, ließ Ludwig XIV. selbst Fénélon um sein Gutachten über die Art, wie die Bulle aufzunehmen sei, angehen: so sehr war sogar bei dem Monarchen die Achtung vor Fénélon wider gestiegen. Seine bischöfliche Bekanntmachung über die Konstitution wurde als ein Meisterstück geschätzt, in Rom mit Freuden begrüßt und bewun-

bert, Papst Clemens XI. selbst ließ ihm seine lebhafte Befriedigung darüber bezeugen.

Von seiner Auffassung der bischöflichen Pflichten und seiner Freimütigkeit ist das Schreiben an den Erzbischof von Rouen, Herrn v. Colbert, ein Zeugnis. Dieser hatte gute Lust, großartige Bauten in Rouen aufzufüren. Fénélon warnte ihn davor in einem ebenso wolwollenden und amtsbrüderlichen als aufrichtigen und eindringlichen Schreiben, worin er unter anderem sagt: „Was wird aus der Armut Jesu Christi werden, wenn diejenigen, welche sie an sich darstellen sollen, die Pracht lieben? Dadurch wird das geistliche Amt erniedrigt anstatt gehoben, das nimmt den Seelenhirten ihre Auktorität; das Evangelium ist in ihrem Munde, weltlicher Ruhm in ihren Werken; Christus hat nicht gehabt, wo er sein Haupt hinlege; wir sind seine Diener und Jünger, und die größten Paläste sind uns nicht schön genug".

Am edelsten trat Fénélons Charakter und die christliche Tatkraft seiner Frömmigkeit wärend des spanischen Erbfolgekrieges (1701—1713) hervor, welcher seine Erzdiözese mehr als einmal teils berürte, teils wirklich zum Kriegsschauplatze machte. Da sein ehemaliger Zögling, der Herzog von Burgund, ein Oberkommando erhielt, so suchte Fénélon namentlich durch Einwirkung auf ihn und weise Ratschläge, die er ihm erteilte, die Drangsale und Schäden des Krieges zu mindern und zu heilen. Im Jar 1701 wendete sich der Prinz brieflich an seinen ehemaligen Lehrer, worauf dieser in echt väterlicher, frommer Weise antwortete, und im April 1702 besuchte ihn der Prinz in Cambrai, als Generalissimus der Armee in Flandern. Da er um des Königs willen damals es nicht wagen durfte, in direkten Verkehr mit dem Herzog von Burgund zu treten, so erteilte er letzterem durch Vermittlung des Herzogs von Beauvilliers Ratschläge voll Menschenkenntnis für sein Benehmen im Feld und am Hof; und diesen lieh der Prinz gerne Gehör, zumal sie in so liebenswürdiger Weise und in bescheidener Sprache dargelegt wurden. Einmal, wärend des Feldzugs von 1709, wurde Flandern, worin Cambrai lag, verwüstet; die Landbewoner flüchteten in die Städte, ganze Dörfer nahmen hie und da ihre Zuflucht in den erzbischöflichen Palast, Kranke und Verwundete ließ der Bischof in den Zimmern seines Palastes unterbringen und verpflegen, Personen von hohem Rang wonten bei ihm; er sorgte für alles, ließ sich auch auf das kleinste ein, fand aber dennoch Zeit zu beten, zu studiren, zalreiche Briefe zu beantworten, Gutachten über kirchliche Fragen zu erteilen, und hielt in dieser Zeit seine meisterhafte Rede bei der Bischofsweihe des zum Kurfürsten von Köln ernannten Prinzen von Bayern. Wärend dieses Feldzugs von 1709 fehlte es an Getreide, da stellte der Erzbischof all sein Einkommen an Früchten dem State zur Verfügung. Offiziere beherbergte und bewirtete er in dem Unglücksjar so gut als die Umstände irgend erlaubten, wärend er selbst äußerst frugal speiste und nie etwas von demjenigen berürte, was er den Generalen und Offizieren auftischen ließ. Die Franzosen bewunderten ihren berühmten Kirchenfürsten ob seiner liebreichen Fürsorge für Kranke und Verwundete, denen schon seine persönliche Gegenwart, sein tröstender Zuspruch, seine herzliche Teilnahme die Leiden linderten; und alle wurden von Achtung vor seiner Tugend und Frömmigkeit erfüllt. Aber auch die Feinde Frankreichs, die ihn schon aus seinem Telemach kannten, schätzten ihn ebenso hoch: Prinz Eugen und der Herzog von Marlborough begegneten ihm mit außerordentlicher Rücksicht und Höflichkeit, die verbündeten Generale legten in Städte, die zum Kammergut des Erzbischofs gehörten, zum Schutz seines Eigentums Garnisonen, sodass dieselben Zufluchtsstätten für das Landvolk wurden.

Wärend so Fénélons Einsicht und Tugend, seine Uneigennützigkeit und Geradheit, sein frommes, edles Benehmen und seine der Kirche und dem State geleisteten Dienste ihm die allgemeine Achtung und Bewunderung verschafften, kosteten ihn alle seine Arbeiten, Opfer und Entbehrungen eigentlich nichts, denn sein Streben war nur, Gott wolzugefallen. Aber es schien, als ob Gott in seinem Herzen ganz allein herrschen wolle, denn er entzog ihm einen Freund und Gönner um den anderen: zuerst den Abbé von Langeron, seinen treuesten und be-

wärtesten Jugendfreund; derselbe starb 1710 in Fénélons Armen. Bald darauf hatte Fénélon mit seinem Zögling, dem Herzog von Burgund, dessen Vater, den Thronfolger, dann die Gemalin des Herzogs von Burgund zu beweinen; wenige Tage darauf aber starb dieser selbst; da rief Fénélon aus: „meine Bande sind zerrissen, jetzt fesselt mich nichts mehr an die Erde!“ Dieser Schlag erschütterte seine Gesundheit tief, und der Kummer um das Schicksal seines Vaterlandes beugte seine Seele nieder. Nachdem endlich der von Fénélon um des Vaterlandes willen heiß ersehnte Friede im Jar 1713 zu Utrecht geschlossen worden war, wandte sich seine ganze Seele jetzt noch mehr als je zuvor dem Himmel zu; all sein Verlangen ging im Erwarten seines Endes auf Vereinigung mit Gott, und um sich hiezu vollkommen ungehindert bereiten zu können, wünschte er sich des erzbischöflichen Amtes zu entledigen und suchte in der Stille einen Nachfolger in der Person des Abbé von Tavannes. Da erkrankte er plötzlich im Anfang des Jares 1715 an einem heftigen Fieber, das $6^1/_2$ Tage wärte. Wärend dieser Zeit wollte er nichts hören als Vorlesung aus der Schrift, besonders gerne ließ er sich 2. Kor. 4 Ende und Kap. 5 vorlesen, beschäftigte sich aber auch mit dem h. Martin und seinem Ende; am dritten Tag seiner Krankheit nahm er das h. Abendmal; am letzten Tage litt er viel, freute sich aber, den Leiden Christi änlich zu werden und sagte: Christo confixus sum cruci. Man betete ihm das Gebet Jesu in Gethsemane vor, darauf faltete er die Hände, blickte mit dem Ausdruck der Ergebung und inneren Friedens gen Himmel, segnete alle die Seinen, auch seine Dienstboten und entschlief sanft am 7. Januar 1715 in einem Alter von 64 Jaren und 5 Monaten.

Sein Tod wurde nicht allein in seinem Sprengel, sondern in ganz Frankreich als ein Verlust empfunden, ja in ganz Europa als ein Ereignis angesehen: in Rom, wo man ihn hoch achtete, wiewol der Gedanke, ihm die Kardinalswürde zu übertragen, weder von Innocenz XII. noch von Clemens XI. zur Tat gefördert worden war, wurde sein Tod tief beklagt. Seine Gaben und sittlichen Vorzüge waren in allen Ländern anerkannt, unter allen Bekenntnissen geachtet; denn, obwol ein entschiedener Son der römisch-katholischen Kirche, war er doch vor allem ein Christ, und ein echter, gläubiger, praktischer Christ, weitherzig, freisinnig, innig und liebreich genug, um auch mit Protestanten fülen zu können, sodass auch Evangelische ihn hochachten und als ein wares und liebenswürdiges Glied der allgemeinen und unsichtbaren Kirche betrachten dürfen.

Es gibt keine ganz vollständige Ausgabe der Werke Fénélons. Einige Jare vor der ersten französischen Revolution wurde eine Ausgabe begonnen, von welcher 9 Bände in 4° 1787—1792 in Paris erschienen, aber mehrere Schriften, z. B. seine Explication des Maximes und seine bischöflichen Erlasse sucht man vergebens darin. Dieser ersten Ausgabe folgte die vom J. 1810, Paris 10 B. 8°; etwas vollständiger ist die Toulouser Ausgabe in 19 Bänden 12°, 1809—1811*). Die erste Biographie Fénélons gab der durch ihn zum Katholizismus bekehrte Engländer Ramsay, welcher mehrere Jare bei ihm zugebracht hat: Vie de Fénélon 1725, 12°; 2. Ed. 1729. An der Spitze der gesammelten Werke Fénélons 1787 steht eine ausfürliche Lebensbeschreibung von dem Herausgeber, Abbé Querbeuf, im ersten Band; ein Auszug derselben, von Chas, erschien Paris 1788 12°, und in der Ausgabe von Fénélons Werken 1810; endlich erschien von Herrn v. Bausset, gewesenem Bischof von Alais, 1808 in 3 Bdn. 8°, zweite Ausgabe 1809, eine gelungenere Histoire de Fénélon; vergl. Tabaraud, Supplément aux histoires de Bossuet et de Fénélon, Paris 1822, 8°. Auf Grund von de Baussets Histoire de Fénélon ist geschrieben: Fenelon, Erzbischof von Cambrai. Ein Lebensbild von E. R. Wunderlich, Hamburg, Agentur des Rauhen Hauses.

G. V. Lechler.

Feria, s. Feste, kirchliche.

Fermentarii (auch Fermentacli, Prozymiten). So schalten die La-

*) Die Ausgabe von 1835 in drei starken Bänden bei Lefèvre enthält die Korrespondenz nicht ganz vollständig; diese ist besonders herausgegeben worden. Anm. d. Red.

teiner die Griechen, weil diese gesäuertes Brot im Abendmal gebrauchten, wärend die Lateiner von ihnen Azymiten gescholten wurden (s. „Cärularius").

Hagenbach †.

Ferrara-Florenz, Konzil von. Seit 1431 war in Basel das allgemeine Konzil versammelt, welches vom Papst Eugen IV. (1431—1447) hatte berufen werden müssen. Was er gefürchtet, traf ein: das Konzil trat in Opposition gegen das wider erstarkende Papsttum; der Bruch wurde unvermeidlich; es fehlte nur noch die Veranlassung dazu; aber auch sie bot sich, als der Kaiser Johannes VI. Paläologus eine Union der griechischen Kirche mit der lateinischen hergestellt wissen wollte.

Seit Jarhunderten herrschte eine tiefe Abneigung zwischen beiden Kirchen; aber unter dem unheildrohenden Vordringen der Türken gegen das griechische Reich schien die politische Not alle sonstigen Vorurteile zu verscheuchen; der griechische Kaiser bedurfte der Hilfe des Abendlandes; als Preis dafür bot er die Glaubenseinigung; auf einer Zusammenkunft beider Teile sollte dieses Ziel erreicht werden. Allein wo sollte sie stattfinden? Das allgemeine Konzil, welches gerade tagte und deshalb nicht umgangen werden konnte, wünschte natürlich die Verhandlungen unter seinen Augen gefürt zu sehen; der Papst aber hatte leicht begreiflicher Weise nicht die geringste Lust, den Einfluss der Baseler Väter zu steigern; in seinem Interesse lag es, die Verhandlungen auf italienischem Boden zu füren. In Basel kam es darüber zu jenen stürmischen Sitzungen am 6. und 7. März 1437, infolge deren die papstfreundliche Mittelpartei unter Cesarini das Konzil verließ und sich dem Papste zur Disposition stellte. Damit hatte dieser gewonnen, obgleich die Baseler Synodalen ihn 1438 (24. Jan.) suspendirten und 1439 (25. Juni) sogar als Ketzer absetzten. (Vgl. den Art. „Basler Konzil"). Unter diesen Umständen berief Eugen IV. das Konzil nach einer italienischen Stadt, nach Ferrara.

Bilden schon die in dem Zeitraum von 1409 bis 1449 abgehaltenen Reformkonzilien eine Episode innerhalb der Geschichte der katholischen Kirche des Mittelalters, so muss widerum das Konzil von Ferrara-Florenz als eine Episode innerhalb der genannten Bewegung bezeichnet werden: hier handelt es sich nicht um Feststellung des Verhältnisses des Papstes zum Konzil, sondern um Einigung der morgen- und der abendländischen Kirche. So bilden die Verhandlungen ein in sich abgeschlossenes Ganzes. Allerdings könnte man diese Unionssynode auch unter dem kirchenpolitischen Gesichtspunkte beurteilen; denn durch die vom Papste zu Stande gebrachte Einigung erstarkte der Papalismus nicht wenig. Man könnte dieses Konzil auch vom kulturgeschichtlichen Standpunkt aus schildern, indem man darstellte, wie das Zeitalter der Renaissance hier durchbricht; denn neben den strengen Scholastikern Johannes von Turrecremata, Johannes de Monte nigro, Antoninus von Florenz auf lateinischer und dem „unentwegt orthodoxen" Erzbischof Markus Eugenikus von Ephesus auf griechischer Seite treten hier die Vorkämpfer des Humanismus im vollen Glanze ihrer modernen Waffenrüstung auf, ein Giuliano Cesarini, ein Ambrosio Traversari und vor allen, um von den Griechen nur den glänzendsten Namen zu nennen, Bessarion, Erzbischof von Nicäa. Allein unsere Aufgabe erheischt, die kirchengeschichtliche Bedeutung des Konzils ins Auge zu fassen.

Quellen und Litteratur. 1) Da die auf dem Konzil von beeidigten Notaren griechisch und lateinisch abgefassten Protokolle verloren gegangen sind, dient als Hauptquelle eine höchst warscheinlich von dem Erzbischof Dorotheus von Mitylene griechisch geschriebene, aktenmäßige Geschichte des Konzils, welche im 9. Bande der Konzilienſammlung von Harduin und im 31. Bande der von Mansi gedruckt ist. 2) In demselben Bande von Harduin befindet sich eine von dem Custos der vatikanischen Bibliothek Horatio Justiniani 1642 in Rom veröffentlichte Aktensammlung (S. 669—1080). 3) Vom unionsfeindlichen Standpunkte schrieb der griechische Priester Sylvester Syropulos (falsch „Sguropulos") ed. Creyghton, Lond. 1660. 4) Cecconi, Kanonikus in Florenz, Studi storici sul concilio di Firenze (Firenze 1869) bietet in einem Anhange „Documenti" urkundliche Nach-

richten. — Von litterarischen Arbeiten sind die beiden von Frommann, „Kritische Beiträge zur Geschichte der Flor. Kircheneinigung“ (Halle 1872) und „Kritische Beiträge zur Gesch. der Flor. Kircheneinigung“ (Jahrb. f. dtsch. Th. Bd. XXII, Heft 4, Jahrg. 1877, wo über die russischen Quellen Nachricht gegeben wird) und Hefeles Konziliengeschichte, 7. Band (1874), Seite 659 ff., zu nennen. Am letztgenannten Orte findet man die übrige Litteratur erwänt.

So lange der Kaiser Sigismund lebte, war nicht daran zu denken, daß auf italienischem Boden ein allgemeines Konzil abgehalten werden könnte. Kaum war er gestorben (9. Dez. 1437), so verlegte Papst Eugen (gegen Ende 1437) das Baseler nach Ferrara, wo es am 8. Januar 1438 eröffnet werden sollte. Dies geschah in der Tat und eine der ersten Handlungen der Versammlung war die Erneuerung der Exkommunikation des Baseler Konzils, welche der Papst bereits früher ausgesprochen hatte. Eugen zeigte dadurch an, dass in bezug auf die bevorstehenden Unionsverhandlungen die Baseler Synode für ihn überhaupt nicht existire. In den ersten Tagen des März trafen die Griechen, gegen 700 Personen, in Ferrara ein, der Kaiser am 4., der Patriarch von Konstantinopel am 7. März (die Etikettenfrage war durch gegenseitige Konzessionen gelöst worden). Sie kamen als Gäste des Papstes, ein Umstand, welchen dieser gelegentlich ausgenützt haben soll, indem er durch Vorenthaltung der Zehrgelder auf sie Pression ausübte; doch läſst sich mit Recht annehmen, dass Eugen selbst bei seinen mangelhaften Einkünften nicht immer in der Lage war, seinen Verpflichtungen nachzukommen. Obgleich die Baseler Väter das „Konventikel von Ferrara“ (1438, 24. März) verwarfen, wurde die Synode dennoch am 9. April 1438 nunmehr als Unionssynode feierlich eröffnet; aber der Ausschuss (von je 10 Personen), welcher zur Beratung der Unionsmittel zusammentrat, stritt den Sommer hindurch erfolglos. Erst im Herbst entschloss man sich, durch je sechs Deputirte Disputationen über die dogmatischen Hauptdifferenzen halten zu lassen; aber trotz der unionsfreundlichen Einleitungsrede Bessarions musste der Erfolg derselben von vornherein fraglich werden, da auf griechischer Seite auch der Unionsfeind Markus Eugenikus deputirt war. Der Streit um die Berechtigung des Filioque hielt alle in Atem. Die Lateiner erklärten dasselbe nicht für einen eigentlichen Zusatz zum Symbol von Konstantinopel, sondern nur für eine Erklärung seines Inhalts; und sie konnten unbestimmte Äußerungen griechischer Väter, wie des Cyrillus von Jerusalem, des Basilius u. a. anfüren, wärend sich die Griechen starrsinnig auf die Bestimmung des dritten allgemeinen Konzils von Ephesus beriefen, dass kein Zusatz zum Symbol gemacht werden dürfe. So stritt man bis in den Dezember hinein zunächst über die von den Griechen allein geltend gemachte formale Seite der Frage; aber trotz aller weitschweifigen Reden, welche von beiden Parteien gehalten wurden, gelangte man zu keiner Verständigung. Schon wurden Stimmen laut, nach Konstantinopel zurückzukehren, und gewiss würde die Versammlung auseinander gegangen sein, hätte nicht der Kaiser in seiner politischen Not seine Theologen veranlasst, die formale Seite der Frage für jetzt liegen zu lassen und zu untersuchen, ob denn der Inhalt des Filioque dogmatisch berechtigt sei. Sie gingen darauf ein; aber in Ferrara kam man nicht mehr dazu, die materiale Seite des Streitpunktes zu untersuchen. Der Papst verlegte nämlich das Konzil mit Einwilligung der Griechen nach Florenz; veranlasst hatte ihn dazu weniger eine Seuche, an der man in Ferrara litt, als vielmehr seine Geldnot, aus der ihn die eitlen Florentiner retten wollten, wenn das Konzil in ihrer Stadt abgehalten würde; dazu mochte kommen, dass hier die Unionsfeinde unter den Griechen weniger daran denken konnten, Fluchtversuche zu machen. — Am 26. Februar 1439 wurde in Florenz die erste Sitzung gehalten, die 17. des Unionskonzils. Seit der 18. Sitzung am 2. März wurden hier die öffentlichen Disputationen fast den ganzen Monat März fortgesetzt; aber tatsächlich verliefen auch sie resultatlos und wurden mit der 25. am 24. März abgebrochen. Nichtsdestoweniger gab eine Äußerung von lateinischer Seite, dass die römische Kirche auch bei Annahme des Filioque doch nur ein Prinzip und nur eine Ursache des Ausganges des Geistes anerkenne, den beiderseitigen Unionsfreunden neuen Mut.

Besonders war es jetzt der Metropolit Isidor von Kiew, welcher neben Bessarion auf griechischer Seite mit allen Kräften auf die Union hinarbeitete. Nachdem der letzte am 13. und 14. April 1439 in einer Versammlung der Griechen seine berühmte Rede für die Union gehalten hatte (s. die freie lat. Übersetzung von ihm selbst bei Harduin a. a. O. 319 ff., und bei Mansi a. a. O. 894 ff.), kam man überein, die Auffindung eines Unionsweges wider einem Ausschuss von 10 lateinischen und 10 griechischen Deputirten zu überlassen (Mitte April 1439). Widerum folgten Verhandlungen, mündliche und schriftliche, wobei die Griechen zuerst allerlei Ausflüche suchten, dann aber auf den Vorschlag Isidors von Kiew die Stellen der Väter über das Ausgehen des hl. Geistes verglichen und endlich gegen Ende Mai zu einem Resultat kamen, das der Patriarch in folgende Worte fasste. „Nachdem wir die Aussprüche der abendländischen und morgenländischen Väter gehört haben, von denen die einen ex Patre et Filio, die andern ex Patre per Filium sagen, und da beide Ausdrücke identisch sind, so erklären wir: der hl. Geist geht aus dem Vater durch den Son aeternaliter et substantialiter hervor tamquam ab uno principio et causa, und die Präposition per (*διά*) deutet hier die causa der processio Spiritus sancti an.“ Damit war tatsächlich das lateinische Filioque anerkannt; nur wollten es die Griechen nicht in ihr Symbol aufnehmen; doch erklärten sie sich bereit, sich unter Beibehaltung ihrer Riten mit den Lateinern zu uniren (vgl. Hefele a. a. O. 716). Besonders Bessarion und Isidor von Kiew verteidigten diesen Standpunkt, und trotzdem Markus Eugenikus und andere dagegen Widerspruch erhoben, konnte nunmehr der Kaiser auf Abschluss der Union rechnen und — was für ihn die Hauptsache war — den Papst in bezug auf seine politischen Leistungen sondiren lassen. Er tat dies durch Isidor von Kiew (Hefele 717). Anfangs Juni konnte man die Verhandlungen über das Filioque als geschlossen ansehen; die folgenden über das Fegefeuer, den Gebrauch des gesäuerten und des ungesäuerten Brotes bei dem Abendmal, das Messopfer und den Primat des Papstes waren — bis auf den letzten Punkt — unbedeutend. Hierbei aber, bei der Besprechung des Primates Petri, hätte freilich die ganze Union one weiteres scheitern müssen, wenn man nicht schließlich eine die Gegensätze vertuschende Formel gefunden hätte, in welche jeder Teil seine dem Gegner widersprechende Ansicht hineinlegen konnte. Als man endlich soweit gekommen war, starb in Florenz der Patriarch von Konstantinopel am 10. Juni 1439. Unter seinen Papieren fand man einen „übertrieben latinisirenden“ letzten Willen in bezug auf die Union, den er kurz vor seinem Tode niedergeschrieben haben soll (den Text s. bei Hefele S. 723). Möglich, dass der stets schwankende Patriarch angesichts des Todes eine starke Schwenkung nach Rom hin gemacht hat; doch sind Frommanns Zweifel an der Echtheit des Schriftstückes durch Hefele nicht entkräftet worden. Der Tod des Patriarchen musste es ratsam erscheinen lassen, die Unionsverhandlungen zu beschleunigen. Am 5. Juli einigte man sich; von den Griechen verweigerte nur Markus Eugenikus seine Unterschrift; ein anderer Unionsfeind, der Bischof von Stauropol, war bereits aus Florenz entflohen. Immerhin aber bleibt es höchst auffällig, dass von griechischer Seite sich nur 33 Unterschriften in dem Dekret finden, wärend die Lateiner 115 lieferten. Die Unionsurkunde war griechisch und lateinisch von Ambrosius Traversari redigirt, von Bessarion dann im griechischen Text stellenweise verbessert worden. Da beide Texte in der lebendigsten Wechselwirkung beider Sprachen zustandekamen, sind beide als authentisch anzusehen. Am 6. Juli 1439 erfolgte in der Hauptkirche zu Florenz der feierliche Abschluss der Union; Kardinal Giuliano Cesarini verlas das Dekret in lateinischer, Bessarion in griechischer Sprache; nach erfolgter allgemeiner Zustimmung hielt Papst Eugen IV. ein feierliches Hochamt. Was enthielt nun das Dekret? Dem Wortlaut nach wurde zunächst die dogmatische Hauptdifferenz zwischen beiden Kirchen ausgeglichen, indem die Griechen die Richtigkeit des Filioque anerkannten; nur brauchten sie sich nicht zu verpflichten, diesen Zusatz in das kirchliche Symbol aufzunehmen (Hefele 745). Alle anderen Bestimmungen sind mit einer einzigen aber freilich charakteristischen Ausnahme völlig unwesentlich. Der Unterschied des Gebrauches von gesäuertem oder ungesäuertem Brote

bei der Messe wurde für gleichgültig erklärt, und in betreff des Zustandes nach dem Tode die römische Lehre vom Fegefeuer und von der Weise der Beseligung oder Verdammung anerkannt. Zum Schluſs aber wurden, das charakterisirt die ganze Unionsformel als eine undurchfürbare, auf der einen Seite alle Ansprüche des römischen Stules auf den Primat der Kirche geltend gemacht und zugleich doch auf der anderen alle Privilegien und Rechte der Patriarchen von Konstantinopel, Alexandria, Antiochia und Jerusalem gewart. Diese eine Bestimmung genügt, um schon jetzt den Miſserfolg der Florentiner Union vorauszusagen. Da der Wortlaut der Stelle des Dekretes, welche über den Primat des römischen Stules handelt, in die Bestimmungen des vatikanischen Konzils übergangen ist, wurde er in neuester Zeit heftig besprochen. Im griechischen Text steht nämlich, daſs der Papst den Primat habe, *καθ' ὃν τρόπον καὶ ἐν τοῖς πρακτικοῖς τῶν οἰκουμενικῶν συνόδων καὶ [ἐν] τοῖς ἱεροῖς κανόσι διαλαμβάνεται*, was als eine Beschränkung der päpstlichen Machtfülle gedeutet werden kann; der lateinische Text dagegen bietet die Worte „quemadmodum etiam in gestis oecumenicorum conciliorum et in sacris canonibus continetur, sodaſs der Nebensatz nur eine Bestätigung der römischen Ansprüche bietet. Döllinger erklärte daher das quemadmodum etiam — et — continetur für eine Fälschung aus quemadmodum et — et continetur. Dennoch ist die erste Lesart von Frommann als ursprünglich erwiesen worden. (Das Uroriginal befindet sich mit mehreren anderen Exemplaren des Dekretes in Florenz auf der Bibliotheca Laurentiana; es waren nämlich noch fünf weitere Exemplare in Florenz von vielen Synodalen unterschrieben worden.) Hatten die Griechen starke Konzessionen gemacht, so blieb ihnen wenigstens ihr ganzer Ritus und die Priesterehe. Am 26. August 1439 reiste der Kaiser über Venedig, wie er gekommen, nach Konstantinopel zurück.

Änlich wie mit den Griechen wurden in Florenz noch Unionen mit den Armeniern (1439, 22. November) und mit den Jakobiten, d. i. Monophysiten, von Ägypten und Äthiopien (1442, 4. Februar) geschlossen. Erst dann wurde das Florentiner Konzil nach Rom verlegt. Die Gründe für diese Verlegung liegen auf der Hand; den Baseler Väter gegenüber wollte der Papst one Zweifel den Beweis liefern, daß er „Konzilien nach Belieben verlegen könne" (Hefele 794). Warscheinlich 1443 siedelte die Unionssynode nach Rom über und brachte hier noch einige unbedeutende Unionen zustande; wir haben aber nur von zwei feierlichen Sitzungen Kunde, die hier 1444 (am 30. Sept.) und 1445 (am 7. Aug.) gehalten wurden.

Der Papst mochte die Meinung hegen, eine wirkliche Union zustandegebracht zu haben; im Dezember 1439 hatte er die beiden griechischen Vorkämpfer derselben, Bessarion von Nicäa und Isidor von Kiew, dazu Turrecremata von den Lateinern zu Kardinälen ernannt; allein das griechische Volk stand in seiner Mehrheit doch auf dem Standpunkte des Erzbischofs Markus Eugenikus; es wollte nicht „lateinisiren". „Der Patriarch hieß ein Muttermörder, Florenz eine Räubersynode." Der russische Großfürst setzte seinen Metropoliten von Kiew ab und hielt ihn in Klosterhaft, bis es ihm gelang, nach Rom zu entfliehen. Im byzantinischen Reich verzögerte sich die Anerkennung der Union, bis sie endlich Nikolaus V. durchsetzte. Im J. 1452, am 12. Dezember, feierte man in der Sophienkirche ein sogenanntes Unionsfest, bei welchem „ein römischer Kardinallegat die Messe hielt"; aber schon nach fünf Monaten erlag das Kreuz dem Halbmond. Da das Interesse der türkischen Politik die Unabhängigkeit der griechischen Kirche vom Papste erheischte, wurde der Stul von Konstantinopel mit einem Unionsfeinde besetzt und endlich 1472 auf einer daselbst abgehaltenen Synode „die Union von Florenz feierlich und förmlich widerrufen". „Die einzig warhafte Kircheneinigung fand in dem geselligen Kreise des früheren Erzbischofs von Nicäa, des Platonikers Kardinal Bessarion († 1472), statt, der zwar seit der Synode von Florenz die verzweifelte Sache des byzantinischen Reiches verließ, aber durch sein Interesse für die Not des Vaterlandes und seiner flüchtigen Kinder bewies, daſs er nicht ein Überläufer, sondern ein Mittler zweier Völker und Geisterreiche sei."

(Vgl. Hefele und Frommann a. a. O.; Hase, KG. 10. Aufl. § 268; Kraus [kath.] KG. II. Thl., § 126, 2.) **Paul Tschackert.**

Ferrer, Vincentius, wurde am 23. Januar 1357 in Valencia geboren. Es ist nicht überflüssig, seine christliche Abkunft besonders zu bemerken, da man ihm dieselbe zum österen streitig zu machen versucht hat (s. Basnage, Histoire des Juifs, à la Haye 1716, T. IX, sec. P. p. 701). Früh schon von seinem Vater für den Dominikaner-Orden bestimmt, trat er am 5. Febr. 1374 in denselben. Strenge Sittlichkeit und Enthaltung von allem, was die Kräfte des Geistes lämen und sie der Macht des Fleisches unterwerfen könnte, war das Ziel seines an Anfechtungen und mancherlei schweren geistlichen Kämpfen reichen klösterlichen Lebens. Aber nicht sein frommer Wandel nur, sondern mehr noch seine bewundernswürdige Ausdauer in der Arbeit auf dem philosophischen und theologischen Gebiete ließen ihn bald als ausgezeichnet unter seinen Klosterbrüdern hervortreten. Bis zum Jare 1380 lebte Ferrer im Kloster zu Valencia, dann begab er sich auf die Universitäten Barcelona und Lerida. An jedem dieser Orte hielt er sich zwei Jare auf. Eine Frucht seiner dortigen Studien war sein Tractatus de moderno Ecclesiae schismate, compilatus ad christianissimum principem D. Petrum, regem Aragonum (s. Quetif et Echard, Scriptores ordinis Praedicat. recens. Lut., Paris. 1719, T. I, p. 766). Der Inhalt dieses in drei Teile zerfallenden Traktates bezieht sich auf die damalige große Spaltung in der abendländischen Kirche, welche durch die zwiefache, zu Rom und zu Fondi stattgefundene Papstwal herbeigefürt war. Ferrer suchte die Rechtmäßigkeit der zu Fondi vollzogenen Wal Clemens VII. darzutun, den zu Rom gewälten Urban VI. aber als einen Abtrünnigen und als Feind der Kirche zu schildern. Infolge dieser Schrift wurde dem Ferrer zu Lerida i. J. 1384 die Würde eines Doktors der Theologie erteilt, und zwar auf besondere Verwendung des zu jener Zeit dort anwesenden Kardinal-Legaten des Papstes Clemens VII., Peter von Luna. Noch mit dem Ende des genannten Jares kehrte Ferrer nach Valencia zurück und verweilte daselbst, beschäftigt mit dem Vortrage theologischer Wissenschaften und mit der Predigt des göttlichen Wortes, bis 1391. Von da ab durchzog er, von Peter von Luna dazu bewogen, einen großen Teil Frankreichs und lebte längere Zeit am königlichen Hofe zu Paris. In diese Zeit mag die Abfassung zweier weiterer Schriften Ferrers fallen, des Tractatus valde utilis et consolatorius in tentationibus circa fidem und des Tractatus de vita spirituali. Vielleicht gehört in diese Zeit auch das Werk De sacrificio Missae atque ejus caeremoniis, das Ferrer ursprünglich in spanischer Sprache unter dem Titel: De las ceremonias de la Missa schrieb (über die verschiedenen Ausgaben dieser Schriften vgl. L. Heller: Vinc. Ferrer ꝛc., S. 22 ff.). Nach Valencia zurückgekehrt — wann, läßt sich nicht bestimmt angeben — wurde er zum Rate bei dem Könige Johann I. von Aragonien und zum Beichtvater bei dessen Gemalin Yolanda ernannt. Diese Ämter bekleidete er, bis er durch Peter von Luna, der, nach dem Tode Clemens VII., als Benedikt XIII. zum Nachfolger auf dem päpstlichen Stule erwält war, im J. 1395 als Magister sacri palatii nach Avignon berufen wurde. Zwei volle Jare hatte Ferrer am päpstlichen Hofe pflichttreu gewirkt, als in ihm die längst gehegte Idee reifte, die von nun an die Leiterin seines Lebens wurde: der sündigen Welt ein durch Wort und Tat Buße und Bekehrung predigender Apostel zu werden. Ein lebhaft und tief gefülter Schmerz über die Zerrissenheit und die vielerlei sittlichen und physischen Notstände der damaligen Christenheit, verbunden mit der in jener Zeit überhaupt von vielen gehegten Meinung vom unmittelbar nahen Weltende und Gericht *), rief diesen Entschluss in ihm hervor. Benedikt XIII.

*) Ferrer gab dieser Idee u. a. Ausdruck in seiner Schrift: De fine mundi et tempore Antichristi. Epistola ad Benedictum XIII., papam Avenione sedentem, scripta ex villa Alcanizii die XXVII. Julii 1412. Sie ist zum öfteren herausgegeben und mehreremale in's Deutsche und Französische übersetzt. Veranlasst wurde sie durch Benedikt XIII., der durch ein Schreiben den Ferrer um seine Ansicht über diesen Gegenstand befragt hatte. Der Zweck, den Ferrer bei dieser Schrift vor Augen hatte, war, den Verfall der christlichen Kirche an Haupt

suchte ihn zwar in selbstsüchtiger Absicht von der Verwirklichung seiner Apostel-idee abzuwenden und bot ihm zu dem Ende verschiedene Episkopate, ja selbst die Kardinalswürde an; aber vergebens. Endlich als aller Widerstand fruchtlos blieb, bestätigte er ihn als apostolischen Prediger mit dem Titel eines Spezial-Legaten und verlieh ihm ausgedehnte Vollmacht zu lösen und zu binden.

Im Jare 1397 begann Ferrer seine apostolischen Züge, denen er die ganze übrige Zeit seines Lebens widmete. Es ist nicht ganz unwarscheinlich, dass er durch diese Züge die großen Bußfarten der sich geißelnden Fratres dealbati, die in den Jaren 1397—1400 in Italien sich zeigten, zum mindesten mittelbar veranlasst habe (s. Heller S. 62, und E. G. Förstemann, Gesch. d. christl. Geißlergesellschaften, Halle 1828, S. 110 u. 147). Sicherlich blieb Ferrer auf diesen Wanderungen nur kurze Zeit one Begleitung; schon bald nach ihrem Beginne finden wir eine große Menge Volks um ihn sich sammeln und mit ihm ziehen. Die Gesellschaft wurde nach und nach eine förmliche, zu Zeiten sehr zalreiche, wandernde Gemeinde, die ihre bestimmten Gebräuche und Einrichtungen hatte. Die Selbstkasteiung, in der Ferrer allen voranging, war ihr erstes Gebot. Sie bestand darin, das sich alle mit dicken, am Ende mit Knoten versehenen Stricken die entblößten Schultern geißelten. Bei den Prozessionen durch die Städte und Dörfer wurden geistliche Lieder, die Ferrer zu dem Zwecke gedichtet hatte, abgesungen. Es schlossen sich übrigens dieser wandernden Gemeinde nicht bloß Laien, sondern auch Geistliche aus den verschiedensten Mönchsorden an. Fast an jedem Orte, den der Zug berürte, predigte Ferrer. An manchen Tagen predigte er zwei-, auch wol dreimal mit gleicher Kraft und Wirkung. Seine geistlichen Reden hat er selbst niemals niedergeschrieben, indes sind sie, von seinen Zuhörern aufgezeichnet, auf uns gekommen (über ihre verschiedenen Ausgaben und Übersetzungen s. Heller S. 45). Gewönlich ist in diesen Predigten zur Erläuterung des Schriftwortes die allegorische Erklärungsweise angewendet, was vielfach nicht one Geschick und Scharfsinn geschieht; zuweilen freilich ist diese Weise auch übertrieben und gleichsam auf die Spitze gestellt. Im allgemeinen tritt mehr das moralische, als das dogmatische Element hervor; wo das letztere zur Erscheinung kommt, da finden wir, dass Ferrer dem traditionellen Kirchenglauben treu bleibt. Deshalb zeigten sich denn auch bei seiner Schar keine mit der Kirche streitende Glaubenslehren, wie das bei den in der Mitte des 14. Jarhunderts in Deutschland und den benachbarten Ländern umherziehenden, sich geißelnden Kreuzbrüdern, oder bei den späteren thüringischen Krypto-Flagellanten (seit 1414) der Fall war. Von der Art, in der Ferrer seine geistlichen Reden vorzutragen pflegte, wissen seine Zeitgenossen nicht rühmendes genug zu sagen; oft sollen dieselben von wunderbaren Wirkungen begleitet gewesen sein, besonders im Punkte ihrer Einwirkung auf die Juden, in deren Synagogen er nicht selten namhafte Bekehrungserfolge (angeblich bis zur Gesamtzal von 35,000 Getauften!) erzielt haben soll. Die Länder, welche Ferrer durchzog oder wenigstens berürte, waren außer Spanien und Frankreich angeblich auch Italien, England, Schottland und Irland. Überall, wo er in bedeutenden Städten seinen Einzug hielt, kamen ihm nicht bloß das Volk und der Adel, sondern die Geistlichkeit und der Bischof selbst, unter Absingung religiöser Lieder, entgegen; überall wurde er von Königen und Fürsten an ihre Höfe gezogen. Überall wurde er vom Volke wie ein Heiliger gehalten und fast angebetet; überall wurde sein Rat von Hohen und Niedern in Anspruch genommen, nicht bloß in geistlichen, sondern auch in weltlichen Dingen *).

---

und Gliedern darzutun und daraus (unter Berufung auf Dan. 2, 31—34; 4, 7—14 und änl. Stellen) auf die nahe Ankunft des Antichrist und auf das bevorstehende Ende der Welt zu schließen.

*) So wirkte er mit bei der Königswal für die drei vereinigten Reiche Catalonien, Aragonien und Valencia zu Caspe im Jare 1412; so wurde er im Jare 1416 zu Dijon zur Teilnahme an dem Konzil zu Kostnitz durch eine von demselben abgeordnete Gesandtschaft eigends eingeladen; eine Einladung, der er nicht Folge gab, während er allerdings darin dem Wunsche der Konzilsväter willfarte, dass er die bis dahin geleiteten Geißlerzüge einstellte (vgl. Joh.

Auf diesen Zügen ereilte ihn am 5. April 1419 zu Vannes in der Bretagne der Tod. Der Herzog der Bretagne, Johann V., trug selbst für die Bestattung der irdischen Überreste des Verstorbenen Sorge, nachdem die Herzogin Johanna, eine Tochter Karls VI. von Frankreich, es sich nicht hatte nehmen lassen, den Leichnam mit eigener Hand zu waschen.

Kanonisirt wurde Vincentius Ferrer durch Calixt III. am 29. Juni 1455; die Kanonisationsbulle indes wurde erst durch Pius II. am 1. Okt. 1458 publizirt. Vgl. Act. Sanct. Antwerp. Aprilis T. I. 5. Apr. p. 479 sqq.; Raynaldi, Ann. Ecc. ed. J. D. Mansi, T. VIII; Ludwig Heller, Vincentius Ferrer nach seinem Leben und Wirken, Berlin 1830; Com. de Hohenthal, De Vincentio Ferrerio, Lipsiae 1839. Über Ferrers Geißlerprozessionen: Gretser, De spontanea disciplinarum cruce (in s. Opp. t. IV, p. 45); Förstemann a. a. O.; Zöckler, Krit. Geschichte der Askese, S. 55. Über Ferrer als Judenbekehrer: Kalkar, Israel und die Kirche, Hamburg 1869, S. 27. **L. Heller† (Zöckler).**

Fesch, Joseph, Kardinal der römischen Kirche, geb. den 3. Jan. 1763 zu Ajaccio auf Corsica, war der Son eines Lieutenants bei einem in französischen Diensten stehenden Schweizerregiment, und einer Italienerin, der Witwe Ramolini, deren Tochter erster Ehe, Lätitia, später die Mutter Napoleons I. wurde. Anfangs zum Geistlichen bestimmt, erhielt er seine Bildung im Seminarium zu Aix, aber nach dem Ausbruch der französischen Revolution trat er aus, nahm Kriegsdienste und 1796 finden wir ihn als Kriegskommissär bei der italienischen Armee seines Neffen Bonaparte. Der Expedition nach Livorno folgend, machte er gute Geschäfte mit englischen Waren und Ausbeutung der Gemäldegallerieen. Nach Abschluss des Konkordats mit Papst Pius VII. trat er in den geistlichen Stand zurück, wurde Domkanonikus in Bastia, Erzbischof von Lyon, Kardinallegat, Jan. 1803 Kardinal, und wurde im Sommer desselben Jares von Napoleon als Gesandter nach Rom geschickt. Dort fürte er mit glücklichem Erfolg die schwierige Unterhandlung wegen Napoleons Kaiserkrönung. Am 11. Juli wurde er von Napoleon zum Großalmosenier des Reichs ernannt und als im November 1804 der Papst Pius sich zur Krönung nach Paris begab, war Fesch sein Begleiter und sein Beistand bei den Ceremonieen. Den Tag zuvor, den 1. Dezember 1804, erteilte er der bloß bürgerlich geschlossenen Ehe Napoleons die kirchliche Weihe. So dienstbereit er auf die Politik seines Oheims bisher eingegangen war, so war er doch nicht gesonnen, das Bewusstsein des römischen Kardinals ganz dem napoleonischen System unterzuordnen; er verlangte Konzessionen, die Napoleon nicht gewären wollte, und da Fesch auf seinen Forderungen bestand, so berief ihn Napoleon von seinem Gesandtschaftsposten im Mai 1806 ab, sorgte aber für eine Entschädigung, indem er bei dem Kur-Erzkanzler des deutschen Reichs, Fürst Dalberg, vermittelte, dass er den Kardinal zu seinem Koadjutor und designirtem Nachfolger annahm, was demselben jedoch keinen Ersatz für den hohen Gehalt und die einflussreiche Stellung in Rom gewärte. Am 31. Januar 1810 ernannte ihn der Kaiser zum Erzbischof in Paris; aber da Fesch keine Möglichkeit einer kanonischen Einfürung absah, verzichtete er auf diese Stelle. Auch in anderer Beziehung war er seinem Oheim nicht zu Willen, indem er sich weigerte, die von ihm eingesegnete, aber durch Senatskonsult und ein geistliches Gericht im Dezember 1809 aufgelöste Ehe Napoleons mit Josephine für ungültig zu erklären. Als ihn Napoleon mit dem Präsidium des 1810 nach Paris berufenen kirchlichen Nationalkonzilium beauftragte, nahm er diese Stelle zwar an, aber anstatt die Versammlung in die Ban der Konzessionen zu lenken, ward er Fürer der Opposition, deren Erfolg die Auflösung des Konzils war. Als er deshalb gründlich in Ungnade fiel, zog er sich auf seinen erzbischöflichen Sitz in Lyon zurück, wo er bis zum Sturz Napoleons blieb. Im Mai 1814 begab er sich mit seiner

---

Gersons Epist. ad Mag. Vincentium contra Flagellantes, — in Gers. Opp. ed. Du Pin II, 658, sowie d'Aillis Brief an ihn, ebendas. p. 659).

Halbschwester Lätitia nach Rom, lebte dort in der Stille, aber als Napoleon Elba verlassen hatte und wider in Frankreich erschien, schloss er sich auf's neue an ihn an und wurde von ihm am 2. Juni 1815 zum Pair ernannt; nach der Schlacht bei Waterloo kehrte er nach Rom zurück. Dem Ansinnen der franz. Regierung, er solle auf sein Erzbistum in Lyon verzichten, setzte er die entschiedenste Weigerung entgegen und verzichtete auf seine Rechte selbst dann nicht, als ihm ein Breve Leos XII. vom Jare 1824 jede Ausübung einer geistlichen Gerichtsbarkeit im Sprengel von Lyon untersagte. In Rom lebte er prächtig, aber von der Gesellschaft zurückgezogen, und starb nach längerer Krankheit den 13. Mai 1839, 76 Jare alt.

Vgl. den Artik. „Fesch" in Strambergs rheinischem Antiquarius und den Briefwechsel Napoleons mit Fesch: „Histoire des negotiations diplomatiques etc., précédée de la correspondance inédite de l'empereur N. avec le Cardinal F., publ. p. A. du Casse", Paris 1855, 3 Bde. **Klüpfel.**

Festcyklus, s. Feste, kirchliche.

Feste der alten Hebräer. Die Heiligung des Zeitlaufs wird Tag für Tag durch das Morgen- und Abendopfer (Num. 28, 3—8; Ex. 29, 38 ff.) vollzogen. Aber es sind auch gewisse Tage wegen ihrer Bedeutsamkeit im Zeitlauf oder daran haftender Erinnerungen zu besonderer strengerer und reicher ausgestatteter Feier bestimmt, nämlich nach der im Pentateuch kodificirten Gesetzgebung: 1) der siebente Wochentag oder der Sabbat; 2) die Neumonde (Neomenien), vor allen andern der 1. Tag des 7. Monats (Tischri), welcher vorzugsweise (vergl. Num. 10, 10) den Namen יוֹם תְּרוּעָה Tag des Trompetengeschmetters fürt; 3) die drei Wallfartsfeste, an denen die ganze Gemeinde beim Heiligtum sich versammeln soll, nämlich a) das den järlichen Festcyklus im Frühling eröffnende, im ersten Monat (Nisan) des mosaischen Jares (Ex. 12, 2) am Abend des 14. zu begehende Passah mit den vom 15. an zu feiernden sieben Tagen der ungesäuerten Brote; b) sieben Wochen später (im Sivan) das Wochenfest (Pfingsten); c) das Laubhüttenfest vom 15. des siebenten Monats an; 4) der am 10. des siebenten Monats zu feiernde Versönungstag (יוֹם הַכִּפֻּרִים). In diesem siebenten Monat schloss nach den sieben Tagen des Laubhüttenfestes mit der am achten Tage (dem 22. des Monats) stattfindenden עֲצֶרֶת (Lev. 23, 36) die festliche Hälfte des Jares. — Außerdem war 5) je das siebente Jar als Sabbatjar und das sieben Jarsabbate abschließende fünfzigste als Jobel-(Hall-)jar geheiligt. — Über die heiligen Zeiten im allgemeinen finden sich die gesetzlichen Bestimmungen in Ex. 23, 10—17; Lev. K. 23 und 25; Num. K. 28. 29; Deut. K. 16. Das Deuteronomium erwänt wie das Bundesbuch (Ex. a. a. O.) nur die drei Wallfartsfeste; die Einschärfung der Sabbatfeier beschränkt sich da auf den Dekalog und von den Neumonden ist keine Rede, was sich daraus erklärt, dass die Einheit des Heiligtums, auf welche die Kultusgebote des Deuteronomiums abzielen, eben nur bei den Wallfartsfesten ausdrücklich hervorzuheben war (s. Deut. 16, 5—7. 11. 15. 16 f.). Über die sonst in den Festgesetzen stattfindenden Differenzen s. die Artikel über die einzelnen Feste.

Die allgemeinste Bezeichnung für die nach fester Ordnung eintretenden heiligen Zeiten wäre nach der Grundbedeutung des Wortes מוֹעֲדֵי ה'. Doch steht dieser Ausdruck, auch wo er (wie in der Überschrift Lev. 23, 2) im weitesten Sinne gebraucht wird, nur von denjenigen heiligen Tagen (mit Einschluss des Sabbats), an denen heilige Versammlung מִקְרָא קֹדֶשׁ und gleichsam eine Zusammenkunft Jehovahs mit der Gemeinde (vgl. Ex. 29, 42; Num. 17, 19) stattfindet, darum Ezech. 46, 11 (s. Hitzig z. d. St.) auch von den Neumonden, denn diese sollen nach dem ezechielischen Zukunfsideale 46, 3 vgl. Jes. 66, 23 Tage heiliger Versammlung werden, was sie nach dem Pentateuch noch nicht sind. Häufiger aber wird der Ausdruck mit Ausschließung der Sabbate und Neumonde nur auf die

Versammlungstage der Jaresfeste bezogen Lev. 23, 4; Ezech. 46, 9; 2 Chron. 8, 13; 31, 3. Noch enger ist die Bedeutung des Wortes חַג, welches nicht jedweden Feiertag, sondern nur den festlich d. i. fröhlich zu begehenden bezeichnet; החג schlechtweg heißt 1 Kön. 8, 2. 63; 45, 25; 2 Chr. 7, 8 das Laubenfest, Jes. 30, 29 und anderwärts das Passah. Für den Versönungstag konnte das Wort gar nicht gebraucht werden; dieser heißt auch später nur der große Tag יוֹמָא רַבָּא, oder das große Fasten צוֹמָא רבא, oder auch nur יומא. — Den Grundtypus für die Ordnung der heiligen Zeiten bildet die Siebenzal. Doch sind von den durch die Siebenzal unmittelbar bestimmten, einen in sich geschlossenen Cyklus bildenden Sabbatzeiten als besonderes Festgebiet zu unterscheiden die Wallfartsfeste, deren Bedeutung teils eine agrarische, teils eine historische ist. Die letztere fehlt beim später als Gesetzgebungsfest gefassten Pfingstfeste, sodass dasselbe niedriger als die beiden anderen zu stehen scheint. In dem Zukunftsbilde Ezech. 45, 21 ff. ist es ganz weggelassen. Einzig in eigentümlicher Bedeutung steht der Versönungstag da. — Die Zeitordnung der heiligen Tage steht mit Ausnahme des Versönungstages in Beziehung zu dem natürlichen Zeitwechsel. Mit dem Mondlauf hängt wol schon der Wochensabbat zusammen, denn die siebentägige Woche ist warscheinlich aus der Teilung des synodischen Mondmonats abzuleiten. Unverkennbar aber ist die Beziehung auf den Mondwechsel in der Weihung der Neumonde sowie darin ausgeprägt, dass das Passah (sowie das von denjenigen, welche an der Feier desselben verhindert gewesen waren, einen Monat später zu begehende Nachpassah Num. 9, 9—13 vgl. 2 Chron. 30, 2), und das Laubenfest zur Zeit des Vollmondes begannen (daher Sir. 43, 7 ἀπὸ σελήνης σημεῖον ἑορτῆς). Weiter kommt in betracht, dass das Passah ungefär mit dem Frühlings-, das Laubenfest mit dem Herbstäquinoctium zusammentrifft. Aber deshalb ist die Bedeutung der alttestamentlichen Kultuszeiten doch nicht lediglich aus diesen kosmischen Verhältnissen abzuleiten. Dem das Leben und Walten der Gottheit mit dem Leben der Welt identifizirenden Heidentum sind freilich die Weltzeiten als solche zugleich Gotteszeiten, und es werden darum die hervorstechenden Momente im Laufe der Sonne und des Mondes vorzugsweise als Festzeiten verwendet. Nach alttestamentlicher Anschauung dagegen sollen die Zeichen des Himmels, welche der über den Gestirnen waltende Gott geordnet hat, als Zeitmesser für die theokratischen Institutionen dienen (vgl. Gen. 1, 14; Psalm 104, 19), damit auch auf diese Weise die Einheit der Natur- und der Bundesordnung zur Erscheinung komme. Unter den Gesichtspunkt der chronologischen Feste könnten höchstens die Neumonde fallen; doch gerade diese haben im Pentateuch nur untergeordnete Bedeutung; der siebente Neumond gilt im A. T. noch nicht so wie später als bürgerliches Neujahrsfest. Der Sabbat aber hat seine religiöse Bedeutung nicht als Zeitteiler, sondern vermöge besonderer göttlicher Stiftung als Zeichen des Bundes zwischen Gott und seinem Volk (Ex. 31, 13), als tatsächliches Zeugnis, dass bei dem Volk, das Gott sich geheiligt hat und das den Schöpfer und Herrn der Welt erkennt, das menschliche Leben in Wirken und Ruhe nach dem Urbild des göttlichen Lebens sich gestalten soll. Man mag immerhin vermuten, es habe in der vormosaischen Zeit bei den Israeliten eine Feier der Vollmonde und eine Feier des Frühlings- und Herbsteintrittes stattgefunden, wiewol uns hiefür sichere Data fehlen; man mag in dem Glanze des Vollmondes eine besondere Verherrlichung des Passah und des Laubenfestes sehen (vergl. Philo II, 297 ἵνα μὴ μεθ᾽ ἡμέραν μόνον ἀλλὰ καὶ νύκτωρ πλήρης ὁ κόσμος ᾖ τοῦ παγκάλου φωτός) — aber was die Feste zu Festen macht, ist doch nicht irgend eine an das Naturleben anknüpfende menschliche Wal, sondern die Stiftung des Bundesgottes, der durch diese Feste einerseits die großen Tatsachen der Erlösung und Fürung seines Volkes in lebendiger Erinnerung erhält (vgl. Ex. 13, 9; Lev. 23, 42 f. u. s. w.), andererseits das Volk anweist, seinen irdischen, auf ein agrarisches Leben gegründeten Beruf in stetiger Abhängigkeit von dem Geber alles Natursegens und diesen Segen selbst in unveräußerlichem Zusammenhang mit der Bundesordnung aufzufassen.

Über die Feier der Kultuszeiten im allgemeinen ist folgendes zu bemerken;

1) Neben den für jeden Tag vorgeschriebenen Opfern fanden noch besondere öffentliche Opfer (nach späterer Benennung: Musaf- d. i. Zusatz-Opfer) statt, welche je nach dem Charakter der einzelnen heiligen Tage sich verschieden gestalteten (siehe Num. K. 28. 29). 2) Wie für den Wochensabbat, war auch für sieben Festtage (den ersten und siebenten Tag der ungesäuerten Brote, den Tag des Wochenfestes, den Neumondsabbat, den Versönungstag, den ersten und den Schlusstag des Laubenfestes) die Ruhe von der Arbeit geboten (nicht für die anderen Neumonde, obgleich auch da nach Am. 8, 5 Handel und Wandel ruhte). Dabei findet aber der Unterschied statt, dass, wärend am Wochensabbat und am Versönungstag alle Arbeit (כָּל־מְלָאכָה) untersagt ist (Lev. 23, 2. 31; vgl. Num. 29, 7), an den übrigen der oben aufgefürten Tage nach Lev. 23, 7. 8. 21. 25. 35. 36; vgl. Num. 28, 18 u. s. w. nur מְלֶאכֶת עֲבֹדָה (Arbeit im Dienste des weltlichen Berufes) verboten wird, die, wie aus Ex. 12, 16 erhellt, z. B. Feueranzünden und Speisebereitung nicht ausschloss. Dieser Unterschied prägt sich weiter darin aus, dass nur vom Wochensabbat und vom Versönungstage Lev. 23, 3. 32 der Ausdruck שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן gebraucht wird. Der Name שַׁבָּת steht allerdings a. a. O. nach der traditionellen Erklärung von V. 11 u. 15 auch von dem ersten Mazzothtage; doch ist diese Erklärung keineswegs gesichert (s. dagegen Hupfeld, De primitiva et vera festorum ap. Hebraeos ratione II, pag. 4 und den Art. Pfingsten). Im übrigen ist merkwürdig, dass die genannte Urkunde von den übrigen Ruhetagen der Feste den Namen שַׁבָּת gar nicht, und nur von den Ruhetagen des siebenten Neumondes und des Laubenfestes das Wort שַׁבָּתוֹן (*σαββατισμός*) gebraucht, warscheinlich deswegen, weil diese Tage von dem Sabbatmonat her einen besonderen sabbatlichen Charakter gewannen, wogegen es unerweislich ist, dass, wie Bähr behauptet, im A. T. zuweilen auch sämtliche Fest- und Feierzeiten mit dem Namen Sabbate bezeichnet werden. An den Zwischentagen der längeren Festzeiten (dem später sogenannten חול המועד) war die Arbeit nicht verboten. Die Satzungen, durch welche später diese Freiheit eingeschränkt wurde, gibt die Mischna des Traktats Moëd katon („kleiner Feiertag“ heißen die Tage zwischen dem ersten und letzten des Passahs und Laubenfestes). 3) Das Positive der Feier der Sabbate und der oben genannten sieben Festtage ist enthalten in der Lev. K. 23 und Num. K. 28 regelmäßig widerkehrenden Formel, dass an ihnen stattfinden solle מִקְרָא קֹדֶשׁ. Dieser schon von LXX und Hieron. missverstandene, dann auch von Coccejus und Vitringa (Synag. vet. p. 288 ff.), neuerdings von Saalschütz (Mos. Recht S. 387) fälschlich unter Vergleichung von Ex. 32, 5; Jer. 36, 9 durch indictio sancti, proclamatio sanctitatis gedeutete Ausdruck ist zu erklären heilige Versammlung, und will sagen, dass, wie Ezech. 46, 3. 9 es ausdrückt, das Volk zum Heiligtum kommen soll, um anzubeten. Doch bestand eine förmliche Verpflichtung zum Erscheinen beim Heiligtum (der רְאִיָּה nach der späteren Bezeichnung) nur hinsichtlich der drei Wallfartsfeste und zwar für die männliche Bevölkerung, Ex. 23, 14. 17; Deut. 16, 16. Aus Ex. 23, 14 stammt die talmudische Bezeichnung der Wallfartsfeste durch רְגָלִים, indem man diesen Ausdruck, für welchen V. 17 und Deut. a. a. O. פְּעָמִים setzen, dahin ausdeutete, dass man zu Fuß beim Heiligtum zu erscheinen habe (Chagiga II, 12). 4) Die zu den Festen Kommenden sollen nicht leer vor dem Herrn erscheinen, Ex. 23, 15; vgl. 34, 20; Deut. 16, 16; nämlich, wie die letztere Stelle beifügt, ein „jeglicher nach dem, was seine Hand geben kann, nach dem Segen, den dir der Herr dein Gott gegeben“. Es geht dies auf die aus freiwilligen Gaben, Deut. 16, 10, beziehungsweise aus dem hiefür ausgesonderten Zehnten Deut. 14, 22 ff. und den Erstgeburten des Viehs Deut. 15, 20; Num. 18, 17 f. (s. über den letzten Punkt Riehm, Die Gesetzgebung Mosis im Lande Moab, S. 52 ff.) gebildeten Schelamim, denen Brandopfer vorausgingen, Num. 10, 10, fröhliche Malzeiten folgten, vgl. 2 Chron. 30, 22. Diese Privatfestopfer bezeichnet der talmudische

Sprachgebrauch mit dem Namen חגיגה; einige spätere rabbinische Bestimmungen hierüber s. bei Saalschütz a. a. O. S. 422.

In den im Kanon auf den Pentateuch folgenden historischen Büchern finden sich nur wenige Notizen über die Kultuszeiten. Dies gilt schon von dem B. Josua, welches nur 5, 10 ff. das erste auf dem Boden Canaans gefeierte Passah erwänt. Wenn schon dieses mit dem Pentateuch eng zusammenhängende, denselben voraussetzende Buch andere Feste sonst nicht erwänt, so darf um so weniger aus dem Schweigen der folgenden Bücher die Nichtexistenz dieser Feste geschlossen werden. Dass die Zerrissenheit des theokratischen Lebens in der Richterzeit auch auf die Festfeier bedeutenden Einfluss geübt haben wird, ist vorauszusetzen. Doch ist Richt. 21, 19; 1 Sam. 1, 3 von einem Jaresfeste die Rede, an dem man beim Heiligtum erschien. Aus der Zeit Salomos wird zuerst das Laubenfest erwänt. Die Stellen 1 Kön. 8, 2. 65 vgl. 2 Chron. 5, 3; 7, 9. 10 sind so zu deuten, dass vom 8.—14. des siebenten Monats die Einweihung des Tempels vorgenommen, vom 15.—21. das siebentägige Laubenfest gefeiert, dann nach 1 Kön. am achten, nach 2 Chron. dagegen, nachdem am achten Tage zuvor die Azereth stattgefunden, am neunten Tage, also am 23. des Monats, das Volk entlassen wurde. Weiter weist 1 Kön. 9, 25 deutlich auf die drei großen Jaresfeste hin, denn ein anderer Grund des järlich dreimaligen feierlichen Opfers ist nicht aufzubringen. Wenn es 2 Kön. 23, 22 vom Passah unter Josia heißt: „denn nicht wurde gehalten wie dieses Passah eines von den Tagen der Richter an, welche Israel richteten, und die ganze Zeit der Könige Israels und der Könige Judas", so liegt darin nicht, dass die Feier des Passah seit der Zeit der Richter überhaupt erst wider unter Josia stattgefunden habe, sondern nur, dass ein so feierliches, in jeder Beziehung nach den Vorschriften des Gesetzes eingerichtetes Passah in dieser ganzen Periode nicht gehalten worden sei; ein solches war nämlich auch das nach 2 Chr. K. 30 unter Hiskia gefeierte Passah nicht gewesen. Zu vergleichen ist die ganz änliche Stelle über das Laubenfest Neh. 8, 17. Dass nun gar, wie behauptet worden ist, Ezechiel der erste und überhaupt der einzige Prophet sei, der das Passah erwäne, ist ebenfalls unrichtig: das schöne Bild Jes. 30, 29 muss nach dem ganzen Zusammenhang auf die Passahfeier bezogen werden. Wie sollte auch der Ausdruck in Jes. 29, 1 passen, wenn nur e i n Jaresfest in Juda (das Laubenfest) begangen wurde! — Beachtenswert sind ferner die Spuren der Festfeier, welche sich im Zehnstämmereich finden. Zwar redet 1 Kön. 12, 32 allerdings nur davon, dass Jerobeam für den von ihm gestifteten Kultus das Laubenfest beibehalten, dasselbe aber von dem siebenten Monat auf den 15. des achten Monats verlegt habe. Davon aber, dass dieses das einzige Fest im Jare gewesen sei, wird nichts gesagt. Auf eine Mehrzal von Festen im Zehnstämmereich weist Am. 5, 21; 8, 10; die Klassifikation der Kultuszeiten in Sabbat, Neumond und Feste Jes. 1, 13 f. (s. dazu Delitzsch); Hos. 2, 13; vgl. 5, 7; 9, 5; Am. 8, 5 stimmt onehin ganz mit dem Pentateuch überein. Die Übertragung dieser Ordnungen auf das Zehnstämmereich läßt sich nur daraus erklären, dass auf ihnen die Weihe des höchsten Altertums ruhte. Überhaupt sind diejenigen, welche den mosaischen Ursprung der im Pentateuch angeordneten Kultuszeiten leugnen, bis jetzt nicht im Stande gewesen, ein historisches Zeugnis, wenn auch ein indirektes, von der Entstehung dieses oder jenes Festes oder auch von der Modifikation seiner Feier nachzuweisen. Sie operiren lediglich mit Gründen e silentio. Und wo vermeintlich erst spät Bestandenes schon als in der ersten Königszeit Vorhandenes bezeugt wird, sehen sie darin Zurückdichtung. [Die Pentateuchkritik in ihrer neuesten Phase sieht in dem Bundesbuch Ex. K. 19—24 mit dem Zweitafelgesetz Ex. K. 34, der jehovistischen Thora, der deuteronomischen, der Gesetzsammlung Lev. K. 17—26 und dem ezechielischen Programm der Zukunft 45, 18—46, 15, schließlich dem elohistischen Priestercodex die fünf Hauptstadien der allmählich ausgeprägten Festgesetzgebung. Entscheidende Wendepunkte waren die deuteronomische Centralisirung des Kultus und die gesetzliche Reorganisation unter Ezra; die Wandlung der ursprünglich landwirtschaftlichen Feste in national-geschichtliche

und der concentrisch den Sabbat umschließende Festcyklus gelten für nachexilisch.]

Feste der späteren Juden. In der nachexilischen Zeit kamen zu den im Pentateuch verordneten Kultuszeiten einige neue hinzu. Hierher gehören schon die Sach. 7, 3. 5; 8, 19 erwänten, durch Fasten gefeierten Trauergedenktage, nämlich 1) am 9. des vierten Monats, an welchem (2 Kön. 25, 3; Jer. 52, 6. 7) die Chaldäer in Jerusalem eingedrungen waren; 2) am 10. des fünften Monats zur Erinnerung an die Zerstörung der Stadt und des Tempels (Jer. 52, 12. — In 2 Kön. 25, 8 wird der siebente Tag angegeben, one Zweifel dauerte das Werk der Zerstörung mehrere Tage); 3) im siebenten Monat zum Andenken an die Ermordung Gedaljas (2 Kön. 25, 25; Jer. 41, 1. — Der Tag ist im A. Test. nicht genannt, nach der Überlieferung war es der dritte). Außerdem wurde 4) noch am zehnten Tag des zehnten Monats gefastet, weil an diesem (2 Kön. 25, 1; Jer. 52, 4) die Belagerung Jerusalems begonnen hatte. Weiter fällt in die nachexilische Zeit die Umbildung des siebenten Neumondes zum bürgerlichen Neujarsfeste (Rosch haschana). Der Ursprung dieser Neujarsfeier lässt sich nicht sicher bestimmen. Aber schon im Pentateuch finden sich Spuren eines von der mosaischen Bestimmung Ex. 12, 2 abweichenden, in den Herbst fallenden Jaresanfanges, nämlich in der Fluterzälung, wenn anders der 2. Monat, in welchem die Flut begann, als zweiter vom Tischri ab und also für den Marcheschvan (Bul) zu gelten hat, ferner in Ex. 23, 16; 34, 22; endlich in der Bestimmung über den Anfang des Halljars Lev. 25, 9 f., wie denn auch das Sabbatjar naturgemäß (vgl. Lev. 25, 4) mit der Satzeit, also im Herbste beginnen muſste und laut Deut. 31, 10 mit dem Laubenfeste, dem nach Ex. 23, 16 בצאת השנה fallenden (s. Hupfeld, De primitiva et vera fest. ap. Hebr. ratione II, p. 14), abschloss (Theologie des A. T. § 151, Anm. 12). Nach Josephus ant. I. 3, 3 wäre der Anfang des Jares mit dem Tischri vormosaische Ordnung gewesen, und wäre dieser Jaresanfang von Moses für die Geschäfte des bürgerlichen Lebens beibehalten worden. Unter dem Ezech. 40, 1 erwänten 10. des neuen Jares versteht der Talmud Arachin 12ᵃ den Anfang eines Jobeljares, welches nach Lev. 25, 10 am 10. Tischri eingeblasen wurde; es ist aber doch wol der 10. Nisan gemeint. In dem Zukunftsgemälde Ezech. 45, 18—20 erscheint eine auf den 1. und 7. Nisan fallende Neujarsfeier, bestehend in Entsündigung des Tempels (zur Erläuterung dienen Ex. 40, 2; Num. 19, 19); es ist aber keine Spur vorhanden, dass eine solche Feier wirklich einmal geschichtlich bestanden habe. — Selbst noch in den nachexilischen Schriften des A. T.'s bis zu den Büchern der Makkabäer herab werden die Monate, die jetzt mit den persischen Namen bezeichnet sind, nach der Ordnung des mosaischen Jares gezält. [Treuer jüdischer Erinnerung zufolge stammen die nachexilischen Monatsnamen aus Babel jer. Rosch haschana 56ᵃ. Bereschith rabba c. 48. Die Inschriften bestätigen das. Alle diese Namen von Nisan bis Adar sind nicht persisch, sondern semitisch und zwar babylonisch. Der Name Marcheschvan, auch verkürzt Cheschvan, ist verderbt aus babyl. araḫ šamna, d. i. achter Monat, nämlich vom Nisan aus, welcher in den keilinschriftlichen Kalendarien der erste Monat ist, sodass also der Tischri, dessen Name one Zweifel ‚Eröffnung' bedeutet, diesen Namen als neuer landwirtschaftlicher Anfang bekommen haben mag.] Nur die zwei Zeitbestimmungen aus der Regierung des Artaxerxes Nehem. 1, 1; 2, 1 setzen deutlich eine andere, und zwar eine dem späteren bürgerlichen Jare der Juden entsprechende Reihenfolge der Monate voraus*), was gegen die Ansicht spricht, dass erst mit der seleucidischen Ära der Jaresanfang im Herbst unter den Juden aufgekommen sei. Zu förmlicher Feier des 1. Tischri als Neujarsfestes hat vielleicht der Umstand mitgewirkt, dass nach Esr. 3, 6 am 1. Tischri nach dem Exil der regelmäßige Opferdienst wider begann;

---

*) Über die Bestimmung, dass die Jare der Könige Israels vom 1. Nisan, die der heidnischen Könige vom 1. Tischri zu rechnen seien, s. Surenhusius zu Rosch haschana vol. II, p. 305 s.

außerdem wird Neh. 8, 1. 9—12 von einer an diesem Tage durch Esra vorgenommenen Vorlesung des Gesetzes und einer damit sich verbundenen Freudenfeier berichtet *).

Von den in den nächstfolgenden Jarhunderten neu entstandenen jüdischen Festen kommt zuerst in betracht das **Purim** (יְמֵי הַפּוּרִים — über die Bedeutung dieses Namens s. Esth. 9, 24—26; vgl. 3, 7 — *ἡ Μαρδοχαϊκὴ ἡμέρα* 2 Makk. 15, 36). Die geschichtliche Veranlassung des Festes wird erzält im Buche **Esther**. Das Fest scheint anfangs Widerspruch gefunden zu haben; wenigstens erzält der paläst. Talmud, dass über die Einfürung desselben, als eine unbefugte Neuerung, 85 Älteste, worunter 30 Propheten, gespottet haben. Aber wenigstens schon zur Zeit des Josephus (ant. XI, 6. 13) war die Feier, und zwar die zweitägige, allgemein verbreitet. Es war kein Tempelfest, sondern wurde in den Synagogen gefeiert durch Verlesung der Megilla oder Festrolle, d. i. des B. Esther, in den Häusern durch Gastmäler und andere Lustbarkeiten, Almosengeben u. s. w. Das Fest fällt auf den 14. und 15. Adar, also gerade einen Monat vor dem Passah. Der eigentliche Tag der Errettung der Juden war freilich der 13. Adar gewesen, der später zu einer in Fasten bestehenden Vorfeier des fröhlichen Festes verwendet wurde. Ewald vermutet, dass Purim ursprünglich am 13. irgend eines Monats gefeiert, dann aber, weil man die Erlösung aus der persischen Angst und Not mit der Erlösung aus Ägypten zusammenstellte, als Vorfeier des Passah gerade auf den Vollmond des nächstvorangehenden Monats verlegt worden sei. — Über die Feier des Festes in den Schaltjaren s. die Untersuchung in Wieselers chronolog. Synopse der Evv. Hienach wäre, wie schon Ideler behauptet hat, als der eigentliche Schaltmonat der erste Adar betrachtet und demnach Purim im Schaltjar im Veadar gefeiert worden. Die Anordnung, wonach in Schaltjaren ein doppeltes Purim gefeiert wird, das erste sogenannte kleine im Adar, das zweite große im Veadar, wird schwerlich über das zweite Jarhundert n. Chr. zurückgehen. Auf Esth. 9, 18. 19 gründet sich die Bestimmung in Kap. 1 der Mischna Megilla, wonach in Flecken und offenen Städten das Lesen der Megilla am 14., in den Städten Palästinas, die schon zu Josuas Zeit (vgl. Deut. 3, 6) ummauert gewesen, am 15. Adar stattfinden soll. Nach Esth. 9, 18 heißt der 15. Schuschan-Purim. — Der 13. Adar wurde nach 1 Makk. 7, 49; 2 Makk. 15, 36 ff. als der Tag, an welchem 161 v. Chr. der syrische Feldherr Nicanor besiegt und erschlagen worden war, zum järlichen Dankfest (יום נקנור Megillat Taanith cap. 12) geweiht, und noch Josephus (ant. XII, 10. 5) erwänt diese Siegesfeier als eine zu seiner Zeit übliche. Damals kann also das **Esther-Fasten** (תַּעֲנִית אֶסְתֵּר), auf welches schon Esth. 9, 31 hingewiesen wird, nicht am 13. Adar begangen worden sein. Nach David Cassel (in Grimms exeget. Handbuch zu 1 Makk. 7, 49) wurde das Esther-Fasten noch zur Zeit des Talmud als dreitägiges begangen, aber nach dem Purim und erst spät (die früheste Spur fürt in das neunte Jarhundert) verband es sich mit dem Tage des in Vergessenheit gekommenen Nikanor-Festes. Fällt der 14. Adar auf einen Sonntag, so wird, da am Sabbat und Vorsabbat (vgl. schon Judith 8, 6) nicht gefastet wird, das Esther-Fasten auf den vorangehenden Donnerstag, den 11. Adar, zurückverlegt.

Ebenfalls eine Stiftung der makkabäischen Zeit ist das Fest der **Tempelweihe** (חֲנֻכָּה, *τὰ ἐγκαίνια* Joh. 10, 22, vollständiger *αἱ ἡμέραι ἐγκαινισμοῦ τοῦ θυσιαστηρίου*, 1 Makk. 4, 59). Es wurde durch Judas Makkabäus angeordnet, als es ihm (im J. 164 v. Chr.) gelungen war, Jerusalem (mit Ausnahme der Akra) einzunehmen, den Tempel zu reinigen und den Jehovahkultus wider

---

*) In Rosch haschana I, 1 (vgl. Geigers Lesestücke aus der Mischna S. 25 f.) werden vier Jaresanfänge unterschieden, nämlich außer den zwei oben besprochenen noch einer im Elul (nach A. im Tischri) für die Bestimmung des **Viehzehntens**, und einer, der auf die **Bäume** sich bezog, am ersten, nach A. am 15. Schebât. Der letztgenannte Tag (vor Alters der Tag, von wo an die drei Orla-Jare der Bäume Lev. 19, 23 gerechnet wurden und mit welchem im 4. Jare der freie Nießbrauch anhob) gilt noch jetzt als Freudentag.

herzustellen. Weil der Brandopferaltar am 25. Chislev (der teilweise dem Dezember entspricht) geweiht wurde, an demselben Tage, an dem drei (nach 2 Makk. 10, 3 zwei) Jare zuvor die Entweihung durch den heidnischen Opferkultus stattgefunden hatte (s. Grimm zu 1 Makk. 1, 54 und 4, 52), so sollte das Fest järlich von dem genannten Zeitpunkt an acht Tage lang gefeiert werden *μετ' εὐφροσύνης καὶ χαρᾶς*. Die achttägige Dauer folgt warscheinlich dem Vorbilde des Laubenfestes; vgl. 2 Makk. 1, 18; 10, 6 f. Das Fest war von Anfang an nicht an Jerusalem gebunden; es wird besonders durch Beleuchtung der Synagogen und der Häuser gefeiert (am ersten Tag des Festes wird ein Licht, an jedem folgenden eines weiter angezündet), weshalb es das Lichterfest, *τὰ φῶτα* (Jos. ant. XII, 7. 7), heißt. Den Ursprung dieser Festsitte leitet Josephus her *ἐκ τοῦ παρ' ἐλπίδα ταύτην ἡμῖν φανῆναι τὴν ἐξουσίαν*; er ist wol spezieller in dem Wideranzünden der Lichter im Tempel 1 Makk. 4, 50 zu suchen. Nahe liegt die Vergleichung der Illumination, durch welche das Laubenfest verherrlicht wurde. Über die rabbinische Legende, dass bei Reinigung des Tempels eine Flasche mit Öl aufgefunden wurde, welches, obwol seiner Quantität nach nur für einen Tag ausreichend, acht Tage lang die Lampen speiste, s. Buxtorf, Synag. jud. C. 28. Außerdem vgl. über dieses Fest Lightfoot zu Joh. 10, 22 und über die gegenwärtige Begehung desselben Schröder, Satzungen und Gebräuche des talmudisch-rabb. Judenthums S. 161 ff. — Nach Ewald soll man es ursprünglich als Fest der Sonnenwende, des ersten Hervorkommens des neuen Lichtes, gefeiert haben, und wärend frühere (vgl. Lund, Jüd. Heiligthümer, S. 1069) die christliche Lichtmess von diesem Lichterfest der Juden herleiten, sieht Ewald in den christlichen Weihnachten eine Umbildung desselben. — Ein in der makkabäischen Zeit aufgekommenes Fest der eroberten Burg, welches nach 1 Makk. 13, 50—52 zum Andenken an die Einnahme und Reinigung der Akra am 23. des zweiten Monats im Jare 141 v. Chr. eingesetzt wurde, scheint bald abgekommen zu sein; Josephus schweigt darüber. — Ein Judithfest wird nur in dem Zusatz der Vulgata am Schlusse des Buches Judith erwänt; in der jüdischen Überlieferung findet sich keine Spur davon. Auch ein Herodesfest zum Andenken an den Tod des Herodes, welches um die Passahzeit gefeiert worden sein soll (Herodes starb nach Jos. ant. XVII, 9, 3 einige Tage vor dem Passah), wird von Josephus nicht erwänt, wenn nicht eine Anspielung auf dasselbe vielleicht darin liegt, dass er bell. I, 33, 6 den Herodes vorhersagen läßt: *οἶδα Ἰουδαίους τὸν ἐμὸν ἑορτάσοντας θάνατον*. Aber ein sattsam bezeugtes Fest war das Holzfest (*ξυλοφορίων ἑορτή* Jos. bell. II, 17, 6), welches am 3. Elul gefeiert wurde. Josephus sagt, es sei Sitte gewesen, dass man an diesem Tage Holz zur Unterhaltung des immerwärenden Altarfeuers zum Tempel brachte. Nach Neh. 10, 35 vgl. 13, 31 hätte bereits Nehemia Anordnungen für die Holzdarbringung (קָרְבַּן הָעֵצִים) getroffen. Die Mischna Taanith 4, 5 nennt neun bestimmte Tage des Jares, an welchen Priester und Volk Holz zum Altargebrauch herbeischafften. Im übrigen s. Lund, Jüd. Heiligth., S. 1067 f., und Delitzsch, Gesch. d. jüd. Poesie, S. 195 f. — Das von Philo in dem von Angelo Mai aufgefundenen Anhang zu der Schrift de septen. (vergl. v. Tischendorf, Philonea inedita 1868) erwänte Korbfest (*καρτάλλου ἑορτή*) ist nicht ein stehendes Fest, sondern bezieht sich auf die Deut. c. 26 gebotene Darbringung der Erstlingsfrüchte, die in feierlichen Zügen nach Jerusalem zum Tempel gebracht wurden. Das nähere s. in der Mischna Biccurim cap. 3; vgl. Delitzsch, Handwerkerleben zur Zeit Jesu (1875), S. 66—68.

Die Zerstörung Jerusalems und des Tempels durch die Römer gab zunächst zweien der oben erwänten Trauergedenktage eine neue Bedeutung. In dem vierten Monate (Tammuz), in dem die Chaldäer in die Stadt eingedrungen waren, wurde auch durch Titus die Stadt erstürmt; da es am 17. geschehen sein soll, so wurde das Fasten auf diesen Tag verlegt, der außerdem für den Tag galt, an welchem Moses wegen der Versündigung des Volkes mit dem goldenen Kalb die Gesetzestafeln zerbrach u. s. w.; vergl. über diesen Unglückstag Taanith IV, 6 und dazu Geiger, Lesestücke, S. 31 f. Und wie im fünften Monate (Ab) durch die Chaldäer der Tempel zerstört worden war, so in demselben Monat durch die Römer,

nach dem Talmud am 9., der deshalb als Tag der Tempelverbrennung begangen wird; und zwar beginnt an diesem Tage wie am Versönungsfeste das Fasten schon mit dem vorhergehenden Abend. Nach Josephus bell. VI, 4, 5 war der Tag der Tempelzerstörung der 10. des (macedonischen) Monats Lóos, der — s. Ideler, Handb. der Chronol., S. 400 ff. — eben dem Ab entspricht. Er sieht (a. a. O. und § 8; vergl. ant. XV, 9, 1) hierin einen Beleg für den Satz, dass auch für die Unglücksfälle vermöge einer unentfliehbaren εἱμαρμένη ein periodisches Eintreten geordnet sei. In dem Gedenktage der Tempelzerstörung kulminiren die jüdischen Trauertage. In der Synagoge werden die Klagelieder des Jeremia vorgelesen. An sie hat sich vorzugsweise mit Beziehung auf diesen Tag eine reiche elegische Synagogalpoesie angefügt. „Die Kinoth für den 9. Ab“, sagt Alex. v. Oettingen (Die synagogale Elegik 1853, S. 54), „sind die schönsten Stücke der gesamten Synagogalpoesie, blutige Tränen eines zerrissenen Herzens, Seufzer, doch nicht der Verzweiflung, sondern der Hoffnung zu einem eisernen Himmel.“

Die Modifikationen, welche die älteren Feste im weiteren Geschichtsverlauf erlitten haben, werden in den Artikeln über die einzelnen Feste zu besprechen sein; doch sind schon hier zur Erläuterung der gegenwärtigen jüdischen Festordnung, folgende Punkte hervorzuheben. 1) An das achttägige Laubenfest schließt sich, vielleicht mit Beziehung auf 2 Chron. 7, 10, das Fest der Gesetzesfreude (שִׂמְחַת תּוֹרָה) am 23. Tischri an. Die synagogale Verlesung der 54 großen Paraschen, in welche der Pentateuch zerfällt, ist nämlich so geordnet, dass in jedem Jare am Sabbat nach dem Laubenfest, der deshalb שבת בראשית heißt, geschlossen und von vorn begonnen wird. Das Alter dieses Festes läßt sich so wenig als das Alter des jetzigen järlichen Paraschencyklus sicher bestimmen; nur soviel steht fest, dass dieser schon in der ersten Hälfte des 8. Jarhunderts als herkömmliche Einrichtung erscheint (s. Zunz, Gottesdienstl. Vorträge der Juden, S. 37). 2) Für die sabbatlichen Tage der gesetzlichen Festzeiten erscheinen bei den späteren Juden (mit Ausnahme des Versönungstages) je zwei Feiertage. Demnach wird nicht nur das Pfingst- und Neujarsfest zweitägig gefeiert, sondern es werden auch beim Passah der erste und siebente Feiertag verdoppelt, sodass das ganze Fest acht Tage dauert und nur an vier Zwischentagen die Arbeit, jedoch mit gewissen Einschränkungen, gestattet ist. Ebenso beginnt das Laubenfest mit einem doppelten Feiertag, worauf fünf Halbfeiertage folgen (nach anderen nur vier, da der siebente Tag des Festes, welcher Hoschana rabba heißt, eine besondere festliche Bedeutung hat — s. den Art. Laubhüttenfest); den Schluss bilden Schemîni Azereth und Simchath Tora. Diese Doppelfeier der Festtage bildete sich in der Diaspora noch wärend der Zeit des zweiten Tempels. Der Anlass war die Unsicherheit des Mondkalenders. Die Bestimmung des Neumondes (worunter nicht die Konjunktion des Mondes mit der Sonne, sondern das erste Widererscheinen des Mondlichtes verstanden wurde) erfolgte durch das Synedrium in Jerusalem, das zu diesem behuf immer am 30. des Monats versammelt war. Erlangte man noch an diesem Tage die Aussage zweier glaubwürdiger Zeugen, dass die Mondsichel sich gezeigt habe, so wurde dieser Tag als Neumond geweiht und der abgelaufene Monat für mangelhaft (d. h. für einen Monat von 29 Tagen) erklärt. Erfolgte aber am 30. Tage keine Anzeige, so wurde dieser Tag noch zum alten Monat gerechnet und der darauffolgende als Neumondtag begangen; s. die Mischna Rosch haschana 2, 5 sq.; 3, 1. Da von der Bestimmung des Neumondes die Feier sämtlicher Feste abhing, so wurden wenigstens die Neumonde, welche für die Festbestimmung von Wichtigkeit waren, durch Feuer, die vom Ölberg aus nach bestimmten Stationen sich über das Land verbreiteten, signalisirt; später, da die Samaritaner durch änliche Feuer die Juden irre fürten, erfolgte die Bekanntmachung durch ausgesendete Boten; s. die Mischna ebend. 2, 2 sqq.; 1, 3. Die entfernt in Ägypten, Kleinasien, Griechenland u. s. w. wonenden Juden, welche die Mitteilung des Neumondes nicht mehr zu rechter Zeit erreichen konnte, hatten nun die wichtigeren Feste doppelt zu feiern, damit jedenfalls an einem von beiden Tagen das Fest überall zugleich gefeiert werden möchte. Bei dem Neujarsfest konnte übrigens in

Jerusalem selbst eine doppelte Feier vorkommen, da man den 30. Elul in Erwartung der Zeugen, die im Laufe des Tages den Neumond anmelden konnten, vorläufig als Neujar zu begehen anfing, und nur, wenn keine Zeugen, oder wenn sie zu spät kamen, den zweiten Tag als eigentliches Fest noch hinzunehmen muſste. Nach der Zerstörung Jerusalems ging die Bestimmung des Kalenderwesens, wozu namentlich auch die esoterisch fortgepflanzte Regulirung der Schaltmonate gehörte, auf das in Jabne neugebildete Synedrium und seinen Nasi (Patriarchen) über. Als es nun wärend der Judenverfolgung unter Constantius vorgekommen war, daſs, weil das Synedrium an der Feststellung des Schaltjares gehindert wurde, die jüdischen Gemeinden in der Zerstreuung über die Festbestimmungen im Zweifel blieben, sah sich zwar der Patriarch Hillel II. veranlaſst, eine feste Kalenderordnung (den noch jetzt bestehenden jüdischen Kalender) einzufüren; aber die Sitte, zwei Feiertage statt eines zu begehen, wurde demungeachtet von allen Juden außerhalb des hl. Landes beibehalten. Nur die zweitägige Feier des Neujarsfestes soll mit Rücksicht auf Nehem. 8, 13 auch in Palästina stattfinden. Der Versönungstag ist schon deshalb von dieser Doppelfeier ausgenommen, weil ein zweitägiges strenges Fasten als ein zu schweres Joch zu betrachten wäre. Infolge jener Doppelfeier beträgt nun die Zal der Festtage mit sabbatlichem Charakter nicht mehr sieben, wie Lev. K. 23 vorschreibt, sondern dreizehn. Doch gilt noch jetzt die Unterscheidung, daſs an den sabbatlichen Tagen der Feste, mit Ausnahme des Versönungstages, der hierin dem Wochensabbat gleichsteht, das Anzünden von Licht und Feuer und die Zubereitung der Speisen gestattet ist, jedoch nur für den Bedarf desselben Tages und nicht für den folgenden, es wäre denn dieser ein Sabbat. Über die hiehergehörigen Satzungen s. den Traktat Beza und vgl. Saalschütz, Mos. Recht, S. 409. Übrigens gehört zu den strengen Tagen auch der Trauertag des 9. Ab, an dem ebenfalls kein Werktagsgeschäft verrichtet werden darf. 3) Durch den Kalender des Hillel ist die Dauer der Monate teils zu 30, teils zu 29 Tagen bestimmt und zwar abwechselnd, wenn nämlich das Jar regelmäßig ist. Dabei wird aber doch bei den Monaten der ersten Klasse der 30te als zum folgenden Monat gehörig betrachtet und infolge dessen eine doppelte Neumondfeier begangen, sodaſs z. B., da der Nisan immer 30 Tage hat, der Neumond des Jjar zwei Tage gefeiert wird. Die Männer dürfen ihre Geschäfte verrichten, enthalten sich jedoch gern schwererer Arbeiten. Dagegen sollen die Weiber am Neumond aller Arbeit sich enthalten; die Begründung dieser Satzung s. bei Schröder S. 232.

Wir schließen mit einem Überblick des jüdischen Festkalenders. 1) Nisan. Der Gottesdienst in diesem Monat trägt einen freudigen Charakter, es soll in der Regel nicht gefastet werden. Der dem Passahfeste vorangehende Sabbat gilt für besonders heilig und heißt deshalb הַשַּׁבָּת הַגָּדוֹל. Vom 14. bis 22. Passah- und Mazzothfestfeier; über die Vorbereitung und Begehung derselben s. den Art. Passah. Nach Lev. 23, 10 ff. sollen von dem Tage des Passahfestes an, an welchem die Webegarbe עֹמֶר הַתְּנוּפָה dargebracht wird (nach traditioneller Ansicht dem 16. Nisan), sieben Wochen bis Pfingsten gezält werden. Die Webegarbe des Gerstenerstlingsopfers wird zwar nicht mehr dargebracht, aber das Zälen vom Omer an (ספירת העמר) ist beibehalten und findet jeden Tag in Verbindung mit einem vorgeschriebenen Gebete statt. 2) Jjar. Daraus erklärt sich nun der Name des Halbfeiertags des auf den 18. dieses zweiten Monats fallenden Lag beomer, d. h. des 33. (לג ist Zalzeichen) in der Pentekoste. Er ist ein Schülerfest. Nach der Legende sollen dem Rabbi Akiba in der Zeit vom 16. Nisan bis zum 17. Jjar 24,000 Schüler durch eine Epidemie weggerafft worden sein, weshalb ein Gebot gegeben wurde, sich in dieser Zeit jeder Freude (namentlich der Hochzeitfeier) zu enthalten. 3) Sivan. Am 6. und 7. חג השבעות das Wochen- oder Pfingstfest, an welchem die am 16. Nisan durch Darbringung der Gerstenerstlingsären eingeweihte Ernte durch Darbringung der Weizenerstlingsbrote geschlossen wurde, jetzt dem Andenken an die Sinaigesetzgebung gewidmet. 4. Tammuz. Am 17. oder, wenn dies ein Sabbat, am 18., der Gedenktag der Eroberung Jerusalems, für den, wie für die anderen Fasttage, besondere Bußgebete (סליחות) angeordnet

sind. 5) Ab. Am 9. (nach Jer. 39, 2; 52, 6) oder, wenn dies ein Sabbat, am 10. Fasttag wegen der Zerstörung Jerusalems (der chald. und der röm.). Die ganze Zeit vom 17. Tammuz bis zum 9. Ab (namentlich die Tage vom Neumond Ab an) gilt als Trauerzeit und tempus clausum. 6) Elul, one Feiertag. Den Strengeren aber gilt der ganze Monat als die der Buße bestimmte Vorbereitungszeit für das Neujarsfest; in den letzten Tagen desselben als יְמֵי הַסְּלִיחָה werden vor Tagesanbruch Bußgebete in der Synagoge gehalten. 7) Tischri. Am 1. und 2. Neujarsfest, am 3. Fasten wegen der Ermordung Gedaljas, die Zeit bis zum 10., dem Versönungstage, gilt als Bußzeit (עֲשֶׂרֶת יְמֵי הַתְּשׁוּבָה); vom 15. bis 22. Laubenfest, der 22. heißt als Schlussfeiertag שמיני עצרת, der 23. שמחת תורה, Tag der Gesetzesfreude, weil da der järige Cyklus der Thora-Verlesung beendigt und neu begonnen wird. 8) Marcheschwan, one Feiertag. 9) Chislev. Am 25. חנוכה Beginn des achttägigen Tempelweih- oder Lichterfestes. 10) Tebeth. Am 10. oder, wenn es ein Sabbat, am 11. Fasttag wegen der Belagerung Jerusalems. 11) Schebât, one Feiertag. 12) Adar. Am 13. Esther-Fasttag (wenn es ein Sabbat ist, am Donnerstag vorher), am 14. und 15. Purim.

Oehler† (Delitzsch).

Feste, kirchliche *). Fest, dies festus (so auch durchweg in der Vulgata), auch festum, und Feiertag, feriae (im klassischen Latein nur im Plural, ebenso in der Vulgata, vgl. Levit. 23, wo v. 34 auch für ἑορτή feriae steht), später auch feria (doch siehe weiter unten) — werden diejenigen Tage genannt, an denen die Beschäftigung mit der irdischen Berufsarbeit entweder gänzlich ruht, um derjenigen mit gottesdienstlichen Angelegenheiten Platz zu machen, oder die irdische Arbeit doch um des (gemeinsamen) Gottesdienstes willen eingeschränkt wird. Festtage der Art kennen alle Völker; mag der Gegenstand, dem die gottesdienstliche Feier gilt, eine für das Volk wichtige geschichtliche Begebenheit oder eines der widerkehrenden Naturereignisse (Solstitien, Äquinoctien, Neumonde u. dgl.) sein oder ein vom Naturlauf abhängiges Ereignis (z. B. Neujar, Ernten u. dgl.), so bekommt doch das Fest seinen Charakter erst durch die Beziehung auf Religion und Gottesdienst, durch die dann auch die Art der Feier bestimmt und geregelt wird. Auch wenn järlich widerkehrende Naturereignisse nicht der ursprüngliche oder doch nicht mehr der bewusste Anlass der Festfeier sind, pflegt doch schon aus Gründen der Zweckmäßigkeit eine Verbindung mit ihnen oder doch ein Anschluss an sie stattzufinden, und das fürt dann wie von selbst zu järlichen Festcyklen. So war es auch in Israel. An die Hauptfeste Israels aber schlossen sich die christlichen Festfeiern zunächst an, wie das schon durch die evangelische Geschichte, deren Hauptbegebenheiten den Grund der Feste bilden, bedingt war.

Zwar die ältesten christlichen Gemeinden kannten keine besonderen Festtage; mit der Aufhebung der Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes war auch die Verpflichtung zur auszeichnenden Feier besonderer Tage erloschen, und es galt als verkehrte jüdische Gesetzlichkeit, auf sie zu halten; Gal. 4, 9—11; Kol. 2, 16. Doch ist hierbei, soweit nicht etwa auch die Teilnahme an dem Opferdienste Israels in betracht kommt, wol hauptsächlich an die zu ängstliche Befürchtung, den Tag durch irgendwelche Arbeit oder Beteiligung an den Angelegenheiten des irdischen Lebens zu entweihen, zu denken, was namentlich hinsichtlich der mitgenannten ἡμέραι und σάββατα gilt, vgl. Mt. 12, 8; Mc. 2, 27 f. Dagegen ist es die ursprüngliche christliche Anschauung, von welcher sich auch noch später Spuren

*) Alles, was in besondern Artikeln der Encyklopädie ausfürlicher behandelt ist, wird hier entweder nur kurz angedeutet oder auch ganz übergangen. Es mag deshalb erlaubt sein, hier auf die wichtigeren solcher besondern Artikel, deren Inhalt auch zum teil hierher gezogen werden könnte, zu verweisen. Vgl. Kirchenjar, Kalender, christliche Zeitrechnung, auch christliche Ära; ferner: Sonntagsfeier, Woche, Perikopen, Fasten, Vesper, Vigilien; außerdem die Artikel über einzelne Feste und Festzeiten, als Advent, Epiphaniasfest, christliches Pascha, christliches Pfingstfest, Weihnachten, Bußtag u. a. Dazu kommen wegen der besondern Festfeiern einzelner Kirchen und Sekten die Artikel über diese.

finden, daſs für den Christen eigentlich jeder Tag ein Festtag, ein durch Gottesdienst zu heiligender Tag sei; vgl. die gleich anzufürenden Stellen aus Clemens, Origenes, Augustinus und Hieronymus (letzterer sagt z. B. omnes dies aequales esse) und das Wort des Chrysostomus: *ἀεὶ γὰρ ἡμῖν ἐστιν ἑορτή;* (vgl. A. Nebe, Die evangelischen Perikopen, 2. Aufl., 1. Band, S. 34). — Schwerlich hängt es jedoch mit dieser Anschauung zusammen, wie der Verfasser dieses Artikels in der ersten Auflage und auch noch Nebe meint, daſs man die einzelnen Wochentage feria prima, secunda u. s. f. nannte, was seit Hieronymus allgemein und schon vorher seit Tertullian für die feria quarta und sexta, den Mittwoch und Freitag, geschah, worüber noch weiter zu reden. Das Bedürfnis gemeinsamer gottesdienstlicher Feiern, an welchen alle teilnehmen könnten, fürte dann aber schon in den ersten christlichen Gemeinden dazu, diese Feiern besonders an dem Tage in jeder Woche zu halten, der schon von Anfang an einer gewissen Auszeichnung genoſs, an dem Sonntage. Das *καθ' ἡμέραν προσκαρτερεῖν ὁμοθυμαδὸν ἐν τῷ ἱερῷ*, das Act. 2, 46 von der Urgemeinde berichtet wird, war eben nur in dieser und auch in ihr vielleicht nur anfänglich möglich; zu den später insbesondere für die Geistlichen angeordneten täglichen Morgen- und Abendgottesdiensten, von denen namentlich in den Const. Apost. die Rede ist (vgl. Rheinwald S. 153 Anm. und S. 424 ff.), brauchte die ganze Gemeinde nicht zusammenzukommen und tat es auch nur in Zeiten besonderer Not; sie waren auch nicht über die ganze Kirche dauernd verbreitet und setzen überdies in ihrer Einrichtung als Wochengottesdienste die kirchliche Sonntagsfeier voraus. Wol aber wird schon zu den Zeiten der Apostel der erste Wochentag, *ἡ μία τῶν σαββάτων*, als der Tag des Herrn, *ἡ κυριακὴ ἡμέρα*, bezeichnet, und es ist von ihm als dem Tage gottesdienstlicher Zusammenkünfte die Rede, Act. 20, 7; 1 Kor. 16, 2; Apok. 1, 10, was, wenn auch vielleicht nicht sicher infolge apostolischer Anordnung, doch unter apostolischer Billigung geschah; und die Wal dieses Tages hat one allen Zweifel ihren Grund darin, daſs der Herr an diesem Wochentage auferstanden war, wie schon Epist. Barn. 15, 9; Ignatius ad Magnesios 9, 1 angeben und später allgemeine Überzeugung ist, vgl. z. B. Justinus Apol. I, 67 (Rheinwald, S. 155 ff.; Ewald, Geschichte, 3. Ausg., Bd. VI, 1868, S. 164 f.). Außer dem Sonntage feierte man teilweise bei den Christen der ersten Zeiten auch den Sabbat; namentlich geschah das in den Kirchen des Orients, in welchen der Einfluſs der Judenchristen ein größerer war; doch findet sich die Sabbatfeier auch im Occident. Am Sabbat sollte (abgesehen vom Ruhetage) wie am Sonntage nicht gefastet und nach einigen sogar auch nur stehend, nicht knieend gebetet werden. Jedoch stand die Feier des Sabbats bald überall, wo sie noch stattfand, hinter der des Sonntages zurück und es gehört zu den Eigentümlichkeiten der apost. Konstitutionen, daſs sie für beide Tage ungefär die gleiche Feier fordern und ausdrücklich den doch gewiſs nicht biblischen Satz aufstellen, die Knechte sollten fünf Tage arbeiten und am Sonnabende und Sonntage feiern *(σχολάζειν)*. In der römischen Kirche wurde am Sabbat gefastet, was schon früh Anlaſs zu Streitigkeiten mit orientalischen Christen wurde; nachdem Innocenz I. das Fasten am Sabbat gesetzlich vorgeschrieben und Gregor der Große das Verbot der Arbeit am Sabbat für ein Werk des Antichristen erklärt hatte, gab diese Differenz später mit einen Grund zu der kirchlichen Trennung des Orients und Occidents. (Vgl. Augusti, Handbuch I, S. 515—518; Rheinwald, S. 159—163; Alt, Christlicher Kultus, 2. Aufl. II, 1860, S. 10—12; und besonders Bingham, vol. IX, p. 51—65.) — Außer dem Sonntage und dem Sabbat wurden in der alten Kirche auch der Mittwoch und der Freitag durch gemeinsames Gebet und Halbfasten ziemlich allgemein ausgezeichnet, wenn es auch größtenteils jedem freigestellt war, ob er sich daran beteiligen wollte; es geschah das zur Erinnerung an den Beschluſs des hohen Rates, Jesum zu töten (Matth. 26, 3 f.) und an die Kreuzigung Jesu. Der Mittwoch ward mit Rücksicht hierauf feria quarta, der Freitag feria sexta genannt, was wol am besten erklärt wird als der Feiertag, welcher der vierte oder sechste Wochentag ist. (So Ideler, Handbuch II, S. 181; Lehrbuch S. 342; andere Erklärungen dieses Gebrauches von feria geben Valesius zu Eusebius

de martyribus Palaestinae, ed. Magunt. 1672, p. 173b, bei Heinichen, 2. Aufl., III, S. 413, und du Cange s. v. feriae, auch angefürt bei Augusti, Handbuch I, S. 468.) Der Freitag wurde auch παρασκευή im Anschluſs an den bekannten neutestamentlichen Gebrauch dieses Wortes genannt. Die Feier des Freitages galt für wichtiger und war verbreiteter als die des Mittwochs.

Außer diesen wöchentlichen Festtagen, von welchen hernach der Sonntag allein in der ganzen Kirche beibehalten und dann auch durch kirchliche und kaiserliche Bestimmungen, die der ursprünglichen christlichen Anschauung manchmal wenig entsprechen, zu kirchlicher Feier allgemein festgesetzt und gegen Störungen der Feier geschützt wurde, kannte doch auch die älteste Kirche schon järlich widerkehrende Festzeiten; es mag wol nie eine Zeit gegeben haben, in welcher nicht irgendwie auch bei Christen das Paschafest gefeiert ist, wenn es auch zunächst nur bei Judenchristen im Anschluſs an die von ihnen früher geübte israelitische Festfeier zum Gedächtnis der Kreuzigung und der Auferstehung des Herrn geschah. Neben der Paschafeier findet sich auch schon frühzeitig die Feier der πεντηκοστή, mit welchem Namen auch die ganze fünfzigtägige Freudenzeit nach Ostern bezeichnet ward, aus welcher dann Himmelfart und Pfingsten, letzteres als Schluſsfeier und zur Erinnerung an die Ausgießung des heiligen Geistes, bald besonders heraustraten. Dieser Freudenzeit nach Ostern entsprach eine Trauerzeit vor Ostern, in der gefastet ward, von sehr verschiedener Länge; sie dauerte von vierzig Stunden bis zu vierzig Tagen und war teilweise noch länger. Die Anordnung dieser kirchlichen Feste und Festzeiten geschah im Bewuſstsein davon, daſs es sich nicht um Ordnungen, deren Einhaltung zur Seligkeit notwendig ist, handele, sondern daſs die Kirche die Freiheit habe, auf diesem Gebiete Einrichtungen zu treffen, die für die Förderung und Erhaltung des kirchlichen Lebens heilsam wären; und eine Verpflichtung, sich an diesen Festfeiern zu beteiligen, ward anfänglich nur aus Gründen der kirchlichen Ordnung und zum Zwecke der Ausübung einer heilsamen Zucht in den immer wachsenden Gemeinden ausgesprochen. Die frühesten Aussprüche der Kirchenväter lassen dabei deutlich merken, daſs sie diese ganze Einrichtung der neutestamentlichen Freiheit gegenüber für einer Entschuldigung bedürftig halten, wie denn auch Angriffe, die diese Ordnungen erfuren, eine Rechtfertignng derselben notwendig machten. Vgl. in dieser Hinsicht die von Augusti in den Denkwürdigkeiten I (1817) S. 21—27 in deutscher Übersetzung ausfürlich mitgeteilten und auch sonst oft citirten Stellen Clemens Alex. Stromata VII, 7, ed. Klotz, Tom. III (1832) p. 231 sq.; Origenes contra Celsum VIII, 21—23, ed. de la Rue (Parisiis 1733, fol.) Tom. I, p. 758 f.; Augustinus contra Adimantum cap. 16, ed. Benedict. (Parisiis 1688, fol.) Vol. VIII, Spalte 133 ff. idem epistola 118 und 119, ad Januarium de ritibus ecclesiae, besonders ausfürlich und lehrreich, in: Epistolae ex edit. Reinhart, Altorfi 1668, 4°, p. 578—602; Hieronymus comment. in epist. ad Gal. c. 4, ed. Benedict. (Parisiis 1706, fol.) Tom. IV, p. 271. In diesen Aussagen ist dann zugleich auch der Fortschritt warzunehmen, der rücksichtlich des Verständnisses für das gute Recht der Kirche, solche besondere Feste anzuordnen, stattfand. — Das erste järlich zu feiernde Fest, das unabhängig von den Festfeiern Israels in der christlichen Kirche eingefürt ward, ist das Epiphaniasfest; es ist das Fest der Taufe Christi, welches zugleich als Fest seiner Erscheinung im Fleische gefeiert ward. Dieses Fest, welches warscheinlich seinen Ursprung den Basilidianern verdankt, ist jedenfalls schon im 3. Jarhundert in der orientalischen Kirche ziemlich allgemein verbreitet und von hier aus auch in die Kirchen des Occidents gekommen, wo es im 4. Jarhundert nachweisbar ist. Es ist beachtenswert, daſs die Kirche gleich dieses erste größere Fest, das sie, one an einen Vorgang Israels sich anzulehnen, anordnete, auf ein ganz bestimmtes Datum, den 6. Januar, festsetzte. Den umgekehrten Weg wie das Epiphaniasfest scheint das Weihnachtsfest gegangen zu sein; es hat warscheinlich im Occident zuerst allgemeinere Verbreitung gefunden; um die Mitte des 4. Jarhunderts erscheint es in der römischen Kirche und zwar als ein an dem für den Geburtstag Christi gehaltenen 25. Dezember zu feierndes; erst allmählich fand es in der orientalischen Kirche Verbreitung, in der man

noch im 5. Jarhundert teilweise das Geburtsfest des Herrn auch am Epiphaniasfeste feierte. Erst im 6. Jarhunderte trat zwischen Weihnachten und Epiphanias als die Octave des ersteren das Fest der Beschneidung Jesu, wärend, um die Christen von der heidnischen Neujarsfeier abzuhalten, der 1. Januar schon im 4. Jarhundert von der Kirche als ein Bußtag mit Gottesdienst und Fasten begangen ward, welche Sitte sogar im Occident zur Anordnung einer dreitägigen Fastenzeit am Anfang des Jares fürte. Auch für das Weihnachtsfest ward dann eine Vorfeier angeordnet, deren Dauer ursprünglich länger war und hernach auf 4 Wochen festgesetzt war, die Adventszeit; auch sie war im Occident wie die Zeit der Bereitung auf Ostern eine Buß- und Fastzeit, wenn auch nicht von so strengem Charakter wie diese. Die Sitte, mit dem Anfang der Adventszeit das Kirchenjar zu beginnen, soll von den Nestorianern stammen; so lange man im Occident teilweise auch das bürgerliche Jar mit dem Osterfeste begann, kannte man hier auch für das kirchliche nur diesen Anfangspunkt (Ideler, Lehrbuch, S. 397 ff.).

Zu diesen Hauptfestzeiten, Ostern, (Himmelfart), Pfingsten und Weihnachten (mit Epiphanias), welche für die weitere Ausbildung eines vollständigen Jaresfestcyklus als die allgemein kirchlich angenommene Grundform (das Schema) angesehen werden können und dann mit den sich an sie anschließenden Vor- und Nachfeiern allmählich das ganze Jar umspannten, kamen nun im Laufe der Jarhunderte noch eine große Anzal kleinerer Feste, die aber teilweise nie in der ganzen Kirche, sondern nur in einzelnen Diözesen oder Provinzen eingefürt wurden. Es sind das außer dem Trinitatistage und einigen den Heiland betreffenden Festen die Marientage, die Apostel- und Evangelistentage, die Johannistage, die Engelfeste, die Märtyrertage und die zallosen Heiligentage mit dem Festtage aller Heiligen, zu denen dann noch Feste von notwendig nur örtlicher Bedeutung, wie z. B. die Kirchweihen, Bischofsweihen und änliche kamen. Eine wirklich vollständige Übersicht aller dieser Feste für alle kirchlichen Parteien und alle Zeiten umfassend scheint sich nirgends zu finden; für einzelne Zeiten und Gegenden finden sich die zu feiernden Feste in den Kalendarien verzeichnet; für die deutschen Bistümer findet sich eine Sammlung der maßgebenden Synodalbeschlüsse in Hartzheim, Concilia Germaniae, Köln 1759—1790, Fol., in welchem Werke im 11. Bande im Index s. v. festa auf die für die einzelnen Diözesen in betracht kommenden Beschlüsse verwiesen ist. Im folgenden sollen nur die wichtigsten dieser Feste angefürt werden, hauptsächlich diejenigen, welche bis zum Schlusse des Mittelalters für die abendländische Kirche als mehr oder weniger allgemein eingefürt gelten können oder für Deutschland besonders in betracht kommen. Das Trinitatisfest ist erst im J. 1334 für die ganze Kirche angeordnet; in der römischen Kirche hat es nie den Rang eines eigentlichen Festes erlangt. Unter den Christusfesten zweiten Ranges ist das der Verklärung (transfigurationis) am 6. August, bei den Griechen Taborfest genannt, erst spät einzeln im Abendland eingefürt und erst im J. 1456 von Calixt III. zu einem allgemeinen Feste erhoben; das Fest der Lanze und Nägel Christi am 16. April ist ein von Innocenz VI. auf Wunsch Kaiser Karl IV. im J. 1354 eingefürtes böhmisches und deutsches Provinzialfest, welches sich deshalb z. B. in den römischen Kalendarien und Brevianien nicht findet (vgl. Augusti, Denkwürdigkeiten III, S. 296 f.). Zu den Christusfesten im weitern Sinne sind auch das Fronleichnams- und die Kreuzesfeste zu rechnen. Das Fronleichnamsfest (festum corporis Christi), am Donnerstage nach dem Trinitatisfeste, am 60. Tage nach Ostern (immer an dem sovielsten Mai oder Juni, an dem wievielsten März oder April Ruhetag war), wurde von Urban IV. im J. 1264 eingefürt, bedurfte aber widerholter päpstlicher Erlasse, ehe es allgemeinen Eingang fand. Das Fest der Kreuzes Erfindung (inventionis st. crucis) wird im Orient am 1. August, im Occident am 3. Mai gefeiert, das der Kreuzes Erhöhung (exaltationis st. crucis) durchweg am 14. September; das erstere ward zum Gedächtnis der Auffindung des Kreuzes durch Helena angesetzt und findet sich schon seit dem 9. Jarhundert in Deutschland, obschon es erst im J. 1376 allgemein eingefürt ist; das zweite, mit wel-

chem die griechische Kirche ihr Kirchenjar beginnt, ist aus Anlaſs eines Sieges des Kaisers Heraklius über die Perser im J. 631 angeordnet. Die orientalischen Kirchen kennen außer diesen beiden noch andere Kreuzesfeste; vgl. Augusti, Handbuch I, S. 587, und Alt, Cultus II, S. 54. — Unter den Marienfesten scheint das der Verkündigung Mariä (annunciationis Mariae oder incarnationis Christi), am 25. März mit Rücksicht auf die Weihnachtsfeier am 25. Dezember, früher auch an andern Daten gefeiert, das älteste zu sein; wenigstens spricht manches dafür, daſs es im 5. Jarhundert in Konstantinopel und Ephesus bekannt war; seit dem 7. ist es allgemein gefeiert; radix omnium festorum nennt Bernhard es und ebendeshalb wurde es mancherwärts im Abendland wärend des Mittelalters als Jaresanfang betrachtet, vgl. Ideler, Handbuch, S. 402 f. Übrigens wurde dieses Fest mitunter auch als ein Christusfest angesehen. Dasselbe geschah mit dem Feste Mariä Reinigung, am 2. Februar, von dem es z. B. geradezu heißt, daſs Justinianus es (im J. 542) in honorem Christi salvatoris eingefürt habe, wärend es sonst auch ausdrücklich nicht zu den δεσποτικαῖς ἑορταῖς gerechnet wird. Im Occident soll es schon seit dem Ende des 5. Jarhunderts angeordnet sein. Die verschiedenen Beziehungen und teilweise Gebräuche für dasselbe ergeben sich aus den verschiedenen Benennungen: festum purificationis, ὑπαπαντή (i. e. occursus sc. Simeonis), festum Simeonis, auch ἡ τοῦ σωτῆρος ὑπαπαντή, dann festum candelarum seu luminum, Lichtmeß; bei Beda: oblatio Christi ad templum. Der Zeit der Einfürung nach ist im Occident das dritte Marienfest Mariä Himmelfart (festum dormitionis et assumtionis, κοίμησις), am 15. August, sicher seit dem Anfang des 9. Jarhunderts im fränkischen Reiche angenommen; vielleicht auch hier und sicher im Orient schon früher bekannt. In Deutschland erhielt es den Namen festum herbarum, Würzweihe, weil man an ihm Kräuter weihte, um ihnen Kraft gegen Zauberei und Krankheiten mitzuteilen. Zu diesen Marienfesten kamen dann noch die Festtage Mariä Geburt, Mariä Heimsuchung und Mariä Empfängnis, abgesehen von einigen weniger bedeutenden, als Mariä Opferung, Verlobung u. s. f. Mariä Geburt, festum nativitatis Mariae oder natalis Mariae, wird am 8. September gefeiert, Mariä Heimsuchung, visitationis, seit dem 13. Jarhundert erwänt, am 2. Juli, und Mariä Empfängnis, conceptionis, am 8. Dezember. Eine Übersicht der kleineren Marienfeste siehe u. a. bei Augusti, Handbuch I, S. 564 f. Über die Marienfeste überhaupt vgl. im Artikel Maria in der 1. Aufl. dieses Werkes Bd. 9, S. 90—102. Die Tage der Apostel und Evangelisten, von welchen drei je zweien gewidmet sind, sind nach der alphabetischen Folge der Namen diese: der Tag des Andreas 30. November, Barnabas 11. Juni, Bartholomäus 24. August, Jacobus Alphäi 1. Mai, Jacobus Zebedäi 25. Juli, Johannes 27. Dezember, Judas 28. Oktober, Lukas 18. Oktober, Markus 25. April, Matthäus 21. September, Matthias 24. und im Schaltjar 25. Februar, Paulus 29. Juni, Petrus und Paulus 29. Juni, Philippus und Jacobus Alphäi 1. Mai, Simon und Judas 28. Oktober, Thomas 21. Dezember; zu diesen Tagen ist noch zu rechnen das Fest der 12 Apostel oder Apostelteilung am 15. Juli; die angegebenen Daten sind die der römischen Kirche, von denen die griechische mehrfach abweicht. Johannes der Täufer erhielt drei Festtage; seine Geburt wurde am 24. Juni, seine Enthauptung am 29. August und seine Empfängnis am 24. September gefeiert; doch hat die griechische Kirche auch noch einige andere Johannistage. In der neutestamentlichen Geschichte ist auch der Festtag Mariä Magdalenä begründet, der am 22. Juli begangen wird. Als Engelfest kommt in der römischen Kirche hauptsächlich das Michaelisfest am 29. September in betracht; doch kennt sie auch am 8. Mai ein Fest zu Ehren des Michael, wie der 18. oder 24. März dem Erzengel Gabriel geweiht ist. Aus der großen Anzal der Gedächtnistage der Märtyrer und Heiligen kann hier keine Auswal der wichtigeren getroffen werden, zumal in den verschiedenen Diözesen, ja teilweise in verschiedenen Parochieen derselben Diözese nicht immer dieselben Heiligentage ausgezeichnet und besonders kirchlich gefeiert wurden. Unter den Märtyrertagen nehmen der der Makkabäer am 1. Au-

gust, der der unschuldigen Kinder, die vom König Herodes gemordet wurden, am 28. Dezember, und der des Stephanus, des ersten christlichen Blutzeugen, am 26. Dezember, insofern eine besondere Stellung ein, als sie der biblischen Geschichte angehören. Als Regel gilt, dass das Gedächtnis eines Märtyrers und eines Heiligen an seinem Todestage als seinem Geburtstage für den Himmel gefeiert wird; das Fest eines Märtyrers wurde vor allem an dem Ort begangen, an welchem sich sein Grab befand. Ein Fest aller Märtyrer feierte die griechische Kirche am Sonntage nach Pfingsten; die römische seit dem 8. Jarhundert am 1. November das Fest aller Heiligen, dem sich dann am 2. November das Fest aller Seelen anschloss. — Schon diese kurze Übersicht über die Festtage zweiten Ranges, an denen auch die bürgerliche Berufsarbeit unterbrochen werden musste, zeigt wol, dass man des guten allmählich zu viel getan hatte, und rechtfertigt die Klagen über die übergroße Menge der Feiertage, wie sie am Ausgang des Mittelalters vielfach laut wurden. Doch erst die Reformation brachte eine Abstellung vieler unnötiger Feiertage, namentlich aller derer, die keinen biblischen oder sogar nicht einmal einen historischen Grund hatten; und seit der Reformation ist auch in der römischen Kirche nicht nur die Anzal der Feste sehr selten vermehrt, sondern vielerwärts wurden auch, wie z. B. namentlich seit dem vorigen Jarhundert für die Katholiken Deutschlands, eine ganze Reihe von Festen abgeschafft. Luther sprach sich anfänglich dahin aus, dass das beste wäre, wenn nur der Sonntag gefeiert würde; so im Sermon von guten Werken 1520 (E. A. 20, S. 247): „Wollte Gott, dass in der Christenheit kein Feiertag wäre, denn der Sonntag, dass man unser Frauen und der Heiligen Feste alle auf den Sonntag legte; so blieben viel böser Untugend nach, durch die Arbeit der Werkeltage würden auch die Lande nicht so arm und verzehret. Aber nun sind wir mit vielen Feiertagen geplaget, zu Verderbung der Seelen, Leib und Güter, davon viel zu sagen wäre“. Ebenso in demselben Jare in der Schrift an den christl. Adel d. N. (E. A. 21, S. 329): „zum achtzehnten, dass man alle Fest abethät und allein den Sonntag behielt. Wollte man aber je unser Frauen und der großen Heiligen Fest halten, dass sie all auf den Sonntag wurden vorlegt oder nur des Morgens zur Mess gehalten, darnach ließ den ganzen Tag Werkeltag sein“, wo er denn auch als Ursache dieser Forderung den argen Missbrauch der vielen Feiertage zum Saufen, Spielen, Müßiggang und allerlei Sünde angibt. Dazu vgl. 15, 496; 16, 158, 176, 193. Doch hernach änderte Luther seine Ansicht zu Gunsten der Beibehaltung der wichtigeren Festtage; in Melanthons Unterricht der Visitatoren an die Pfarrherrn im Kurf. zu Sachsen vom J. 1528 sagt er (E. A. 23, S. 44): „Es sollen sich auch die Pfarrherr nicht zanken, ob einer einen Feiertag hielte und die andern nicht [sondern es halte ein jeder seine Gewonheit friedlich, bis es ordentlich geändert oder vergleichet werde; Zusatz von 1538] doch dass sie nicht alle Feiertage abtun. Wäre auch gut, dass sie einträglich feierten die Sonntage [? heißt das die Festtage oder die auf den folgenden Sonntag verlegten Festtage?] Annunciationis, Purificationis, Visitationis der reinen Jungfrauen Mariä, Sanct Johannis des Täufers, Michaelis, der Aposteln, Magdalenä; dieselben Feste wären denn bereit abgangen und könnten nicht bequemlich wider aufgericht werden. Und insonderheit soll man halten den Christtag, Beschneidung, Epiphaniä, die Osterfeier, Auffahrt, Pfingsten; doch abgetan, was unchristlich Legenden oder Gesang dariunen gefunden werden, welche Feste also geordnet sind; denn man kann nicht alle Stücke des Evangelii auf einmal lehren“. Änlich spricht er sich dann auch sonst aus, und so hat man in der lutherischen Kirche überall diese von Luther genannten wichtigsten Feste beibehalten und von den Festen zweiten Ranges solche, welche irgendwie biblischen Grund hatten mit oder one Verlegung auf den folgenden Sonntag, falls sie nicht selbst auf einen Sonntag fielen, und in verschiedener Auswal. In der reformirten Kirche wurde anfänglich an einigen Orten nur der Sonntag gefeiert, wie Zwingli und Calvin sich auch im Prinzipe dafür aussprachen; so sagt die Ulmer Kirchenordnung von 1531 (Richter, Evang. Kirchenordnungen I, S. 158): „weil der größte Teil der Feiertage und die hohen Feste nur zum Aberglauben und zur Üppigkeit gedient haben, so sind sie abzuschaffen, ... der Sonntag,

welcher allein gefeiert wird, soll u. s. f.", fügt aber hinzu: „doch sollen die Prediger an den zum Gedächtnisse des Herrn, der Apostel und der Märtyrer gehaltenen Tagen derselben also gedenken, daß man sich darob bessern und eingerissenen Aberglauben desto besser aus den Herzen bringen möge". Jedoch galt diese Kirchenordnung nur kurze Zeit, bis Ulm lutherisch wurde, und selbst nach Calvins Grundsätzen blieb eine gewisse Feier auch der in die Woche fallenden Feste schon deshalb beibehalten, weil für alle Tage der Woche ein Predigtgottesdienst angesetzt wurde, wie man denn ja auch das Kirchenjar beibehielt. Nur wo es zu einer wirklichen Abschaffung des Kirchenjares kam, wie bei den Puritanern, Presbyterianern, Independenten und einigen Sekten, wurden alle Festtage außer den Sonntagen abgeschafft; da konnte es dann geschehen, daſs z. B. in der Osterzeit von der Geburt des Herrn gepredigt wurde u. s. f. Das nähere über die reformirten Landeskirchen vgl. bei Alt a. a. O. II, S. 454 ff. Die Veränderungen in der römischen Kirche seit der Reformation bezwecken auch meistens eine Verminderung der Feste (vgl. z. B. die Beschlüsse der trierschen Synode von 1549, c. 10, de moderandis feriis, bei Hartzheim a. a. O. Bd. VI, S. 601), allgemeinere Reduktionen folgten aber erst durch Urban VIII. 1642, 22. Dezember, in der Bulle Universa per orbem (Bullarium Bd. V, S. 378), durch Benedikt XIV. in den Jaren 1742—1745 (s. dessen Schrift de synodo dioecesana lib. XIII, c. XVIII, n. X sq. Kopp, Die katholische Kirche im 19. Jarhundert, Mainz 1830, S. 327 f.); Clemens XIV. 1772 u. a., doch meistens mit Rücksicht auf einzelne Länder. Da dieses eine kirchliche Angelegenheit ist, die zugleich für den Stat ein besonderes Interesse hat, so ist gewönlich auf den Antrag des letzteren von seiten des römischen Stules die Anordnung getroffen worden, wie in Preußen durch die Erlasse Benedikts XIV. vom 28. Januar 1754, Clemens XIV. vom 24. Juni 1772, Pius VI. vom 19. April 1788, Pius VII. vom 17. Juni 1819, Leos XII. vom 2. Dezember 1828 u. a. (s. die Nachweisungen bei Piper). Änlich ist in Österreich, Bayern u. a. besonders seit Clemens XIV. die Zal der Feiertage gemindert worden. Seit der Mitte des vorigen Jarhunderts wurden auch in den evangelischen Kirchen Deutschlands noch einige Feste aufgehoben oder doch die Dauer ihrer Feier beschränkt. In Preußen geschah dies durch die königlichen Edikte vom 12. März 1754, 13. Februar 1755 und 28. Januar 1773. In dem letztgenannten wurden insbesondere abgeschafft die dritten Feiertage der hohen Feste, drei Bußtage, der grüne Donnerstag, ja sogar Himmelfart; doch wurde das letztere Fest unterm 4. März 1789 wider hergestellt. In anderen Ländern ist erst später eine änliche Gesetzgebung ergangen, wie in Hannover unterm 25. Januar 1822, 15. November 1830, in Sachsen-Weimar 11. November 1823, Kurhessen 17. Dezember 1826, Königreich Sachsen 13. und 19. Januar 1831 u. a. m. Dagegen wurden aber auch in einzelnen Landeskirchen teilweise neue Feste eingefürt. Außer den Buß- und Bettagen, die in Süddeutschland seit der Reformation, in Norddeutschland erst später und hier meistens nur für eine bestimmte Stadt oder Gegend eingefürt sind (vgl. Band 3, S. 31 f. und Kliefoth im Allgemeinen Kirchenblatt 1853, S. 566 ff.), kommen hier hauptsächlich die folgenden in betracht: Das Dankfest für glücklich vollbrachte Ernte (in Preußen 1773, 1836), das Totenfest zur Erinnerung an die im Verlaufe des Jares Verstorbenen am letzten Sonntage des Kirchenjares (in Preußen durch Kabinetsordre vom 24. April 1816 und Verordnung vom 25. November d. J., in Rußland durch Gesetz für die evangelisch-lutherische Kirche vom 28. Dezember 1832, in Sachsen durch Verordnung vom 28. Oktober 1840 u. a.), das Reformationsfest am 31. Oktober oder an dem auf den 31. Oktober oder auch auf den 1. November folgenden Sonntage oder am letzten Sonntage des Oktober, in Hannover am 20. Sonntag nach Trinitatis. Dazu kommen noch Feste kasualer Art, wie Bibelfeste, Missionsfeste u. a. Das Recht, Feste anzuordnen, zu verlegen, aufzuheben, steht in der römischen Kirche für jede Diözese dem Bischofe zu (Concil. Trid. sess. XXV, c. 2 de regularibus), für die ganze Kirche dem Papste. In der evangelischen Kirche hat diese Befugnis der Inhaber des Kirchenregiments, also bis in unsere Zeiten hinein meistens der

Landesherr. Dass dem State aber überhaupt gebürt, bei feierlichen Anlässen Dankfeste u. a. anzuordnen, ist auch kirchlicherseits anerkannt worden (s. z. B. das bayerische Konkordat und das Edikt vom 26. Mai 1818 § 55; preuß. Landrecht Th. II, Tit. XI, § 34 f.) Gegenwärtig gibt es demnach wie für die katholische so auch für die evangelischen Kirchen in Deutschland keine einheitliche Bestimmung über die zu feiernden Feste, und auch die Praxis ist eine mannigfach verschiedene. Im allgemeinen gilt von den evangelischen Kirchen Deutschlands wol das folgende. Weihnachten, Ostern und Pfingsten werden als die Hauptfeste an je zwei Tagen gefeiert, außerdem außer den Sonntagen Neujar, Karfreitag und Himmelfart als ganze Feiertage, Gründonnerstag und Ruhetag mancherwärts nur als halbe, Ruhetag auch wol in einigen Kirchen gar nicht oder nur in den Städten und nicht auf dem Lande; Epiphanias, die drei schon von Luther gebilligten Marienfeste, Johannis und Michaelis werden meistens, wenn sie nicht selbst auf einen Sonntag fallen, auf den folgenden Sonntag verlegt, wobei dann der Festtag Mariä Verkündigung, wenn er auf Ostern, in einigen Gegenden auch wenn er auf Palmsonntag fallen würde, entweder ganz ausfallen oder am Sonntage nach Ostern gefeiert werden soll (das letztere, einer änlichen Anordnung in der katholischen Kirche entsprechend, geschieht tatsächlich wol nirgends mehr); teilweise müssten nach den bestehenden Verordnungen auch einige Aposteltage hie und da noch an dem folgenden Sonntage gefeiert werden, doch wird ihrer nur in Württemberg, sonst außer bei Wochengottesdiensten wol nirgends mehr gedacht. Für die Feier des Bußtages und des Reformationsfestes einen bestimmten Tag in allen deutschen evangelischen Kirchen anordnen zu lassen, hat die Eisenacher Konferenz mehrfach und auch gerade im letzten Jare wider in Angriff genommen, und auch hinsichtlich der übrigen kleinen Feste scheint von mehreren Seiten eine größere Übereinstimmung angestrebt zu werden. Die seit etwa einem Jarhundert beliebte Verlegung der kleinen Feste auf Sonntage, die den Sonntagen ihren eigentümlichen Charakter nimmt und den Gang des Kirchenjars unterbricht, wird mit Recht jetzt immer allgemeiner verworfen; vgl. die Gutachten von Kliefoth und Nitzsch im Allg. Kirchenblattt 1853, S. 520 u. 527; besser wäre eine Belassung der wichtigeren an ihrem Tage one Arbeitsverbot als kleiner Wochenfesttage, wenigstens dort, wo es noch Wochengottesdienste gibt. Politische und nationale Festtage (oder auch Buß- und Bettage) werden jedesmal von der statlichen Obrigkeit in Übereinstimmung mit dem Kirchenregiment angesetzt. Nach den Befreiungskriegen wurde mancherwärts der 18. Oktober auch als kirchlicher Festtag begangen, in Norddeutschland teilweise ziemlich lange, z. B. in Hamburg bis zum J. 1863. Den neuerdings als nationalen Festtag eingefürten Sedantag, den 2. September, auch kirchlich zu feiern, ist in einigen deutschen Staten kirchenregimentlich angeordnet, doch scheint es nicht, dass ihm eine allgemeine kirchliche Feier zu teil werden wird. Erntefeste, Bibelfeste, Missionsfeste, Kirchweihfeste und änliche werden größtenteils von dem Vorstande der einzelnen Gemeinde oder auch gar nur dem Pastor, teilweise auch, wie Bibel- und Missionsfeste, unter Genehmigung des Kirchenregimentes von den Gesellschaften und Vereinen angesetzt, die sich diesen Bestrebungen widmen.

Die ursprünglich von der Kirche getroffenen Anordnungen über die Enthaltung von weltlichen Geschäften und Vergnügungen an den Sonn- und Festtagen machte der Stat schon seit Konstantin zu den seinigen; hernach ist es allgemein als Sache des States angesehen, die kirchlichen Feiern von dieser Seite aus zu unterstützen und namentlich die Verletzung der Ruhe mit polizeilicher Strafe zu belegen. In allen Gesetzgebungen werden gerichtliche Verhandlungen, Frondienste, das Betreiben störender Gewerbe, der Feldarbeiten u. dgl., auch Kauf und Verkauf innerhalb gewisser Grenzen für die Sonn- und Festtage untersagt; doch ist in den letzten Jarzehnten vielerwärts auf die Befolgung der bestehenden Vorschriften dieser Art nicht genau gehalten und erst allmählich beginnt man wider, sich auf sie zu besinnen. Hier liegt vieles an den einzelnen Ortspolizeibehörden und deren Organen. Im allgemeinen vgl. A. L. Richter, Kirchenrecht § 252; außerdem: J. C. Irmischer, Stats- und Kirchenordnungen über die christ-

liche Sonntagsfeier, I u. II, 1, Erlangen 1839 und 1840 (in der 1. Abt. von Konstantin bis zum Tridentinum, im 1. Heft der 2. Abt. für Bayern seit der Reformation). Das „Strafgesetzbuch für das Deutsche Reich" verordnet im § 366: „Mit Geldstrafe bis zu 60 Mark oder mit Haft bis zu 14 Tagen wird bestraft, wer den gegen die Störung der Feier der Sonn- und Festtage erlassenen Anordnungen zuwiderhandelt"; — es setzt also den Bestand solcher Anordnungen und die Möglichkeit einer ferneren Erlassung derselben voraus.

Litteratur: Josephi Binghami origines sive antiquitates ecclestiasticae, ex lingua angl. in lat. vertit Jo. Henr. Grischovius, Vol. IX, Halae 1724, 4°, p. 1—176; Joh. Christ. Wilh. Augusti, Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie, 1. bis 3. Band: Die Feste der alten Christen, Leipzig 1817—1820; desselben Handbuch der christlichen Archäologie, 1. Band, Leipzig 1836, S. 457 bis 595 (besonders brauchbar); F. H. Rheinwald, Die kirchliche Archäologie, Berlin 1830, S. 153—257; Ferd. Piper, Kirchenrechnung, Berlin 1841, 4°, gibt von S. 65—93 bis zum J. 1840 die Festordnungen der kath. und evang. Kirche für Preußen mit den betreffenden Gesetzesbestimmungen, teilweise auch mit Rücksicht auf das übrige Deutschland; desselben Evangelischer Kalender 1850 bis 1870 (in verschiedenen Aufsätzen desselben befindet sich hierher gehöriges); Heinrich Alt, Der christliche Cultus, 2. Abth.: Das Kirchenjahr (2. Aufl.), Berlin 1860; Kliefoth, Historisch-statistischer Nachweis über Ursprung, Form und Zeit der Bußtage, des Erinnerungstages an die Toten, des Reformationsfestes und anderer sogenannter kleiner Feste, im: Allgem. Kirchenblatt, 2. Jahrgang, Stuttgart 1853, S. 563—572. — Neuere Verordnungen über die an Sonn- und Festtagen zu beobachtende Ruhe finden sich im Allgemeinen Kirchenblatt. — Eine „vergleichende Zusammenstellung des christlichen Festcyklus mit vorchristlichen Festen" von Ullmann befindet sich in Friedr. Creuzer, Symbolik und Mythologie der alten Völker, 4. Theil, 2. Aufl., Leipz. und Darmstadt 1821, S. 577—614.

Carl Bertheau.

Festungen und Festungskrieg bei den Hebräern. Waren im hebräischen Altertum auch mehr oder weniger alle Städte im Unterschiede von den offenen Flecken und Dörfern einigermaßen befestigt (עָרֵי מִבְצָר 1 Sam. 6, 18), das heißt etwa mit Mauern umgeben, um wider einen feindlichen Handstreich und herumstreifende Horden gesichert zu sein, so sind davon doch noch die eigentlichen Festungen (עִיר מָצוֹר 2 Chr. 8, 5; Ps. 31, 22; 60, 11) zu unterscheiden, welche zumal zu Sicherung der Grenzen und wichtigsten Zugänge zum Lande wie die Hauptstadt selber stärker und künstlicher befestigt und in Kriegszeiten mit Besatzungen versehen (2 Chr. 17, 2) waren. So war namentlich Jerusalem selbst die Hauptfestung des Landes, an deren Fortifikation von David an (2 Sam. 5, 7. 9) bis in die spätesten Zeiten (2 Chr. 32, 5) gearbeitet wurde; aber schon Salomo legte noch andere feste Plätze im Lande herum an (1 Kön. 9, 15. 17 ff.; 2 Chr. 8, 5), und es wurden ihrer noch später zu verschiedenen Zeiten je nach dem Bedürfnis erbaut und befestigt, z. B. Rama, Geba, Mizpa 1 Kön. 15, 17. 22; 2 Chr. 11, 5; 14, 5 f.; eine noch weit größere Zal solcher Festungen treffen wir in den unruhigen Zeiten nach dem Exil an, wo Palästina fast anhaltend der Schauplatz der immerwärenden Kriege der vorderasiatischen Reiche war (1 Makk. 1, 33 f.: 4, 60 f.; 12, 35 ff.; 13, 33; 14, 33 f. Jos. Antt. 13, 16, 3; 14, 3, 4); wie bekannt sind nicht z. B. aus der Zeit des jüdischen Krieges die Namen Herodium, Alexandreum, Machärus, Masada u. a. m.! Kein Wunder, dass noch heute von Reisenden Trümmer gewaltiger Festungsmauern hier und dort im Lande gefunden werden.

Diese befestigten Plätze waren vorerst umgeben von einer oder mehreren, oft äußerst dicken Mauern (2 Chr. 32, 5), welche mit Zinnen (פִּנּוֹת 2 Chr. 26, 15; Zef. 1, 16), Brustwehren (שְׁמָשׁוֹת, gleichsam „Sonnenstralen" Jes. 54, 12) und Türmen (מִגְדָּלִים Ezech. 26, 4; 27, 11; 1 Makk. 5, 65; Judit 1, 3) versehen waren. Über den starken, mitunter (wie in Babel Jes. 45, 2; Herod. 1, 179)

mit Erz und Eisen beschlagenen, mit ehernen Riegeln (Deut. 3, 5; 1, Kön. 4, 13) wol versehenen Toren wie in anderen Teilen der Burgen erhoben sich Wachttürme (2 Sam. 18, 24. 33; 2 Kön. 9, 17; 2 Chr. 26, 9) und um die Mauern herum lief ein Graben mit Wall (חֵיל, *προτείχισμα*, *περίτειχος* bei den LXX, s. 2 Sam. 20, 15; Jes. 26, 1; 1 Kön. 21, 23 u. a.). Außer solchen größeren Festungen gab es eigene Kastelle oder Citadellen an und in den Städten — man denke an Millo, die Burg Antonia in Jerusalem (s. d. Art. Jerusalem und s. Richt. 8, 9; 9, 51 ff.) — sowie Forts (מוֹצָר, מְצוּדָה und מְצוּדָה 1 Chr. 11, 7; Jer. 48, 41; 51, 30; 2 Sam. 5, 7; Jes. 29, 7; Ezech. 19, 9 — בִּירָנִיּוֹת 2 Chr. 17, 12) und Wachttürme im Walde und im freien Felde (2 Kön. 17, 9; 18, 9; 2 Chr. 26, 10; 27, 4). Dass man sich zu allen Zeiten je nach den Umständen auch in den zalreichen Hölen, auf Bergen und in Klüften zu verschanzen suchte, Richt. 6, 2; 1 Sam. 13, 6; Jos. Antt. 14, 6, 2, versteht sich von selbst.

Ergab sich eine dergestalt befestigte Stadt im Kriege nicht auf die ergangene Aufforderung hin (Deut. 20, 10; vgl. 2 Kön. 18, 17 ff.), so begann die regelrechte Belagerung (מָצוֹר Ez. 4, 2. 7; 2 Kön. 24, 10; 25, 2) damit, dass man zum Abschneiden aller Zufur die Stadt durch eine mit Türmen versehene Circumvallationslinie von Holz- und Pfalwerk einschloss, was man בָּנָה מָצוֹר oder נָתַן (Deut. 20, 22; Mich. 4, 14), בּוֹ מְצוֹדִים (= Belagerungswerke, Qohél. 9, 14) oder בּוֹ דָּיֵק (= Belagerungs-, Wandeltürme, collective gebraucht, 2 Kön. 25, 1; Jer. 52, 4; Ezech. 4, 2; 17, 17; vgl. בַּחַן Jes. 23, 13) nannte (*περιτειχίζειν*). Von dieser Operationsbasis aus suchte man sich sodann der Festung zu nähern durch Aufwerfen und Heranfüren eines oder mehrerer nach der Stadt zu immer höher werdender Wälle (approche; dies hieß: שָׁפַךְ סֹלְלָה 2 Sam. 20, 15; 2 Kön. 19, 32; Jer. 6, 6; 32, 24; Ezech. 26, 8 ff.; 1 Makk. 13, 43), auch, wo möglich, den Belagerten die Wasserleitungen zu zerstören, wogegen z. B. Hiskia die Quellen außerhalb Jerusalems überdeckte, 2 Chr. 32, 2 f. Gelang es dergestalt den Mauern genügend nahe zu kommen, so galt es Breschen zu machen vermittelst Mauerbrechern oder Sturmböcken (Ezech. 21, 27; 26, 9; Jos. B. J. 3, 7, 19) und andern Maschinen (Jer. 33, 4 f.; 1 Makk. 6, 51; 11, 20; 13, 43), oder die Mauern zu unterminiren (vgl. LXX Jer. 51, 58; Jos. B. J. 2, 17, 8), oder Feuer in die feindlichen Türme und Maschinen zu werfen und endlich mit Leitern die Mauern zu ersteigen. Die Belagerten blieben freilich auch nicht müßig, sondern suchten auf alle Weise die Annäherung der Feinde zu hindern und ihre Arbeiten zu stören, sei's durch Erhöhen der Stadtmauern (Jes. 22, 10; Jer. 33, 4) und Erbauung neuer Mauern, sei's durch Ausfälle, wobei man die feindlichen Werke in Brand zu stecken suchte (1 Makk. 6, 31), sei's durch Abschießen von Pfeilen, Herabschleudern von Steinen und Balken, Herabgießen von siedendem Öl auf die Belagerer (2 Sam. 11, 21. 24; Jos. B. J. 3, 7, 28), wobei man sich ebenfalls eigener Schleudermaschinen (2 Chr. 26, 15; 1 Makk. 7, 5 f.) bediente. So dauerte die Belagerung von gut befestigten und mannhaft verteidigten Plätzen oft äußerst lange, z. B. bei Asdod 29 Jare, bei Samaria 3 Jare (2 Kön. 17, 5), bei Jerusalem $1^1/_2$ Jare (2 Kön. 25, 1 ff.), wobei oft der Hunger die Blokirten zu den unnatürlichsten Speisen ihre Zuflucht zu nehmen zwang, 2 Kön. 6, 25 ff.; 18, 27; Thren. 4, 10; 1 Makk. 6, 53 f.; Jos. Antt. 13, 10, 2; B. J. 5, 10, 3; 5, 13, 7. Die Israeliten sollten übrigens bei Belagerung einer Stadt die Fruchtbäume schonen (Deut. 20, 19 f.), was freilich nicht immer beobachtet wurde (2 Kön. 3, 25). Mit Sturm genommene Städte wurden schonungslos zerstört, dem Erdboden gleichgemacht, ihre Stätte auch wol mit Salz bestreut und dadurch zu einer fortan unfruchtbar bleiben sollenden Salzwüste erklärt (Richt. 9, 45; 1 Makk. 5, 51 f.), und ihre Bewoner getötet (s. d. Art. „Bann") oder in Sklaverei abgefürt (2 Makk. 5, 13 f.; 10, 17 u. ö.), wärend durch Kapitulation eroberten Plätzen eine schonendere Behandlung zu teil ward (Deut. 20, 11 ff.; 1 Makk. 13, 45 ff.). Nie eroberte Festungen nennt der Morgenländer passend „Jungfrauen", vgl. Ge-

sen. Jesaj. I, S. 738. Im Belagerungskriege waren die Chaldäer vor andern Völkern berühmt, Habak. 1, 10; Jes. 23, 13.

Alles hieher gehörige wird vortrefflich erläutert durch die zalreichen, auf den wider ausgegrabenen Ruinen von Ninive befindlichen, bildlichen Darstellungen von Belagerungen, welche das ganze orientalische Kriegswesen veranschaulichen und auch die bezüglichen biblischen Stellen bis ins einzelnste erklären und bestätigen; man vgl. besonders in dem großen Prachtwerke von Botta und Flandin Tom. I, pl. 49. 52. 55. 68. 69. 70. 77. Tom. II, pl. 85. 86. 89. 90. 93. 96. 97. 145. 147, und in Layards „Ninive und seine Überreste", übers. von Meißner (Leipz. 1850) Taf. 21 und 57 bis 61 mit S. 376 ff. des Textes. Zur Vergleichung des Belagerungswesens bei Griechen und Römern verweisen wir nur auf Gerlach in Paulys Realencykl. I, S. 1050 f. **Rüetschi.**

Festus, s. Felix.

Feuerprobe, s. Gottesurteil.

Feuer- und Wolkensäule. Beim Zuge der Israeliten durch die Wüste und zwar nach 2 Mos. 13, 20 ff. von Etham am Saume derselben an diente ihnen eine voraufziehende Wolkensäule zur Wegleitung. Sie heißt auch Feuersäule, weil sie Nachts feuerhellen Schein ausstralte und so den gleichen Dienst tat wie am Tage. Beim Eintreffen der nachsetzenden Ägypter lagerte sich diese Säule nach 2 Mos. 14, 19 f. so hinter dem Volke Gottes, dass sie nach seiten der Feinde zur abhaltenden dunkeln Wolkenbank, nach seiten Israels zur Leuchte diente. Den obigen Stellen und sonstigen Angaben der Bibel zufolge war es der Herr selbst, der in dieser Gestalt seinem Volke voranzog, theologisch genauer sein Engel, d. i. das Organ seiner Offenbarung (vgl. 2 Mos. 23, 20 ff.). So setzte sich denn auch diese Wolke mit dem Heiligtum nach dessen Errichtung in Verbindung, bedeckte es (4 Mos. 9, 15 f.) und erfüllte es (2 Mos. 40, 34 f.) als die Wonung Gottes. Sie stieg in bedeutsamen Augenblicken auf die Hütte hernieder und stellte sich vor deren Eingang (4 Mos. 12, 5), wobei das Volk anbetete; so regelmäßig, wenn Mose Offenbarungen empfangen sollte, 2 Mos. 33, 8—11. Die in der Wolke verborgene Herrlichkeit des Herrn (כבוד יהוה) brach in wichtigen Momenten allem Volk erkennbar aus dieser Hülle hervor (2 Mos. 16, 10; 4 Mos. 14, 10; 16, 19; 17, 7). Das Aufsteigen der Wolke von der Stiftshütte aber wurde zum Zeichen des Aufbruches; ihr Verharren an einem Ort zur Aufforderung, daselbst zu verweilen (2 Mos. 40, 36 ff.; 4 Mos. 9, 17—23). — Es unterliegt keinem Zweifel, dass nicht von zwei Säulen die Rede ist, sondern von einer und derselben, welche bei Tag als Wolke, bei Nacht feurig erschien, so zwar, dass auch am Tage der dem Auge gewönlich sich entziehende Feuerglanz hervorbrechen konnte, sowie er bei Nacht als erschreckend heller Gottesblick (2 Mos. 14, 24) die Feinde in Verwirrung brachte. Ferner ist ausdrücklich gesagt, dass diese Wolke die Umhüllung des erhabenen Gottes war, so gut wie er am Sinai in Wolken gehüllt herniederstieg (2 Mos. 19, 16. 18; 24, 15 ff.), und dass das Feuer seine Heiligkeit und Herrlichkeit versichtbarte (vgl. 5 Mos. 9, 3), wie auch sonst dieses reinste und lichteste, alles Unreine verzehrende Element zur Darstellung seiner heiligen Glorie dient. Dieses Feuer wonte in der Wolke, welche es unberufenen Blicken entzog, wärend Mose in sie hineingehen durfte, um von Angesicht zu Angesicht mit Gott zu reden (2 Mos. 33, 9—11; vgl. 24, 18).

Berechtigt ist nun die Frage, welcher physischen Art diese geheimnisvolle Wolke gewesen sei, d. h. wie sich die göttliche Erscheinung natürlich vermittelt habe. Die Frage liegt um so näher, da auch die andern Wunder des Auszuges und Wüstenzuges unbeschadet ihrer gottgewirkten Außerordentlichkeit sich deutlich an natürliche Verhältnisse und Phänomene anschließen (ägypt. Plagen, Durchgang durchs Meer, Gewitter am Sinai, Manna, Wachteln u. s. w.). Allein zwei Versuche, die sinnliche Substanz jener Erscheinung festzustellen, müssen wir von der Hand weisen: Einmal die Herleitung der Wolkensäule aus dem Karawanenfeuer, welches dem Zuge sei vorgetragen worden. So Toland, Winer, Köster (Propheten, S. 24), Stickel (Stud. u. Krit., 1850, S. 390 ff.), letzterer mit der näheren

Ausfürung, dass der erfindungsreiche Fürer am roten Meer dieses Pechfeuer mit bestem Erfolg hinter den Zug habe bringen lassen, damit die davon ausgehende schwarze Rauchwolke durch den Ostwind den Ägyptern in's Gesicht getrieben werde, wärend Israel bei seinem hellen Schein unbemerkt abziehen konnte. Man beruft sich auf die Notiz über Alexanders Zug Curtius V, 2, 7: Tuba quum castra movere vellet, signum dabat, cujus sonitus plerumque, tumultuantium fremitu exoriente, haud satis exaudiebatur. Ergo perticam, quae undique conspici posset, supra praetorium statuit, ex qua signum eminebat pariter omnibus conspicuum. Observabatur ignis noctu, fumus interdiu. Diese Nachricht zeigt in der Tat, dass wie noch heute die Karawanen (vgl. die Abbildung, Preiswerk, Morgenland III, 188) so auch große Heere des Feuers sich zur Leitung bedienten. Aber abgesehen davon, dass bei einem Zuge, wie der israelitische war, wo ein ganzes Volk mit seinen Herden wanderte, das größte Signal dieser Art unmöglich hätte genügen können, sondern hunderte solcher Flammen durchs ganze Lager hätten verteilt werden müssen, wodurch der einheitliche Eindruck verloren gegangen wäre, spricht der ganze oben geschilderte Charakter der Wolke dagegen, dass ein irdisches Feuer ihr reales Substrat gewesen sei. Eine künstlich hervorgebrachte, von Pechpfannen aufsteigende Rauchsäule konnten die alten Israeliten unmöglich als unmittelbare Versichtbarung ihres Gottes ansehen. Die Göttlichkeit der Wolke verlangt durchaus ein himmlisches Phänomen. Es ist eine solche, wie sie feuerschwanger auf dem Sinai lagerte, wo Gott am nachdrücklichsten seine Majestät dem Volke zu schauen gab. Aus eben diesem Grunde aber ist auch die Ansicht Ewalds zu verwerfen, der im Anschluss an frühere (Hermann von der Hardt) als sinnlichen Kern der Vorstellung das Altarfeuer glaubt durchschimmern zu sehen. Dazu würde ein Seitenstück bieten, was Curtius III, 3, 9 von den Perserheeren meldet: Ordo agminis fuit talis: ignis, quem ipsi sacrum et aeternum vocant, argenteis altaribus praeferebatur. Allein die althebräische Auffassung des irdischen Feuers ist eben von der parsischen grundverschieden. Und schon die Stellen, welche Ewald der elohistischen Grundschrift zuweist (2 Mos. 40, 34 ff.; 4 Mos. 9, 15 ff.), füren keineswegs darauf, dass die Säule von einer heiligen Flamme im innersten Heiligtum aus sich verbreitet hätte, sondern umgekehrt senkt sich die „Wolke" auf die Hütte herab, „bedeckt" sie und erfüllt sie mit ihrer innerlichen Herrlichkeit. Es ist also ursprünglich eine Wolke, nicht Rauchsäule. Jene Weihrauchwolke 3 Mos. 16, 13 ist nur Nachbildung derselben zum behuf der Verhüllung des tötlichen Anblicks der göttlichen Herrlichkeit, da Gott im Allerheiligsten änlich wie am Himmel erscheinen will (V. 2). Auch ist nicht zu behaupten, nach den ältesten Berichten sei die göttliche Wolke erst seit Errichtung der Stiftshütte aufgetreten, da sie dort (2 Mos. 40, 34; 4 Mos. 9, 15) schon als bekannt vorausgesetzt wird. So fürt uns das einstimmige Zeugnis der biblischen Erzälungen auf eine ursprünglich am Himmel wargenommene Erscheinung. Abgesehen von ihrem eigentümlichen Glanze zeichnete sich diese auch durch ihre besondere Gestalt aus: am Horizonte wenigstens, wo sie die Richtung zu bestimmen hatte, zeigte sie sich aufrechtstehend als „Säule". Etwelche Analogieen, wenn auch in viel kleinerem Maßstab, bieten die Erzälungen aus dem Leben der Thrasybulus und Timoleon Vitringa, Obs. V, 16 u. a. Jedenfalls ist festzuhalten, dass diese göttliche Leitung durch sichtbares Zeichen nicht auf Rechnung späterer Erzäler zu setzen ist, sondern dasselbe schon vom wandernden Volke als göttlich erkannt wurde, indem nur solche sichtbare Offenbarungen eines höheren Anfürers das beständig widerspenstige Volk zu einheitlicher Bewegung bringen konnten. Diese herrliche hochbedeutsame Erscheinung ist der göttlichen Erziehung des Volkes in jener Zeit entsprechend. In großartigem Anschauungsunterricht brachte der Herr ihm in der Wüste die elementaren Begriffe seiner Größe, Herrlichkeit und Heiligkeit bei, indem er ihm dort zugleich die eigene Hilfslosigkeit und Abhängigkeit am stärksten zum Bewusstsein brachte. Wie es der Fürsorge Gottes jeden Bissen Brotes, jeden Trunk Wassers danken musste, so konnte auch seine Vorsehung allein ihm den Weg weisen und seinen Gang nach Ort und Zeit bestimmen. Vgl. Ewald, Gesch. II, 311 f. Auberlen bemerkt über diese Offenbarung

der göttlichen Gegenwart in der Wolkensäule, welche die Gründung des alttestamentlichen Gottesreiches ebenso verherrlichte, wie die außerordentlichen Taten Jesu und der Apostel die des neutestamentlichen: „Es ist aber jene Erscheinung ganz dem damaligen Stande der Offenbarungsentwickelung angemessen. Gott ist gegenwärtig unter seinem Volk, aber noch in der äußerlichsten Weise, er wandelt nicht menschlich unter Menschen, es ist auch keine innere Leitung der Gemeinde durch den heil. Geist, sondern eine äußere Fürung durch eine sichtbare Himmelserscheinung. Und zwar bedient sich Gott für diese Offenbarungen an das ganze Volk durchaus der Natur, und wo es seine persönliche Offenbarung gilt, der Elemente nicht bloß im Unterschied von den patriarchalischen Theophanieen, weil es bei einer so großen Volksmasse zu einem persönlichen Verkehr zwischen Gott und Menschen nicht kommen konnte, sondern namentlich im Gegensatz zum Heidentum, um das israelitische Bewusstsein von Anfang an daran zu gewönen, nicht die Welt der Sichtbarkeit zu vergöttern, sondern durch sie hindurch zu dem lebendigen heiligen Gott zu dringen, der alle Naturelemente als Mittel seiner Offenbarung zu freier Disposition hat". — Die heil. Feuerwolke als Zeichen der Gegenwart des heiligen und liebevollen Gottes, der sein Volk leitet und schirmt, hat sich in der Erinnerung desselben tief eingeprägt (Neh. 9, 12. 19; Psalm 105, 39; 78, 14; 1 Kor. 10, 1. 2) und auch weiter ausgebildet (Josephus, Alterth. III, 8, 5). Obwol sich der Herr fortan nicht mehr so versichtbarte und höchstens im Heiligtum seine Gnadengegenwart (Schechina des talmudischen Judentums) noch änlich zu spüren war wie in Moses Zeit (1 Kön. 8, 10 f.), so schwebte doch jene Selbstdarstellung Gottes über der Wandergemeinde noch den Propheten vor als etwas, das sich einst bei der Vollendung der Zionsgemeinde vollkommener wider einstellen soll (Jes. 4, 5). Die Wolke wurde unterdessen zum Gegenstand theologischer Spekulation. Der Verfasser der Weisheit Salomos erkennt in ihr die göttliche σοφία 10, 17; vgl. 18, 3; 19, 7; Philo den göttlichen λόγος M. I. 501.

Litteratur. Camp. Vitringa, Observ. sacrae V, 14. 16. 17; Winer, B. RWB. II, 696 (s. dort ältere Lit.); Ewald, Gesch. d. V. Isr. II, 307 ff.; Kurtz, Gesch. d. A. B. II, 149 ff.; Hengstenberg, Gesch. des Reiches G. II, 1, 54 ff.; Köhler, Bibl. Gesch. d. A. T. I, 199 f. Vgl. auch die Kommentare zu den angefürten Stellen und die Art. von Auberlen in Aufl. 1 der Real-Enc. und Schrader bei Schenkel BL. II, 276 f. **v. Orelli.**

Feuertaufe, s. Märtyrer.

Feuillanten, ursprünglich ein Zweig des Cisterzienser-Ordens, so benannt nach der sechs Stunden von Toulouse gelegenen Abtei von Feuillans, welche unter Citeaux stand. Sie verdanken ihren Bestand als besondere Kongregation der Reform eines Jean de la Barriere (geb. 1544, gest. 1600), welcher 1574 Abt daselbst geworden war und die alte Zucht und Ordnung unter großen Kämpfen widerherstellte, infolge wovon das Kloster so sehr an Ansehen gewann, dass der Neid des Hauptklosters zu Citeaux und aller andern, die von keiner Änderung ihrer ungebundenen Lebensweise wissen wollten, rege ward. Um sich gegen Hindernisse und Widerwärtigkeiten zu sichern, die ihm von da aus bereitet wurden, ließ Barriere das Werk der Verbesserung durch den Papst bestätigen, welcher 1586 und 1587 nicht nur den Cisterziensern verbot, die Feuillanten in ihren Einrichtungen zu stören, sondern auch die Erlaubnis gab, andere Klöster nach ihrer Verbesserung sowol für Mönche als Nonnen zu gründen, ja selbst eine Anzal Mönche von dort nach Rom verlangte, wo sie in der Folge zwei Klöster erhielten. Auch König Heinrich III. von Frankreich verlangte von dem genannten Abte sechszig seiner verbesserten Mönche nach Paris und wies ihnen ein neues, stattlich errichtetes Kloster in der Rue St. Honoré an, — dasselbe, welches zur Zeit der französischen Revolution der sich in ihm versammelnden politischen Partei der königlich gesinnten Gegner der Jakobiner den Namen „Feuillanten" verlieh. Der Nachfolger de la Barrieres erhielt den Titel eines Generalvikars der Kongregation und erwirkte von Papst Clemens VIII. völlige Befreiung derselben von aller Gerichtsbarkeit des Klosters Citeaux; ja dieser stellte die Verbesserten von Feuil-

lans allein unter die Befehle des römischen Stuls und gestand ihnen sogar das Recht zu, sich besondere Satzungen zu entwerfen, wodurch sie notwendig zu einem eigenen und unabhängigen Orden erhoben wurden. Die neuen im J. 1595 entworfenen und vom Papst bestätigten Satzungen (Constitutiones Congregationis B. M. Fuliensis ad S. Bernardi regulam accommodatae in Capitulo generali Romae a. 1595 celebrato, Rom. 1595; auch Par. 1634) fürten mildere Observanzen an die Stelle der von Barriere eingefürten strengen ein, die sich als gesundheitswidrig erwiesen hatte; sie blieben mit geringen Abänderungen bis in die neuere Zeit in Geltung. Hatten die Verbesserten von Feuillans schon zu Lebzeiten ihres Stifters eines nicht unbedeutenden Fortgangs sich zu erfreuen, indem sie außer ihrem Hauptkloster und den genannten noch eines zu Bordeaux und einige in Piemont besaßen: so ward in der Folgezeit ihr Glück noch weit größer. Unter König Heinrich IV. erhielten sie das Recht, ihren Vorsteher selbst zu wälen, ihr Oberhaupt aber den Titel eines Generals oder eines regulirten Abts der Feuillanten mit dem Recht, den Pontifikalschmuck zu tragen. Umsomehr wuchs die Zal ihrer Klöster sowol in Frankreich als in Italien, wo bald je 20—30 derselben bestanden. Urban VIII. teilte dieselben daher, zu besserer Erhaltung der Ordnung, in zwei besondere Kongregationen, jede mit eigenem General und Generalkapitel, in die französische unter dem Namen: Congregation de Notre Dame de Feuillans und die italienische, mit dem Namen „die Verbesserten des heil. Bernhard". Der Orden blühte bis zur Revolution. Mitglieder desselben waren u. a. der als Kirchenschriftsteller berühmte Charles de St. Paul, Bischof von Avranche, sowie der als liturgischer Forscher bekannte Kardinal Bona († 1674).

Diese Kongregation der verbesserten Cisterzienser hatte auch Schwestern aufzuweisen. Schon 1588 ward ein auf Barrieres Betrieb neu erbautes Kloster zu Montesquiou in der Diözese Rieux mit 15 von ihm für das Klosterleben gewonnenen besetzt, die wegen der strengen Haltung ihres Gelübdes im ganzen Lande bewundert wurden. Ihr Haus zu Montesquiou wurde bald zu klein und 1599 ein anderer Sitz in Toulouse für sie ausgemittelt, wohin sie in demselben Jare übersiedelten. Viele vornehme Damen, nach dem Vorgang der Prinzessin Antonie von Orleans, ließen sich daselbst aufnehmen und schon 1617 wurde ein weiteres Nonnenkloster der Kongregation zu Poitiers, sowie 1622 eines zu Paris in der Vorstadt St. Jacques eröffnet. Die Ordensregel dieser Klosterfrauen ist die gleiche wie die der Feuillanten, ebenso die Kleidung in Bezug auf Farbe und Stoff. Nur von letzteren werden sie beaufsichtigt, nicht von Citeaux, von dessen Gerichtsbarkeit sie ebenso befreit sind wie die Mönche des Ordens. Vgl. Joseph Morotius, Cistercii reflorescentis s. Congregationum Cistercio-Monasticarum B. M. Fuliensis in Gallia et reformatorum S. Bernardi in Italia chronologica historia, Taurin. 1690, Fol.; „Dom Jean de la Barrière, prem. Abbé et Instituteur des Feuillans", Paris 1699; Fehr-Henrion, Gesch. der Mönchsorden, I, 159—164.

Zöckler.

Fèvre, le, s. Faber Stapulensis.

Fidelis, eigentlich Marcus Roy, ein Heiliger der Gegenreformation, also als Heiliger zweifelhafter Art. Geboren 1577 zu Sigmaringen studirte er die Rechte und ward 1611 Advokat zu Ensisheim. Unbefriedigt von diesem Berufe meldete er sich noch in demselben Jare bei den Kapuzinern, wo er bei der Aufnahme den Namen Fidelis erhielt. Nach Vollendung theologischer Studien ward er Prediger in Rheinfelden, dann Guardian zu Freiburg in der Schweiz und 1621 Guardian zu Feldkirch in Vorarlberg, bald darnach auch Vorstand der von der Propaganda für Rhätien errichteten Mission. Als solcher wirkte er im Prättigau und ward in den Kämpfen, welche die Bauern des Tals zur Verteidigung ihrer Freiheit wie ihres Glaubens gegen die Österreicher fürten, am 24. April 1622 zwischen Seewis und Grüsch erschlagen. Er liegt in Feldkirch begraben. Benedikt XIV. sprach ihn heilig. G. Plitt.

Fidelissimus Rex, s. Allergläubigster König.

Filioque, s. Trinität.

Finnland, s. Rußland, kirchlich-statistisch.

Firmilian, Bischof von Cäsarea in Kappadocien, war nach des Eusebius Angabe einer der bedeutendsten kleinasiatischen Bischöfe in der Mitte des dritten Jarhunderts, der auf den Synoden einer großen Autorität sich erfreute und in alle wichtigen Fragen, welche damals die Kirche bewegten, in die Ausgänge des Montanismus, wie in die Anfänge der trinitarischen Streitigkeiten, vor allem aber in die Verhandlungen über die Ketzertaufe und das novatianische Schisma eingriff. Offenbar war die unter dem Eindruck der Verfolgung des Maximinus Thrax durch ein ekstatisches Weib hervorgerufene Bewegung ein Nachklang des Montanismus, der wol eben mit dem Ende dieser offenbar mehr vorübergehenden Bewegung in Kleinasien vollends erlosch. In diese Zeit also, in das vierte Jarzehnt des dritten Jarhunderts fällt allem nach der Beginn der bischöflichen Laufban des Firmilian. In dieser Verfolgungszeit fand bei ihm Origenes bei seiner Flucht aus Alexandrien eine Zufluchtsstätte (Euseb. histor. eccl. VI, 26—28) und es mag schon diese Verbindung Firmilians mit dem dogmatisch bedeutsamsten Kirchenlehrer der Zeit dazu beigetragen haben, sein Ansehen zu erhöhen. Auf der Höhe seiner Wirksamkeit erscheint er dann zwei Jarzehnte darnach in dem Streit über die Ketzertaufe gegen den römischen Bischof Stephanus. Aus dieser Zeit stammt auch das einzige litterarische Dokument, das wir von ihm noch haben, der Brief an Cyprian, in der lat. Übersetzung unter den Briefen des letzteren als Nr. 75 herausgegeben. Diese Korrespondenz zeigt den Firmilian an der Spitze des kleinasiatischen Episkopates. Ebenso hat er offenbar auch in den christologischen Streitigkeiten ein Jarzehnt später dem Paul von Samosata gegenüber eine Hauptrolle gespielt, wie aus dem von Euseb. hist. eccl. VII, 30 mitgeteilten Schreiben der Synode von Antiochien erhellt. Auf der Reise indes zu dieser dritten antiochenischen Synode starb er in Tarsus 269.

Dogmen- und kirchengeschichtlich am interessantesten ist sein Auftreten im Streit über die Ketzertaufe, in welchem er mit den Kleinasiaten im wesentlichen auf dem Standpunkte Cyprians steht und die Taufe der Ketzer als ungiltig betrachtet, da die Häresie nicht den h. Geist habe, der nur durch den von Christo eingesetzten Episkopat vermittelt werde. Im beinahe wörtlichen Einverständnisse mit Cyprian argumentirt er aus dem Begriff der Kirche als der Braut Christi Quod si baptisma haereticorum habere potest regenerationem secundae nativitatis, non haeretici sed filii Dei computandi sunt qui apud illos baptizantur. Secunda enim nativitas, quae est in baptismo, filios Dei generat. Si autem sponsa Christi una est, quae est ecclesia catholica, ipsa est quae sola generat filios. Noch mehr aber als seine dogmatische Teilnahme an diesem Streit, über welchen der Art. Ketzertaufe nachzusehen ist, wurde bekanntlich seine kirchenpolitische Stellung Rom gegenüber wichtig. Wegen der Nichtanerkennung der Ketzertaufe von Stephanus aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen, hält er diesem beides, die veritas und die consuetudo entgegen, meint, dass namentlich für die letztere Rom nicht der sichere Aufbewarungsort sei unter spitziger Erinnerung an die Differenz über den Passahstreit. Er hat gute Lust den Bannstral des römischen Bischofs mit einem gegenteiligen Bann zu beantworten. Kein Wunder, dass die römische Geschichtschreibung erst den Brief zu unterdrücken, dann seine Echtheit anzufechten suchte — aber one Erfolg. Vgl. Rettberg, Cyprian, S. 189; Walch, Ketzerhistorie 2, 321 ff.; Tillemont, Mémoires etc. IV, 398—315. Über Firmilians dogmatische Stellung s. auch Ritschl, Altkathol. Kirche, 2. Aufl., S. 550 ff.

Klaiber † (H. Schmidt).

Firmung, s. Konfirmation.

Fische werden in der Bibel zwar öfter erwänt, doch werden sie nicht durch besondere Namen unterschieden, nur etwa die großen Meertiere (*κήτη*) — Fische und andere Tiere, z. B. Haifische, Delphine, Krokodile — werden zusammengefasst unter der Bezeichnung תַּנִּין und לִוְיָתָן, und gelegentlich wird ihr munteres Spielen (Ps. 104, 26) oder ihr Luftschnappen (Jer. 14, 6) erwänt. Auch das

Gesetz unterscheidet „alles, was im Wasser ist", bloß in solche Tiere, welche „Flossfedern und Schuppen haben", und in solche, denen diese fehlen, wie Muränen, Aale und andere Wassertiere: jene dürfen gegessen werden, diese nicht, Levit. 11, 9 ff. Der Genuss von Fischen war den Israeliten wärend ihres Aufenthaltes in Ägypten, wo der Nil und die Seeen ihnen eine reiche Fülle darboten *) (Herod. 2, 93; Strab. 17, 2, 4 p. 823; vgl. für das heutige Ägypten Dr. Klunzinger in Bädekers Äg. I, S. 98 f. und Seetzen, Reisen III, S. 274 ff.), lieb geworden und sie entbehrten ihn schmerzlich in der Wüste Num. 11, 5. Aber auch in Canaan gebrach es nicht an Fischen; zwar das tote Meer närt keine (cf. Ez. 47, 9 f.) wol aber der Jordan, mehrere perennirende Quellen und Bäche und besonders der See von Genezareth, der noch heute sehr fischreich ist (Tristram, The natural hist. of the Bible, Lond. 1867, p. 285; Furrer in Schenkels Bibellex. II, 325) und sich namentlich durch das Vorkommen mehrerer sonst nur im Nil und im tropischen Afrika vorkommender Fischarten auszeichnet (Socin in Bädekers Paläst., S. 385; Riehm im Hdwb. s. v. Fisch), obwol kaum noch 1—3 Fischerbarken auf dem ganzen See sich finden, wärend zur Zeit Jesu das Fischergewerbe an und auf demselben lebhaft betrieben wurde, Matth. 4, 18 ff.; Luk. 5, 1 ff.; Joh. 21, 11. Fische bildeten daher damals eine häufige Narung Matth. 7, 10; 14, 17; und in Jerusalem hieß ein Tor in der nördlichen 2. Mauer das „Fischtor" (2 Chr. 33, 14; Zeph. 1, 10; Neh. 3, 3; 12, 39), wol so benannt von dem in der Nähe befindlichen Fischmarkt, auf dem Tyrier Meerfische u. dgl. (getrocknet und gesalzen; dass man letzteres verstand, beweist der Name der am See von Tiberias gelegenen Stadt Tarichea, s. Relandi Paläst. p. 1026 sq.) feilhielten Neh. 13, 16. Wie die ägyptischen Priester keine Fische essen durften (Herod. 2, 37), so wurden, wie es scheint, von den Israeliten keine solche geopfert. Gefangen wurden die Fische — vorzugsweise des Nachts, Luk. 5, 5 — entweder mittelst Netzen (מְצוּדָה) und zwar teils dem großen Zug- oder Schleppnetz (מִכְמֶרֶת, *σαγήνη* Jes. 19, 8; Hab. 1, 15; Matth. 13, 47), teils dem kleineren (חֵרֶם; Hab. 1, 15 ff.; Ez. 26, 5. 14; *δίκτυον* Matth. 4, 20) oder größeren (*ἀμφίβληστρον* Matth. 4, 18) Wurfnetz, oder mit Angeln (חַכָּה, *ἄγκιστρον* Matth. 17, 27; Hiob. 40, 25) und Fischerhaken (סִיר, צִנָּה Am. 4, 2 cf. Hiob 40, 31). Ein vergebliches Unterfangen wäre es, den Fisch des Jonas oder denjenigen des Tobias, dessen Herz und Leber Dämonen vertrieb und dessen Galle die Blindheit des alten Vaters heilte (Tob. 6, 2 ff.; 8, 2; 11, 4 ff.), naturgeschichtlich bestimmen zu wollen. — Über Fischgottheiten in den Naturreligionen s. d. Art. Atargatis (I, 737 f.) und Dagon, und im übrigen vgl. Winers RWB. **Rüetschi.**

Fisch (*ΙΧΘΥΣ*), s. Sinnbilder.

Fischerring, s. Annulus piscatorius.

Fisher, John, Bischof von Rochester, daher gewönlich Johannes Roffensis, auch wol bloß Roffensis genannt, war einer der edelsten Vertreter der römisch-katholischen Kirche in der Reformationszeit. Geboren 1459 zu Beverley in Yorkshire kam er 1484 zum Studium nach Cambridge, wo er in das Michael-House aufgenommen ward, promovirte 1488 zum Baccalaureus, 1491 zum magister artium, 1501 zum doctor theologiae und ward noch in demselben Jare von der Universität zu ihrem Kanzler erwält. Zu dieser Würde 1504 wider berufen, behielt er sie dauernd und 1514 übertrug man sie ihm lebenslänglich. Ein in der Schrift und den Kirchenvätern wol bewanderter Theologe, erkannte er, dass die damalige kirchliche Wissenschaft in Entartung geraten war, und wandte den neu aufstrebenden humanistischen Studien seine Aufmerksamkeit zu. Um die h. Schrift

*) Daher erscheint Ez. 29, 3 ff. Pharao als Krokodil und die Ägypter als an seinen Schuppen hängende Fische, und das Austrocknen des Flusses wäre eine Landeskalamität Jes. 19, 8.

im Grundtexte zu lesen, lernte er noch 1518, ein fast Sechzigjäriger, die griechische Sprache und auch die hebräische scheint ihm nicht unbekannt geblieben zu sein. Er war ein Freund Reuchlins und stand in lebhaftem Briefwechsel mit dem von ihm hochgeschätzten Erasmus, den er als Lehrer des Griechischen nach Cambridge berief und gern dort zurückgehalten hätte. Dabei bewarte er streng römische Anschauungen. Schon 1504 durch Ernennung des Königs Heinrich VII. und Bestätigung des Papstes Julius II. Bischof von Rochester geworden, gab er sich allen Pflichten seines Amtes mit Eifer und Treue hin. Nicht blind gegen die herrschenden Missstände im kirchlichen Wesen, bemühte er sich, soweit seine Einsicht reichte, mit Ernst um Beseitigung derselben, wollte aber von der in seinen alten Tagen beginnenden Reformation nichts wissen. Er hielt sich als Bischof für verpflichtet, seinen König gegen Luther zu verteidigen (defensio Regie assertionis contra Captivitatem Babylon. per Reuerendum Joannem Roffensem Episcopum, Colon. MDXXV) und Luther selbst (Assertionis Lutheranae Confutatio etc., Antverp. MDXXIII), sowie Oekolampad (De veritate Corporis et Sanguinis Christi in Eucharistia, Colon.) anzugreifen. In diesen Schriften zeigte er sich als einen in der Form ziemlich maßvollen, in der Lehre ganz zum römischen System haltenden Gegner. Dieselbe Treue gegen Rom bekundete er auch Heinrich VIII. gegenüber, als dieser den Weg des Schismas betrat. Fisher, der lange Jare beim Könige sehr in Gunst gewesen war, ließ sich 1531 noch dazu verleiten, die Formel, der König sei ecclesiae Anglicanae — —, quantum per Christi legem licet, supremum caput, zu unterschreiben, widerstand aber den weiteren Versuchen, den Klerus von Rom loszureißen, missbilligte die königliche Ehescheidung und weigerte sich, die Rechtmäßigkeit der Nachkommen aus der neuen Ehe eidlich zu bestätigen. Deswegen ließ der König den Greis, den der Papst, wie es scheint, um ihn zu schützen, am 20. Mai 1535 zum Kardinal erhob, in hartes Gefängnis legen und ebenso wie Thomas More des Hochverrats anklagen. Fisher ward verurteilt und endete sein Leben am 22. Juni 1535 auf dem Richtplatze, ein Opfer der Willkür und Tyrannei.

Seine Schriften sind 1697 in Würzburg gesammelt herausgegeben. Sein Leben beschrieb Richard Hall in: Th. Bayly, The life and death of John Fisher bishop of Rochester, London 1655; franz. bearbeitet Lille 1852; Schröckh, Lebensbeschreibungen berühmter Gelehrter 1, 254—260. Aus neuester Zeit vgl. M. Kerker, John Fisher, Tübingen 1860. **G. Plitt.**

Flacius, Matthias. Matthias Vlacich (daher Flacius), auch Francovich genannt, Son eines angesehenen Bürgers zu Albona an der Südostküste des damals zu Venedig gehörigen Istriens (daher Illyricus), ward am 3. März 1520 geboren. Nach dem frühen Tode des Vaters schickte man ihn zum Studium der alten Sprachen nach Venedig, wo er, noch ganz der römischen Kirche ergeben, Mönch zu werden und Theologie zu studiren beschloss. Allein ein Verwandter, der Minoriten-Provinzial Baldus Lupetinus, wies ihn hin auf Luther als einen Lehrer der christlichen Warheit und schickte ihn 1539 nach Deutschland. In Augsburg lenkte der zwinglisch gesinnte Bonifacius Wolfhard (Lykosthenes) den Weg des Fremdlings nach Basel, wo Fl. bei Simon Grynäus freundliche Aufnahme und durch ihn und Joh. Oporinus reiche Förderung in seinen Sprachstudien fand Diese setzte er im nächsten Jare in Tübingen fort, von seinem Landsmanne Matthias Garbitius, dem gelehrten Arzt Leonhard Fuchs und Joachim Camerarius unterstützt, und zunächst auch noch in Wittenberg, wohin er sich 1541 begab. (Im Wittenberger Album ist sein Name nicht zu finden; sollte der von dem spätern Hass ausgekratzt sein?) Er gewann eine bedeutende Fertigkeit in den alten Sprachen; außerdem sprach er das Italienische, und lernte das Deutsche soweit, dass er geläufig darin schreiben, wennschon nicht predigen konnte. Aber das humanistische Studium befriedigte ihn nicht, zumal seit seiner Ankunft in Deutschland sein Gewissen erwacht war und die Sorge um sein Heil ihn in die tiefsten Anfechtungen fürte. Nach dreijärigen inneren Kämpfen kam er in Wittenberg, besonders unter Luthers und Bugenhagens Belehrung und Zuspruch, zum Frieden. Er hatte an

sich die Warheit der evangelischen Lehre von der Gerechtigkeit allein aus Glauben erfaren. Diese Lebenserfarung ist die Grundlage seiner Theologie geworden und hat ihn zum Kampfe für die Kirche und die Reinheit ihrer Lehre getrieben.

Dem Studium auf's neue zugewandt, ward er bald magister artium und erhielt 1544 die Professur der hebräischen Sprache. Luther und Melanthon würdigten ihn ihrer Freundschaft; letzterer unterstützte ihn, wo er konnte, und ersterer blickte mit besonderen Hoffnungen auf den begabten und eifrigen jungen Lehrer. (De Wette 5, 564, 696 f. geht übrigens auf obigen Matthias Garbitius Illyricus.) Als er im Herbst 1545 in die Ehe trat und sich somit ganz in Deutschland heimisch machte, ehrte Luther die Hochzeit durch seine Gegenwart. Flacius las neben dem A. T. über die paulinischen Briefe und Aristoteles, den er mit großem Eifer studirte. Eine Störung brachte in diese glückliche Tätigkeit der schmalkaldische Krieg, vor dem Flacius sich mit einem Empfehlungsschreiben Melanthons nach Braunschweig flüchtete, wo er Schulunterricht erteilte. Zwar ward mit den andern Lehrern auch er von dem neuen Kurfürsten Moritz zurückberufen, aber die Zeit des Glückes und der Ruhe war nun für ihn vorbei. Am 15. Mai 1548 verkündete der Kaiser das Augsburger Interim und gleichzeitig begannen in Sachsen die Verhandlungen, die zum Leipziger Interim fürten. Schon wärend dieser hatte Flacius die älteren Theologen zur Standhaftigkeit ermant. Als dies nichts half und Niemand gegen die wachsende Gefar sich rürte, begann er unter verschiedenen Namen gegen die trügerischen Vergleichsversuche zu schreiben. Um die Einfürung des Interims in Sachsen nicht selbst ansehen zu müssen, verließ er gegen Ostern 1549 mit Zustimmung Melanthons Wittenberg und seine Professur, nachdem er seine Vorlesungen Joh. Aurifaber übergeben hatte. Sein der Entbindung entgegensehendes Weib musste er zurücklassen, als er, um sein Gewissen freizuhalten, in's Elend ging. Über Magdeburg begab er sich nach Lüneburg und Hamburg. Die an diesen Orten von ihm aufgesuchten niedersächsischen Theologen stimmten ihm bei und manten, den Kampf gegen das Interim fortzusetzen. Zu dem Zwecke ging er nach Magdeburg zurück, wo das Drucken noch frei war, und verdiente sich sein Brot als Aufseher in Druckereien.

Die schriftstellerische Tätigkeit, welche er jetzt entfaltete, war eine bedeutende. Schrift auf Schrift veröffentlichte er mit den sich um ihn sammelnden Genossen gegen die beiden Interims, die Adiaphora und deren Verteidiger. Und seine Kritik war eine vernichtende. Wenn in Sachsen und Norddeutschland sich bald ein allgemeiner Widerspruch erhob, der die Durchfürung des Interims unmöglich machte und den Kurfürst Moritz zur Parteinahme gegen den Kaiser nötigte, so war dies besonders Fl. zu verdanken. Er hat sich damals unvergängliche Verdienste um die evangelische Kirche erworben. Da seine Lehrer und früheren Freunde in schlimmer Stunde sich schwach bewiesen hatten, musste er sich auch gegen sie erklären. Mit scharfen und schneidenden Worten griff er ihr Verhalten an, aber er hielt sich frei von der gemeinen Kampfweise, welche, wenn auch nicht Melanthon, so doch ein Teil von dessen Schülern und Anhängern gegen ihn sich erlaubte. Wie es ihm nur um die Sache zu tun war, zeigte er, als 1552 die osiandristischen Händel ausbrachen. Der Herzog von Preußen suchte ihn als Gegner der Wittenberger auf Osianders Seite zu ziehen. Aber Fl. ließ sich durch Geschenke und Stellenanerbietungen nicht erkaufen, sondern schrieb gemeinsam mit seinen bisherigen Widersachern gegen den neuen Irrlehrer. „Ich will, ob Gott will, weder um meiner Freunde noch Feinde halben nichts wider die Warheit handeln." Wie hier für die Rechtfertigung so trat er in den Jaren 1553—1559 gegen Schwenkfelds falschen Subjektivismus für die Gnadenmittel ein. Aber all dies füllte die Kluft nicht aus, welche durch den Interimsstreit zwischen ihm und den Wittenbergern sich gebildet hatte. Gegen letztere hatte überhaupt seit der Zeit bei den strengen Lutheranern sich ein ganz gerechtfertigter Verdacht festgesetzt, den sie durch neuen Anstoß nur mehrten. Dies zeigte sich in dem majoristischen Streit über die Notwendigkeit der guten Werke, an dem seit 1552 auch Fl. mit gewonter Schärfe teilnam. So misslangen die Aussönungsversuche, welche die niedersächsischen Theologen im Januar 1557 mit großem Ernste anstellten. Melanthon, besonders durch die Lügen des

Hubert Languet verhetzt, traute Fl. nichts gutes mehr zu; und dieser meinte, von den Wittenbergern und vornehmlich ihrem Fürer ein öffentliches Bekenntnis ihrer Schuld und Verwerfung ihrer bisherigen Irrtümer als Bedingung eines dauerhaften Friedens fordern zu müssen. Ein Eingeständnis unter vier Augen, wie es gemacht war, schien ihm nicht zu genügen. Aber durch diese ihm nicht zustehende Forderung schimpflicher Selbstdemütigung stieß er Melanthon völlig zurück und machte eine Aussönung unmöglich. Und so lud er in falschem Eifer um die Kirche eine Schuld gegen seinen ehrwürdigen Lehrer und gegen die friedebedürftige Kirche auf sich.

Am 27. April 1557 war Fl. nach Jena gekommen. Schon der alte Joh. Friedrich hatte seine Berufung dorthin gewünscht, wärend gleichzeitig Ottheinrich ihn nach Heidelberg ziehen wollte. Aber erst Joh. Friedrich der Mittlere fürte die Berufung aus und setzte ihm die gleichgesinnten Theologen Musäus und Wigand zur Seite. Anfänglich übte Fl. großen Einfluss auf den Herzog. Durch ihn vereitelte er die im Sinne der Wittenberger gemachten Einigungsversuche der evangelischen Fürsten, weil dadurch die Warheit verleugnet werde. Er verlangte immer wider zuerst öffentliche Verwerfung des bisher Gefehlten. So misslang 1558 der sog. Frankfurter Rezess, so 1561 der Naumburger Fürstentag. Andererseits erreichte er es, dass 1558 für Thüringen das Konfutationsbuch verfertigt ward, eine Widerlegung und Verdammung aller Irrtümer, welche in der evangelischen Kirche Streit erregt hätten. Hierauf sollten alle Kirchendiener des Landes verpflichtet werden. Aber diese Starrheit entfremdete ihm die Herzen vieler, welche in der Lehre mit ihm eins, bisher zu ihm gehalten hatten. Es bildete sich eine entschieden lutherische Mittelpartei, welche, des Streites müde, vergeben und vergessen wollte. Mit ihr konnte Fl. nach seinen Grundsätzen nicht gehen, und sie ließ sich nicht mehr von ihm lenken. Und auch der Herzog wandte sich nun von ihm. Viktorin Strigel in Jena, im Herzen den Wittenbergern zustimmend und bald von Eifersucht gegen Fl. erfüllt, fing Händel mit diesem an, nachdem der synergistische Streit entbrannt war, in den auch Fl. sich wider gemischt hatte. Zunächst behandelte der um seine Orthodoxie besorgte Herzog, one von den Theologen dazu angeregt zu sein, Strigel sehr gewalttätig und nötigte ihn 1560 zu der Weimarer Disputation mit Fl. Aber dann lieh er der Gegenpartei sein Or, die in Jena schon stark geworden war. Diese begünstigte den damals überall aufblühenden fürstlichen Absolutismus, der auch auf die Kirche erstreckt werden sollte, wärend die Theologen dem widerstrebten und das Recht der Gemeinde waren wollten, dabei aber auch für den geistlichen Stand zuweit gehende Befugnisse, besonders hinsichtlich des Bannes, in Anspruch nahmen. Der Gegensatz in Jena schärfte sich so, dass die eine Partei weichen musste, und die Flacius und seinen Genossen feindliche hatte, mit dem Hofe verbündet und vornehmlich auf den herrschsüchtigen Kanzler Christian Brück sich stützend, die Gewalt. Sie benutzte diese und am 10. Dez. 1561 wurden Fl. und Wigand entsetzt, worauf ersterer sich nach Regensburg begab, in der Hoffnung, von dort auf den Südosten Deutschlands wirken zu können.

Sein Plan, in Regensburg eine Akademie zu gründen, erwies sich bald als unausfürbar. Er musste damit zufrieden sein, dass man ihn auf Galls Fürsprache in der Stadt duldete. Von hier griff er in alter Weise in die verschiedensten Kämpfe ein und beteiligte sich auch lebhaft am Streite gegen die Römischen und die Reformirten. Vornehmlich aber widmete er seine Zeit wissenschaftlichen Arbeiten. Doch seine Feinde ließen ihm auch jetzt keine Ruhe. Besonders der beschränkte Kurfürst August von Sachsen, ein in seinem Hasse unversönlicher und dann zu allen Gewaltsamkeiten geneigter Mann, der schon in Jena auf ihn gedrückt hatte, verfolgte ihn auch hier. Im Juli 1566 entzog der Rat dem Bedrängten seinen Schutz, und Fl. war froh, eine Einladung nach Antwerpen erhalten zu haben. Die Aufgabe, welche die dortige in der Bildung begriffene lutherische Gemeinde ihm stellte, fasste er mit allem Eifer an. Er schrieb für sie ein Bekenntnis und eine Agende, konnte sich aber beim Vordringen der Spanier nicht halten, sondern musste schon im Febr. 1567 nach Frankfurt flüchten, wo er mit seiner zurückgebliebenen Familie wider zusammentraf. Und nur wärend des Som-

mers erlaubte der Rat ihm zu bleiben aus Scheu vor den hohen Feinden des Flüchtlings. Im November zog Fl. mit den Seinen über Stuttgart nach Straßburg, in der Hoffnung, dort vielleicht an der Universität Stellung zu finden. Dies erreichte er freilich nicht; doch schützte ihn der Rat, als die Feinde, besonders der unversönliche Kurfürst, ihn auch hier aufsuchten. Dass seine Ruhe dennoch keine bleibende war, kam von einem Streite, in den er durch eigne Schuld verflochten ward. Schon bei der Weimarer Disputation 1560 hatte er den Ausdruck gebraucht, die Erbsünde sei die Substanz des Menschen. Seine damaligen Freunde Wigand, Musäus, Heßhusius u. s. w. fürchteten gleich, man werde ihn des Manichäismus beschuldigen; doch geschah nichts derartiges und sie selbst hatten gegen seine Lehre kein Bedenken, sondern manten nur, den verfänglichen Ausdruck zu meiden. Trotzdem entwickelte er seine Ansicht noch einmal in einer Abhandlung, die er 1567 seiner Clavis beigab, und man sah daraus, dass seine Lehre eine irrtümliche, wennschon noch lange kein Manichäismus, sei. Nun erhoben zuerst die Braunschweiger, Chemnitz und besonders Mörlin, Widerspruch, letzterer in recht gehässiger Weise, obwol er früher Fl. befreundet gewesen war. Das fürte eine Wendung herbei. Auch die alten Jenaer Genossen, durch den auf dem Namen des Flacius lastenden Hass gedrückt, lösten sich von ihm los und begannen, ihn schnöde zu behandeln. Einer der ersten war Heßhusius, der in immer heftigeren Schriften sich gegen ihn erklärte und dabei in schlimmster Weise die Lehre des neuen Gegners entstellte. Bald geschah dasselbe von Wigand, der sich auch nicht schämte, mit gefälschten Beschuldigungen, also Verleumdungen, aufzutreten. Den herzoglichen Theologen war wärend des Altenburger Gesprächs 1568 dieser neue Handel sehr ungelegen gewesen. Sie fürchteten sich, besonders dem Kurfürsten von Sachsen gegenüber, als Flacianer zu gelten. Deswegen wiesen sie Fl. selbst zurück, als er im Frühling 1570 in die Nähe von Jena kam und sie um ein Kolloquium bat. Es gab über dem Namen des Angefochtenen einen Bruch zwischen den strenglutherischen Theologen Deutschlands, der sich vielerorten bemerklich machte. Fl. selbst schwieg natürlich nicht, sondern erwiderte unermüdlich auf die gegen ihn gerichteten Angriffe, wobei er Freund und Feind öfter rücksichtsloser behandelte, als nötig gewesen wäre. Dabei suchte er doch ehrlich in seiner Weise eine Verständigung und wünschte besonders, dass ihm verstattet würde, vor einer größeren Synode sich auszusprechen, nicht zweifelnd, es würde ihm dann gelingen, sich zu rechtfertigen. Aber dies erreichte er nicht trotz mehrfacher Reisen, die er zu solchem Zwecke machte, so z. B. im J. 1574 bis nach Schlesien. Vielmehr geriet er in Streit auch mit Jak. Andreä und hierdurch selbst mit den Straßburger Geistlichen, die bisher für ihn eingetreten waren. Dies gab den Anlass dazu, dass der Rat ihm für den Frühling 1573 den Aufenthalt kündigte. Im Juni zog er mit Frau und Kindern nach Frankfurt in's Kloster zu den weißen Frauen. Aber schon im Herbste spürte der Hass des sächsischen August ihn hier auf und begann zu drohen. Um Weihnachten wies der Rat ihn aus, doch ward die Ausfürung auf Fürsprache mächtiger Gönner und durch die Entschiedenheit seiner edlen Beschützerin Katharina von Meerfeld, der Vorsteherin jenes zu einem Waisenhause gemachten Klosters, verschoben, bis der Tod dem Verfolgten zur Ruhe half. Am Schlusse des Jares 1574 ergriff ihn eine Krankheit, welcher er am 11. März 1575 erlag.

Der Eifer um die lutherische Kirche, ihre Freiheit und die Reinheit ihrer Lehre hat Fl. verzehrt; aber es ist, wenn auch ein durchaus selbstloser, so doch kein ganz geläuterter und heiliger Eifer gewesen. Er maßte sich das Recht an, nicht nur den Irrtum, sondern auch die Irrenden zu brechen, und verknüpfte sich mit einem Starrsinn und einer Rücksichtslosigkeit, welche bisweilen die Liebe außer Acht ließ, die man auch dem Gegner schuldig ist. Unter den nächsten Schülern der Reformatoren hat für Bewarung der lutherischen Kirche vor Irrlehren kaum einer so viel gearbeitet, wie Fl., keiner so viel gelitten; aber — man kann sein schweres Geschick nicht ganz als ein unverschuldetes bezeichnen.

Rein dagegen war das Verdienst, welches sich Fl. durch seine bedeutenden zur Förderung der Kirche unternommenen wissenschaftlichen Arbeiten erwarb. Schon

früh kirchengeschichtlichen Studien zugewandt, veröffentlichte er 1556 einen Catalogus testium veritatis, um dem von den Römischen gegen die evangelische Kirche erhobenen Vorwurfe der Neuheit zu begegnen und zu zeigen, daſs es allezeit solche gegeben habe, die den Papst und seine Irrtümer bekämpften, eine Sammlung von „Zeugen", die man nur nicht alle gleich zu dogmatisch korrekten „Evangelischen" stempeln muſs. Gleichzeitig faſste er den Plan, eine Kirchengeschichte herauszugeben, „in welcher in gewisser Ordnung und nach der Zeitfolge dargelegt würde, wie die ware Kirche und ihre Religion von der ursprünglichen Reinheit und Einfalt in der Apostelzeit allmählich auf schlimme Abwege geriet, und dies zum teil aus Nachlässigkeit und Unwissenheit der Lehrer, zum teil auch durch die Bosheit der Gottlosen; in welcher auch gezeigt würde, wie die Kirche zuweilen durch einige warhaft fromme Männer widerhergestellt ward und wie so das Licht der Warheit bald heller stralte, bald unter der wachsenden Finsternis gottlosen Wesens mehr oder weniger wider verdunkelt ward". Da er die hierzu nötigen großen Vorbereitungen und Arbeiten (Reisen, Suchen und Beschaffen von Handschriften und Büchern, Anfertigen von Auszügen u. dgl.) allein nicht leisten konnte, gründete er zu diesem Zwecke um 1553 eine Gesellschaft mit dem Sitze in Magdeburg. Seine bedeutendsten Mitarbeiter waren Wigand und der früh verstorbene Matthäus Judex. Er selbst blieb, auch wenn er an andern Orten weilte, die Seele des Ganzen. So erschienen von 1559—1574 in 13 Foliobänden die Magdeburger Centurien, die erste und auf lange hinaus unübertroffene evangelische Kirchengeschichte. Jedem Jarhundert ist ein Band gewidmet und der Stoff dann in 15 Kapiteln behandelt: 1. de loco et propagatione ecclesiae; 2. de persecutione et tranquillitate ejus; 3. de doctrina ejusque inclinatione; 4. de haeresibus; 5. de caeremoniis diversis in locis; 6. de gubernatione ecclesiae; 7. de schismatibus et certaminibus levioribus; 8. de conciliis; 9. de personis illustribus in ecclesia; 10. de haereticis; 11. de martyribus; 12. de miraculis; 13. de rebus judaicis externis, seu politicis; 14. de aliis religionibus extra ecclesiam; 15. de mutationibus politicis in imperiis. Vgl. über das großartige Werk: Baur, Die Epochen der kirchlichen Geschichtschreibung, Tübing. 1852; und besonders Preger, Matth. Flacius II, 414—468, der auch die Fl. ob der Centurien gemachten Vorwürfe (culter Flacianus) als unbegründet erweist. — In änlicher Weise ging Fl. auf dem Gebiete der Schriftwissenschaft banbrechend vor. In Regensburg begann er die Ausarbeitung seiner 1567 veröffentlichten Clavis scripturae sacrae. Durch dies Werk, welches in einem biblischen Wörterbuch und Abhandlungen besteht, in denen die Grundsätze der Auslegung festgestellt sind, ist Flacius der Vater der biblischen Hermeneutik geworden. Die Anwendung solcher Grundsätze fürte er wärend des Straßburger Aufenthalts durch in der 1570 erschienenen Glossa compendiaria zum N. T.; die zum A. T. ist unvollendet geblieben.

Flacius ist einer der ersten Theologen der Reformationszeit gewesen. Aber früh hat man seine großen Verdienste vergessen und der Haſs, der sich übermäßig an seinen Namen heftete, wirkte durch die Jarhunderte nach. In ungenügender Weise handelte J. B. Ritter von ihm: M. Flacii Ill. Leben und Tod, Frankf. 1725; Chr. Aug. Salig in seiner Gesch. d. Augsb. Konfession, Halle 1730, bewies ihm große Abneigung; und gar Planck, dessen Darstellung bei vielen bis heutzutage für richtig galt, „hat kaum einen Mann mit so entschiedener Ungunst und Ungerechtigkeit behandelt". Dies urteilt A. Twesten, der in einer Vorlesung über Fl., Berlin 1844, zuerst wider den gewonheitsmäßig und aus Unwissenheit Geschmähten in ein richtigeres Licht zu stellen sich bemühte, nachdem schon Schröckh, Lebensbeschreibungen berühmter Gelehrten, Leipz. 1790, 1, 192—203, die früheren Historiker ihrer Unbilligkeit wegen getadelt hatte. Ihm folgte Michel Nicolas in der Nouvelle Biographie générale, 17, 804 ff. und Kling in der ersten Auflage dieser Encyklopädie. Ganz gut gemacht aber ist das dem Namen des Flacius angetane Unrecht erst durch W. Preger in seinem trefflichen Werke: Matth. Flacius Illyricus und seine Zeit, Erlangen 1859—1861. Vgl. dazu die Allgemeine Deutsche Biographie VII, 88—101. **G. Plitt.**

Flagellanten, s. Geißler.

Flattich, Joh. Friedrich, ein schwäbischer Originalmensch, ausgezeichnet als Geistlicher, besonders aber als Pädagog, stammt aus Mähren, aus dem sein Urgroßvater um des Evangeliums willen sich entfernte. Am 3. Oktober 1713 wurde er in Beyhingen bei Ludwigsburg geboren. Sein Vater, der Amtmann Joh. Wilhelm Flattich, starb frühe, die Wittwe, eine tüchtige Frau, musste sich mit ihren Kindern kärglich durchzubringen suchen, so dass er frühe die Armut aus Erfarung kennen lernte, ein Gewinn, der ihm in seinem Pfarrleben zu statten kam. Im Kloster zu Denkendorf, wohin er im Mai 1729 kam, hatte er das Glück, den großen Theologen Joh. Albrecht Bengel zum Lehrer zu haben. Derselbe machte auf den Zögling den tiefsten, nachhaltigsten Eindruck. Nachdem er noch zwei Jare in Maulbronn gewesen, bezog er im Herbste 1733 die Universität Tübingen. Hier entzog er sich aller Weltförmigkeit, Leichtsinn und Eitelkeit, und lebte ganz den Studien. Schon hier fasste er eine besondere Liebe zu der Jugend, wie sein Meister Bengel, und gab sich dem Unterrichte derselben hin. Nachdem er im Jare 1737 das Examen bestanden hatte, diente er einem Onkel als Vikar. Welch praktischer Pfarrer er war, ein anderer Oberlin, erfur die heruntergekommene Gemeinde Hohenasberg, wohin er im J. 1742 als Geistlicher versetzt worden war. In wenigen Jaren hob sich die Gemeinde. Dazu trug auch die treffliche Frau bei, die er zur Ehe genommen hatte, eine geborne Groß, die ihn mit 14 Kindern erfreute, von der er sagen konnte, dass sie „in Gottesdienst, Demut, anhaltender Arbeit und andern Tugenden der Gemeinde ein gutes Exempel gab". Er hatte täglich nur einen halben Gulden Besoldung, kam aber doch damit aus, „ich schränkte mich ein", sagt er. 1747 kam er als Pfarrer nach Metterzimmern; aber er wäre von dieser armen Gemeinde, die er liebte, nicht fortgekommen, wenn nicht der bekannte Herzog Karl bei einem Jagdausfluge ihn eines Sonntags in seinem Predigtgeschicke gehört hätte. Im Jare 1760 übertrug ihm derselbe die Pfarrei Münchingen, wo er bis zum Ende seines Lebens blieb und eine reich gesegnete Tätigkeit entfaltete. Ein Pfarrer müsse „sein Vermögen, Ehre, Gesundheit und Leben für die Wolfart anderer Menschen aufopfern", war sein Grundsatz. Was den Inhalt seiner Predigten betrifft, so schreibt er: „Ich halte für ratsamer, wenn man nicht bei den Missbräuchen, sondern bei dem Glauben an Christum anfängt, indem die Apostel die Menschen zuerst auf den Glauben gefürt und alsdann den Gläubigen gesagt haben: Leget ab die Werke der Finsternis". Er stand fest auf dem Worte der hl. Schrift. Seine Predigten, wie er sie gehalten hat, waren äußerst originell, und es ist nur schade, dass man keine nachgeschriebenen besitzt, doch lassen die par von ihm vorhandenen schon auf die Ursprünglichkeit der gehaltenen schließen. Eine Reihe von Anekdoten haben sich im Munde des Volkes erhalten, die alle beweisen, dass er in seiner seelsorgerlichen Tätigkeit auf eine heitere Weise den Nagel auf den Kopf getroffen hat. Was aber seiner Arbeit den tiefen Eingang verschaffte, war dies, dass er das Christentum vorgelebt hat. Er war durchweg selbstlos. Zu diesem Volksmanne im besten Sinne des Wortes strömte es an den Sonntagen von allen Seiten her, um ihn zu hören. Selbst hohe Leute schätzten ihn, auch Herzog Karl ließ sich von ihm sagen, wie einmal: „Ein Fürst soll fürstliche Gedanken haben".

Wodurch sich aber Flattich besonders auszeichnete, war sein pädagogisches Geschick. Ötinger, dieser Magus aus Süden, forderte ihn einst auf, seine Erziehungsgrundsätze schriftlich darzulegen. Er tat es in einem gedruckten Aufsatze: „Von der rechten Art, Kinder zu unterweisen", und stellte darin eine geschichtliche Übersicht seiner Erfarungen im Unterricht, den er Information nannte, und in der Erziehung dar. Er ist mit den Zöglingen, deren er im Laufe der Jare an 300 hatte, seinen eigenen Weg gegangen. Wie man jetzt auf's neue den verkehrten Weg einschlägt, dass man durch den Verstand auf den Willen wirken zu können meint, so er. „Ich ging lange Zeit irre, mit dem Prinzipio, dass sich der Wille bloß nach dem Verstand richte, bis mich die vielfältige Erfarung es anders belehrte und mich darauf die hl. Schrift überzeugte von dem großen Unterschied des

Herzens und des Verstandes . . Wenn ein junger Mensch mit Bösem umgeht, so ist er dumm, ungelehrig und verdrossen zum Lernen". Er hatte Zöglinge von 10 bis zu 20 Jaren und von allen Ständen. Obwol er in entschieden christlicher Richtung stand, so war er doch nicht peinlich gegen seine Kostgänger, er ließ ihnen ziemliche Freiheit. In aller Demut bekennt er: „Was geraten ist, ist durch Gottes Gnade geraten, was aber misslungen ist, haftet viele Schuld auf mir". Er hatte die Freude, dass viele seiner Zöglinge, die meistens wurmstichig zu ihm kamen, auf besseren Weg kamen. Er suchte dabei nicht sein Interesse, sondern er ließ sich durch das Wort Christi leiten: „Ich bin unter euch wie ein Diener. Daher ich auch mit meinen Kostgängern in der Liebe und Freundschaft wandle". Er erreichte ein hohes Alter und beschäftigte sich bis kurze Zeit vor seinem Ende. Auf seinem letzten Lager wurde er tief gefürt, erst am Sterbetage wurde es Licht in seinem Herzen, dass er wie verklärt sagte: „Herr, nun lässt du deinen Diener im Frieden faren, denn meine Augen haben deinen Heiland gesehen". Am 1. Juni 1797 starb er.

Über ihn handeln: Dr. Barths süddeutsche Originalien, Schuberts Altes und Neues. Am ausfürlichsten behandelt ihn Ledderhoses Leben und Schriften des M. Johann Friedrich Flattich, 5. Aufl. 1873 bei K. Winter, Heidelberg. L. Völter hat in Schmids Encyklopädie für das Erziehungswesen seine pädagogische Bedeutung hervorgehoben, Ehmann seine „Pädagogische Lebensweisheit" in einem Ergänzungsbande gegeben. **K. F. Ledderhose.**

Flavianus, Patriarch von Antiochien (381—404), aus vornehmer und wolhabender Familie stammend, hatte sich gleich seinem Freunde Diodor (nachmals Bischof von Tarsus) früh dem asketischen Leben zugewandt. Beide, obwol nicht zur altnicänischen (eustathianischen) Partei Antiochiens gehörig, widerstanden mit Erfolg den arianischen Neigungen ihres Bischofs Leontius und seiner Begünstigung des Aetius (s. d. Art. Arianismus) und bildeten, selbst noch Laien, den Mittelpunkt der kirchlich-eifrigen Menge, welche sie in Märtyrerkapellen des Nachts zu frommem Gesange versammelten. Der Bischof Leontius machte gute Miene dazu und forderte sie auf, diese Gottesdienste lieber in den Kirchen zu halten *), ließ sie aber one Beförderung. Von Meletius von Antiochien, dem sie sich angeschlossen, zu Presbytern gemacht, hielten sie später, als dieser von Valens vertrieben wurde, die dem Arianismus widerstehenden Elemente zusammen; wärend Diodor und andere durch ihre Predigten wirkten, versah Flavian sie mit theologischen Waffen aus der Schrift, schärfte die Pfeile für die andern. Im J. 381 begleitete Flavian seinen Bischof auf das Konzil von Konstantinopel, und wurde dort, als Meletius wärend der Synode starb, troß der dringenden Gegenvorstellung Gregors von Nazianz zu seinem Nachfolger erhoben, wodurch das die Versönung der orientalischen Kirche mit Rom so sehr erschwerende meletianische Schisma in Antiochien (s. d. A. Meletius v. Ant.) verlängert wurde. Aber es war gerade Gereiztheit gegen das, was ihnen als römische Anmaßung erschien, was die jüngern Bischöfe gegen die Manung der Nazianzeners taub machte. Nach einer Überlieferung (Socrat. h. e. 5, 5; Sozom. 7, 3) träfe den Flavian der Vorwurf, eine früher von ihm und andern in betracht kommenden Personen gegebene Zusage gebrochen zu haben, sie würden vor dem Ableben der beiden Häupter Meletius und Paulinus keine Wal zum Bischof annehmen, weil nach dem Ableben des einen erst der andere folgen solle. Nach Theodoret aber wäre jene Abmachung von Meletius zwar vorgeschlagen, aber von Paulinus zurückgewiesen. Über die

*) Flavian und Diodor sollen (Theodoret h. e. II, 19) zuerst die Chöre der Singenden in zwei geteilt und gelehrt haben, die Psalmen Davids im Wechselgesang zu singen. Nach einer andern auf Theodor von Mopsvestia zurückgefürten warscheinlich richtigen Nachricht (Nicetas Choniates thesaur. orthod. 5, 30 in d. Bibl. Patr. max. Lugd. XXV, p. 161) haben sie die antiphonische Sangweise nur aus dem syrischen in den griechischen Gottesdienst verpflanzt; von Antiochien aus hat sie weitere Verbreitung erlangt, mit Eifer als etwas neues ergriffen (vgl. Basil. M. ep. 207 ed. Garn.).

weitern Verhandlungen, die endliche Anerkennung Flavians auch von Rom u. s. w., siehe den oben angezogenen Artikel. Flavian, welcher im J. 386 den Johannes Chrysostomus zum Presbyter machte und diesen eminenten Prediger wol zu schätzen und zu verwerten wusste, wird von diesem wegen des strengen Lebens, der Barmherzigkeit, der Lehrhaftigkeit, der weisen Seelenfürung und der sieghaften Bekämpfung der kirchlichen Feinde hoch und viel gelobt (s. bes. die Homilie bei seiner Ordination zum Presbyter opp. ed. Montf. I, 436 sqq., den Schluß d. orat. in Meletium ib. II, 522, hom. 21 in primam ad Corinth. u. ö.). Als Antiochien 387 durch einen Aufstand und die Zerstörung der kaiserlichen Bildsäulen den Zorn des Kaisers Theodosius in hohem Grade erregt hatte, reiste Flavian, die Beschwerden des Alters und die Unbilden der Jareszeit nichtachtend, nach Konstantinopel, und erlangte in der Tat die Verzeihung des Kaisers (Chrysost. hom. 21 ad popul. Ant. s. de statuis II, 213 sqq.; vgl. Neander, Chrys. I, 114 ff. der 2. A.). Die Gebeine von Märtyrern, in deren Nähe Häretiker (one Zweifel Arianer) bestattet waren, ließ er aus dieser befleckenden Nachbarschaft entfernen (Chrys. hom. de ascens. II, 447 sqq.); um die schwärmerische Sekte der Messalianer (s. d. Art.) zu verderben, scheute er sich nicht, einen alten Mann erst sicher zu machen, um ihm seine Geheimnisse abzulocken (Theodoret h. e. 4, 10; vgl. Phot. cod. 52, wo Briefe Flavians an die Christen von Osroene und an einen armenischen Bischof erwänt sind). Die dürftigen bei Theodoret (dial. I, 46. 66. II, 160. III, 250 im 4. tom. der hall. Ausg.) erhaltenen Fragmente Flavians lassen doch die wesentlich antiochenische Färbung seiner Dogmatik erkennen. — Tillemont, Mémoires pour serv. etc. X, 523—541; Ceillier, Hist. gener. des auteurs sacr. VIII, 521—531. **W. Möller.**

Flavianus, der Nachfolger des Proklus auf dem Bischofsstule zu Konstantinopel (447) ist durch seine Beteiligung am eutychianischen Streite bekannt, mit welchem sein persönliches Schicksal eng verflochten ist. Unter Verweisung auf den Artikel: Eutychianismus sei hier noch folgendes hinzugefügt. Flavian hatte von vornherein den einflussreichen Minister und Eunuchen Chrysaphius, den Gönner des Eutyches (Liberat. breviar. 11), und die Stimmung Theodosius' II. gegen sich (Evagr. h. e. 2, 2; Theophan. chronogr. 1, 150 ed. Bonn.). Auf der zu einem andern Zwecke gehaltenen Synode von Konstantinopel (Nov. 448) ließ er sich in richtiger Würdigung der drohenden Kämpfe nur widerwillig von Eusebius von Doryläum zum Vorgehen gegen Eutyches drängen; noch wärend der Verhandlungen gewärte er dem widerstrebenden Gegner Aufschub (Hefele, Konziliengesch. II, 320 ff.). Nach der Verurteilung und Vollstreckung der Sentenz hatte er vor allem Dioskur von Alexandrien gegen sich, Eutyches und der Kaiser suchten aber auch Leo von Rom gegen ihn einzunehmen, wärend natürlich die antiochenisch Gesinnten, wie Theodoret, in ihm mit Freuden einen Verteidiger des waren Glaubens (der Zweinaturenlehre) begrüßten (Theodot. epist. 11; vgl. die späteren epp. 86 und 104). Es gelang dem Flavian, den römischen Leo, welcher anfangs sich über das Stillschweigen Flavians beschwert hatte, von der Richtigkeit seiner Auffassung zu überzeugen (über die chronologische Stellung der Briefe s. Walch, Ketzergesch. VI, 165 ff.). Zugleich hoffte er, dadurch, dass Leo auf seine Seite trat, die von seinen Gegnern geplante neue Synode vermieden zu sehen. Inzwischen hatte der Kaiser widerholt mit Flavian verhandelt, um durch unbestimmte Erklärungen das Urteil gegen Eutyches hinfällig werden zu lassen, worauf Flavian nicht einging, obgleich er in einem vom Kaiser eingeforderten Glaubensbekenntnis der Gegenpartei sich möglichst näherte. Da man ihm Verfälschung der Synodalakten vorwarf, wurde eine förmliche Untersuchung hierüber angestellt, welche in allen wesentlichen Punkten zu seiner Rechtfertigung ausschlug. — Troß der Zustimmung aber, welche Flavian bei Leo fand, unterlag er auf der berüchtigten Räubersynode dem Parteitreiben und der Gewalttätigkeit Dioscurs. Gegen seine von diesem ausgesprochene Absetzung legte er auf der Synode Appellation ein an ein anderes Konzil und wandte sich hiermit, den Verhältnissen entsprechend, an den römischen Bischof (Walch a. a. O. VI, 257 ff.). Die verschiedenen Nachrichten stimmen darin überein, dass Flavian noch auf der Räuber-

synode körperliche Mißhandlungen erlitt. Daß er aber wenige Tage darauf an den Folgen eben dieser Mißhandlungen gestorben sei, ist nur ein übereilter Schluß aus den dieserhalb auf der Synode von Chalcedon gegen Dioscur und den Abt Barsumas erhobenen heftigen Vorwürfen. Die zuverlässigeren Nachrichten ergeben, daß Flavian in der Verbannung oder auf dem Wege dahin, und zwar zu Epipa, einer Stadt Lydiens, gestorben sei (Brevic. hist. Eutych. bei Sirmond, opp. I, 430 f.; Prosper Aq. chron. bei Basnage, thesaur. I, 304; vgl. Hefele a. a. O. 384 ff.). Nach erfolgtem Umschwung wurden unter Marcian und Pulcheria die sterblichen Reste Flavians nach Konstantinopel gebracht und feierlich in der Apostelkirche beigesetzt. Er galt als Märtyrer des Glaubens, der zu Chalcedon siegte, und ist den Heiligen der Kirche zugezält worden. — Die Litteratur s. in dem oben angezogenen Artikel. Dazu noch Acta Sanctor. Bolland. im III. tom. des Februar. **W. Möller.**

Fléchier, Esprit, wurde zu Pernes, einem Städtchen der Grafschaft Avignon, den 10. Juni 1632 von armen Eltern geboren. Sein Oheim, der gelehrte Mönch Hercule Audiffret, nahm sich der Erziehung des talentvollen Neffen an, der in der Kongregation der christlichen Lehre seine Kenntnisse rasch erweiterte. Nach dem Tode seines Oheims verließ Fléchier den Jesuitenorden, in den er in der Absicht getreten war, den geistlichen Stand zu erwälen. Er ging nach Paris und widmete sich zunächst der Dichtkunst. Die Beschreibung eines von Ludwig XIV. mit großer Pracht gehaltenen Karussels in lateinischer Sprache erwarb dem jungen Mann mehr Beifall als seine französischen Poesieen. Doch der Mangel an Schutz und Aufmunterung durch einen einflußreichen Gönner zwang ihn, auf dem Lande erst die Stelle eines Hauslehrers, dann die Leitung einer öffentlichen Schule zu übernehmen. Dann kehrte er nach Paris zurück, um als Kanzelredner und Schriftsteller daselbst zu wirken. Ludwig XIV. ward auf ihn aufmerksam, und durch seine ausgezeichneten Talente wußte er sich die Gunst des Hofes dauernd zu gewinnen. Insbesondere wandte er großen Fleiß auf die Ausbildung seines Rednertalents, sodaß er ein bedeutender Nebenbuler Bossuets wurde, und diesen in der Wal und Anordnung der Worte übertraf; doch zeigten seine Reden ein zu sichtbares Streben nach Kunst, und es fehlte ihnen meist an großen und erhabenen Gedanken. Ob er sich gleich in allen Zweigen geistlicher Beredsamkeit versuchte, erwarben ihm doch nur seine Trauerreden bleibenden Ruhm. Seine schwache und monotone Stimme machte in besonders geschickt, über die Zuhörer einen düsteren Zug der Wehmut und Trauer zu verbreiten. Die erste seiner acht Trauerreden ist dem Andenken der Herzogin von Montausier gewidmet und im J. 1672 gehalten. Seine Rede auf den Marschall Turenne (1676) bildet sein Meisterwerk. Hierauf folgten die Reden auf den Kammerpräsidenten Lamoignon (1679), auf die Königin Maria Theresia (1682), auf den Kanzler Le Tellier (1686) und auf Maria Anna, Dauphine von Frankreich 1690). Die letzte seiner Trauerreden (1690) ist dem Andenken seines Freundes, des Herzogs von Montausier gewidmet. Ludwig XIV. ernannte Fléchier im J. 1685 zum Bischof v. Lavaur. Schon im J. 1673 war er zugleich mit Racine in die Akademie aufgenommen worden. Wir besitzen auch zwei Lebensbeschreibungen aus seiner Feder, die des Kaisers Theodosius, für den Unterricht des Dauphins bestimmt, der sich am Übertritt jenes Kaisers zum Christentum erbauen sollte, und die interessantere des Kardinals Ximenes. Beide sind zwar mit Eleganz geschrieben; doch wußte Fléchier den historischen Stil nicht zu treffen, und die Perioden verraten den Kanzelredner. Im J. 1687 erhielt er das Bistum von Nismes, und starb den 16. Februar 1710 zu Montpellier. Er war ein Christ, der sich durch seine Herzensgüte und Woltätigkeit nicht minder als durch seine Talente auszeichnete. In der schweren Zeit, wo seine Provinzen durch Krankheit, Mißernte und Hungersnot heimgesucht wurden, erteilte er one Unterschied der Person große Almosen, stellte den Bau von Kirchen ein, um Mittel zur Woltätigkeit zu haben, und erteilte zugleich die Woltaten mit einer zarten Rücksicht, welche den Empfänger nie beschämte. Selbst von den vielen Protestanten, welche sich infolge der Widerrufung des Edikts von

Nantes in seinem Sprengel verborgen halten musßten, ward er seiner humanen Gesinnungen willen aufrichtig geliebt. Er mante stets von Gewaltmaßregeln gegen Andersdenkende ab, und beklagte tief die Leiden, die man sie erdulden ließ. Als Fénélon den Tod von Fléchier erfur, rief er aus: „Wir haben unsern Meister verloren!“ Außer den genannten Schriften sind noch, obwol sie diesen an Gehalt weit nachstehen, zu nennen die 25 Reden zur Adventszeit und die acht Missions- und Synodalreden Fléchiers. Dr. **Th. Pressel** † (**C. Schmidt**).

Fleetheiraten sind eine Art von Winkelehe. Bis zur Reformation galt in England über die Form der Eheschließung das gemeine kanonische Recht. Seit der Religionsänderung wurden Modifikationen beabsichtigt, jedoch nicht ausgefürt. Selbst der 1540 ausgesprochene Grundsatz (St. 32, Henr. VIII. c. 38) der: for marriages to stand notwithstanding Precontracts, nach welchem sponsalia de praesenti sine copula einer später geschlossenen aber eingesegneten und durch copula vollzogenen Ehe nachstehen sollten, wurde 1548 wider aufgehoben (St. 2 und 3 Edward VI. c. 23). Es konnten daher Ehen in formloser und bürgerlicher Art nach wie vor eingegangen werden. Weder Mangel des Aufgebots, noch des Konsenses der Eltern oder Vormundes bildeten einen Grund zur Annullirung einer einmal geschlossenen Ehe, weshalb oft darüber bitter geklagt werden musste, dass wider Willen der Angehörigen ihre Kinder entfürt, sich im Geheimen verheirateten. Um dem Übel zu begegnen und zugleich im Gegensatz gegen die Kirche beschloss man eine neue Gesetzgebung, Abschaffung der kirchlichen und Einfürung der bürgerlichen Trauung durch die Friedensrichter als Civilstandsbeamte (Verordnung der Commonwealth vom 24. Aug. 1653), und übertrug dieselbe auch auf Irland und Schottland. One förmlich dieses Gesetz aufzuheben, schaffte Karl II. gleich nach seinem Regierungsantritt 1660 diese Art der Eheschließung wieder ab und stellte das frühere Recht wider her, wobei besonders im Interesse der Steuererhebung die sorgfältige Fürung der Kirchenbücher unter Androhung harter Strafen angeordnet wurde. Die Möglichkeit der Eingehung geheimer Ehen war hierdurch aber nicht aufgehoben, besonders da es viele Kirchen gab, welche auf Grund der von ihnen behaupteten Exemtion von den Bischöfen one vorangegangenes Aufgebot ununterbrochen kopulirten. In ganz besonderem Umfange wurden solche geheime Ehen aber in London im Sprengel des Gefängnisses Fleet geschlossen. Das Gefängnis war vornehmlich für nicht zalende Schuldner bestimmt, deren es stets in der großen Stadt eine bedeutende Menge gab. Obgleich von bedeutender Ausdehnung, war dasselbe doch nicht ausreichend, um die vielen Schuldgefangenen aufzunehmen, und man sah sich genötigt, denjenigen, welche in dem Gebäude nicht Platz fanden, in der Nähe innerhalb eines bestimmten Umkreises ihre Wonung anzuweisen, damit sie jederzeit vor den Richter sistirt werden konnten. Zu den Gefangenen gehörten auch stets nicht wenige Geistliche. Diese aber wünschten wärend der Entfernung von ihren Pfarreien ihr Amt zum Mittel des Erwerbs benutzen zu können und dazu schien sich vorzugsweise die Vollziehung von Ehen zu eignen. One Rücksicht auf die sonst erforderlichen Bedingungen, wie Alter der Brautleute, Ledigkeit, elterlicher Konsens, Aufgebot u. s. w., benedicirten sie die sich an sie Wendenden one Bedenken. Hierbei trat bald ein förmlicher Handel ein, indem sich eine Konkurrenz erhob, einzelne Personen auch förmlich durch Kontrakt Geistliche der Art verpflichteten, gegen bestimmten Preis Heiratende einzusegnen und dann öffentliche Aufforderungen erließen, dass man bei ihnen Ehen schließen möchte, durch ein Schild am Hause: Hier kann man heiraten, einluden u. dergl. Die Bemühung des Gesetzgebers, den Unfug abzustellen und den vielen traurigen Folgen desselben zu begegnen, wie Strafbestimmungen gegen solche Geistliche und gegen die Beamten des Fleet, blieb one Erfolg, und die verschiedenen Gesetzentwürfe, welche seit 1666 bereits proponirt wurden, um das Übel in der Wurzel auszurotten, wurden nicht zu bindenden Vorschriften erhoben, der Missbrauch wuchs inzwischen ins Ungeheuere — so hatte ein Geistlicher, Namens John Gayham, der sogenannte Höllenteufel, wärend seiner Haft von 1709—1740 im Fleet 36,000 Ehen eingesegnet —, dass man endlich durchgreifen musste. Das Oberhaus befahl am 31. Januar 1753 die Einbringung einer Bill for the better preventing

of clandestine marriage, und beauftragte die zwölf Richter Englands, eine solche zu entwerfen. Da die Vorlage aber sehr unbefriedigend war, unterzog sich der Lord-Kanzler Hardwicke selbst dieser Arbeit. Nach lebhaften Debatten, welche mehrfache Änderungen veranlassten, ging die Bill durch beide Häuser des Parlaments und wurde am 6. Juni 1753 bindende Norm, welche vom 25. März des folgenden Jares an in Kraft treten sollte. Dieser Hardwickes-Akt setzte folgendes fest:

Der Eheschließung müssen drei Aufgebote in einer Kirche der Parochie des Wonorts der Verlobten vorhergehen, und wenn sie in verschiedenen Kirchspielen wonen, in beiden. In derselben Kirche muss auch die Einsegnung in den kanonischen Stunden erfolgen. Sieben Tage vorher müssen dem Geistlichen schriftlich Name, Wonort und Zeit des Aufenthalts der Brautleute angezeigt werden. Wenn ein Geistlicher nach erfolgtem Aufgebot Personen unter 21 Jaren kopulirt, ist er nur dann strafbar, wenn ihm der Widerruf der Eltern oder des Vormundes bekannt wird. Personen, die one Aufgebot getraut werden, sollen auf 14 Jare deportirt werden, die Ehe selbst ist nichtig. Ebenso ist die Ehe null, wenn Personen unter 21 Jaren nicht den Konsens der Eltern beziehentlich des Vormundes haben. Die Trauung muss vor zwei Zeugen geschehen, in's Kirchenbuch eingetragen und von allen Beteiligten unterschrieben werden, Fälschung und Vernichtung des Kirchenbuches wird mit dem Tode bestraft; das Gesetz gilt nur für England und Wales, aber nicht für die königliche Familie, für Juden und Quäker, welche untereinander heiraten.

Viele Stimmen wurden gegen das Gesetz bald laut und machten auf verschiedene Missstände desselben aufmerksam, welche nach und nach durch besondere Statuten beseitigt wurden. Besonders kam es darauf an, dass nicht nur in den Kirchen getraut wurde, wo es schon vor 1754 gestattet war, sowie Schwierigkeiten, welche sich bei der Nachweisung des Konsenses u. s. w. ergaben, aufzuheben. Es geschah dies, nachdem mehrere Erlasse vorangegangen waren, durch St. 4. Georgs IV. c. 76 vom 18. Juli 1823, und durch spätere Verordnungen, welche, nachdem auch die übrigen Teile des britischen Reiches die erforderliche Berücksichtigung gefunden hatten, in der Gewärung der fakultativen Civilehe ihren Abschluss fanden. (St. 4. 5. 6. 7. William IV. cap. 76. 85. 86 vom 14. August 1834 und 17. August 1836.)

Die speziellen Details der über diesen ganzen Gegenstand gepflogenen Verhandlungen finden sich bei Friedberg, Das Recht der Eheschließung, Leipzig 1865, S. 309 f., über die Fleet-Ehen S. 335 f. Damit verb. Oppenheim, Die Verhandlungen des englischen Parlaments über Einfürung der Civilehe in Doves Zeitschrift für Kirchenrecht, Bd. I, Berl. 1861, S. 8 f.; Stälin, die Form der Eheschließung nach den neueren Gesetzgebungen, Nr. V, § 38, in Doves Zeitschrift Bd. V (1865), S. 438 f. **H. F. Jacobson †.**

Fleisch, im biblischen Sinne. Es ist nicht sowol ein eigenartiger Sprachgebrauch, der uns bezüglich dieses Wortes, seiner Anwendung und seiner Bedeutungen in der Schrift begegnet, sondern es sind bestimmte Vorstellungen von der Leiblichkeit des Menschen, welche die Bibel hat und mit diesem Worte zum zusammenhängenden Ausdruck bringt. Denn auf die Leiblichkeit nach ihrer stofflichen Seite wird es stets bezogen, und es geht nicht an, unter *σάρξ* mit Chrysost. zu Gal. 5, 16 *οὐ τὸ σῶμα, οὐ τὶν τοῦ σώματος φύσιν, ἀλλὰ τὴν πονηρὰν προαίρεσιν, τὸν λογισμὸν τὸν γεώδη καὶ ῥάθυμον καὶ ἠμελημένον* zu verstehen, oder „die Abgeneigtheit des Willens gegen das Göttliche“ (Lutz), „die von Gott abgewandte Richtung des menschlichen Lebens, das Leben und Weben des Menschen in den Dingen der Erscheinungswelt“ (J. Müller). Denn wenn die *σάρξ* als Subjekt einer bestimmten Willensrichtung gedacht und von *φρόνημα, ἐπιθυμία, θέλημα, νοῦς τῆς σαρκός* Röm. 8, 6. 7; Gal. 5, 16. 24; Eph. 2, 3; 1 Joh. 2, 16; 2 Petr. 2, 18 vgl. m. V. 10; Kol. 2, 13 geredet wird, so kann sie nicht die Willensrichtung selbst bezeichnen, selbst wo die Reflexion auf dieselbe im Vordergrunde steht. Mit dem Begriffe *σάρξ* verhält es sich genau wie mit dem des

κόσμος. So wenig wie dieser die gottfeindliche Richtung der Welt bezeichnet, sondern die Welt in ihrer gottfeindlichen Richtung, so wenig bez. σάρξ die natürliche oder unnatürliche Willensrichtung des Fleisches, bezw. etwa des als Fleisch bezeichneten und charakterisirten Menschen oder seiner Art, sondern es ist das Fleisch selbst in seiner Willensrichtung gemeint, wenn von dem Widerstreben desselben gegen das πνεῦμα geredet wird. Die verhältnismäßig wenigen Stellen, in denen σάρξ one sonderliche Schädigung des Gedankens als Bezeichnung einer Willensrichtung oder eines natürlichen Triebes genommen werden könnte, erledigen sich teils wie Röm. 8, 4 ff. dadurch, dass es unmöglich ist, das Wort in anderem Sinne zu fassen, als es dort v. 3 gebraucht ist, teils dadurch, dass eben Stellen wie diese es unnötig und unmöglich machen, anderwärts wie Gal. 3, 3; 5, 13. 16 ff.; 6, 8 eine andere Bedeutung zuzulassen. Es fragt sich nur, inwiefern die σάρξ als das Subjekt solcher Willensrichtung gedacht wird und werden kann, die doch sonst der καρδία beigelegt wird, Matth. 15, 10; Röm. 1, 24.

Zwar löst sich die Schwierigkeit nicht durch die Warnehmung, dass der Mensch selbst, das eigentliche Subjekt solcher Willensrichtung, wie und weil er im Fleische sich darstellt und durch das Fleisch ist, seiner Art nach als Fleisch bezeichnet werde. Denn es ist eben nicht überall der Mensch selbst, sondern das, was ihn bestimmt, gemeint, vgl. Röm. 7, 14: ich bin von Fleisch (σαρκινός, nicht bloß σαρκικός, wie die Rec. hat), unter die Sünde verkauft, m. v. 18: in mir, das ist in meinem Fleische (ἐν ἐμοί, τοῦτ᾽ ἔστιν ἐν τῇ σαρκί μου, nicht τοῦτ᾽ ἔστιν ἐν σαρκί), wonet nichts gutes, und v. 25: mit dem Nous diene ich dem Gesetze Gottes, mit dem Fleische dem Gesetze der Sünde. Aber diese Beobachtung fürt doch zum richtigen Verständnis.

Fleisch ist die Substanz des Leibes, בָּשָׂר, σάρξ, in diesem Sinne in der bibl. Gräcität ebenso wie in der Prof. Gräc. im Plur. gebraucht σάρκες, mit ὀστέα verb. zur Bez. des gesamten Stoffes, der den Leib ausmacht, z. B. Luk. 24, 39: ein Geist hat nicht Fleisch und Bein — wie anderwärts Fleisch und Blut verb. werden, namentlich im nachbibl. Hebr., Apokr. und N. T., z. B. 1 Kor. 15, 50; Hebr. 2, 16; Sir. 14, 18. Synekdochisch wird dann die Leiblichkeit selbst nach ihrer stofflichen Seite als Fleisch bezeichnet (wie anderwärts z. B. Psalm 139, 15 u. a. als Gebein) z. B. Lev. 6, 3; 15, 13. 16; Hi. 4, 15; 19, 26; Ps. 16, 9; 2 Kor. 10, 3; Gal. 4, 13; Phil. 1, 22. 24; 1 Petr. 4, 2; Kol. 2, 1. 5. Denn das Fleisch ist die erscheinende, in die Augen fallende Seite der Leiblichkeit des Menschen; vergl. Hi. 33, 21. 25; Thren. 3, 4, wärend, worauf Wendt (die Begriffe Fleisch und Geist im bibl. Sprachgebr., Gotha 1878) mit Recht aufmerksam macht, an keiner Stelle בָּשָׂר den tierischen Körper, der mit Fell, Gefieder rc. bedeckt ist, bezeichnet. Diese Synekdoche ist eigentümlich hebräisch, wärend sie der griech. Sprache eigentlich fremd ist, sodass die LXX meistens wie Lev. 6, 3; 15, 13. 16; 19, 28; 22, 6; Num. 8, 7; 1 Reg. 21, 27 σῶμα, seltener wie Lev. 21, 5; 2 Reg. 6, 30; Hi. 4, 15 σάρξ bezw. σάρκες dafür einsetzen, — ein Zeichen, dass dieser Sprachgebr. und demgemäß, wie sich zeigen wird, auch der des N. T. aus der alttestamentl. Anschauung erwachsen ist. Das Fleisch konstituirt den Leib; darum ist der Mensch in seiner Erscheinung Fleisch, nicht Leib, weshalb auch die verwandtschaftliche Zusammengehörigkeit als Gemeinschaft desselben Fleisches bezw. desselben Fleisches und Gebeines bez. wird, letzteres am häufigsten, z. B. Gen. 2, 23; 29, 14; 37, 27; 2 Sam. 5, 1; 19, 12; 1 Chron. 11, 1, ersteres Jes. 58, 7; Gen. 37, 27: „unser Bruder in unsrem Fleische ist er", und im N. T. Röm. 11, 14; vgl. 1 Kor. 6, 16. Denn die Leiblichkeit nach ihrer stofflichen Seite vermittelt das Leben und damit die Zusammengehörigkeit; daher κατὰ σάρκα γεννηθῆναι Gal. 4, 29; Joh. 3, 6; vgl. κατὰ σάρκα Röm. 1, 3; 9, 5; 1 Kor. 10, 18; Gal. 4, 23, sowie Röm. 8, 9; 1 Kor. 6, 16. Demgemäss wird nun die ganze Menschheit nach dem charakteristischen Moment ihrer Erscheinung als כָּל־בָּשָׂר bez. Zwar wird dieser Ausdruck auch meistenteils auf die Gesamtheit der lebenden Wesen bezogen, Gen. 6, 17. 19; 7, 15. 21

u. a., jedoch anderwärts wie Gen. 6, 12; Ps. 65, 3; Jes. 40, 5. 6; 66, 16, 23; Jerem. 25, 31; Joel 3, 1; Sach. 2, 13 entschieden nur auf die Menschheit, und so im N. T. mit Ausnahme der nicht hierhergehörigen Stelle 1 Kor. 15, 39 stets: Matth. 24, 22; Mark. 13, 20 Luk. 3, 6; Joh. 17, 2; Act. 2, 17; Röm. 3, 20; 1 Kor. 1, 29; Gal. 2, 16; 1 Ptr. 1, 24.

Beim Gebrauche dieses Ausdrucks tritt uns nun die erste Eigentümlichkeit der biblischen Vorstellung entgegen. Fleisch ist alle irdische Kreatur und insbesondere die Menschheit, weil sie im Fleische erscheint und weil in demselben ihre Art sich ausprägt. Als Fleisch nämlich ist sie onmächtig und hinfällig, „Hauch, welcher dahinfärt und nicht zurückkehrt" Ps. 78, 39; Jes. 40, 5 ff., darum auf Gottes Erbarmen angewiesen. Denn Fleisch ist nicht Geist, nicht Lebenskraft in sich selbst Jes. 31, 3, steht darum im Gegensatz zu dem Geist, welcher Gottes ist und in welchem Gott sich offenbart, welcher der Kreatur nur von Gott her eignet, Num. 16, 22; vgl. 27, 16; Jer. 32, 27. Gottes Geist erhält und vernichtet die Kreatur, welche Fleisch ist, Jes. 40, 7; vgl. Hi. 12, 10; 34, 14; Ps. 104, 29. 30. Über alles Fleisch wird das Gericht Gottes ergehen Jes. 40, 5—7; 49, 26; 66, 16; Jer. 12, 12; 25, 31; 45, 5; Ez. 20, 48; 21, 4. 5; Sach. 2, 13; aber auch die Heilsoffenbarung ist bestimmt für alles Fleisch, Jes. 40, 5 ff.; 66, 23 f.; Joel 2, 28; Sach. 2, 13, und zwar wird sie eine Geistesausgießung über alles Fleisch sein. Der Gegensatz zwischen der Kreatur bezw. dem Menschen, welcher seiner Art nach Fleisch ist, und zwischen dem Geiste bezw. Gott ist aber nicht bloß ein Gegensatz zwischen Unkraft und Kraft, Ps. 56, 5; 2 Chron. 32, 8, sondern, worauf das Gericht über alles Fleisch hinweist, ein sittlicher Gegensatz, Deut. 5, 23: „denn was ist alles Fleisch, dass es hören möchte die Stimme des lebendigen Gottes aus dem Feuer reden und leben?", vgl. m. Ex. 33, 20; Jes. 6, 5. Denn alles Fleisch hat seinen Weg verderbt auf Erden Gen. 6, 12, 13; vgl. m. 1, 31, wodurch der Gegensatz zwischen dem Geist Gottes und dem Fleische erst seine eigentümliche Schärfe bekommt, Gen. 6, 3.

So verbindet sich mit dem Fleische, sofern in ihm die Menschheit ihrer Art und Beschaffenheit nach sich darstellt, die Vorstellung der Onmacht, Heilsbedürftigkeit und Sündhaftigkeit der Kreatur, one dass letztere nach der Gesamtanschauung des A. T. ihr ursprünglich eignete. Hier setzt nun die neutestamentliche Ausbildung dieser Anschauung ein.

Das Fleisch ist es, welches als die Erscheinung des Menschen auch die Eigentümlichkeit der menschlichen Art ausprägt, Röm. 6, 19; 1 Kor. 3, 3. 4; Hebr. 12, 9. Als erscheinende Seite des Menschen steht es im Gegensatze zur Innerlichkeit, dem *πνεῦμα*, Kol. 2, 1. 5; vgl. die Verb. von כָּמַהּ und בָּשָׂר Ps. 63, 2; 84, 31 bezw. zur *καρδία* Röm. 2, 28. 29; vgl. Eph. 2, 11, wohin auch Hebr. 9, 10. 13 gehört. Das ist dem irdisch-menschlichen Leben eigen, dass es ein *ζῆν ἐν σαρκί* ist, Phil. 1, 22. 24; vgl. 1 Petr. 4, 2; 2 Kor. 7, 5, sowie das *πάσχειν ἐν σαρκί* 1 Ptr. 4, 1: Des Fleisches sich rühmen, auf das Fleisch vertrauen heißt auf das bauen, was man nach der natürlichen Art ist, die im Fleische sich darstellt. Dadurch dass Fleisch und menschliche Art aneinander gebunden sind, letztere in ersterem zur Erscheinung kommt, erhält das Kommen, die Offenbarung Christi im Fleische ihre Bedeutung, 1 Joh. 4, 2; 2 Joh. 7; 1 Tim. 3, 16; Hebr. 10, 20; vgl. Röm. 1, 3; 9, 5. Die Aussage: „das Wort ward Fleisch" Joh. 1, 14 empfängt ihr Gewicht durch den Gegensatz zu V. 1: das Wort war Gott, sodass wir hier genau den alttestamentlichen Gegensatz zwischen Gott und Fleisch haben, wie Ps. 56, 5; 2 Chron. 32, 8. Ihm entspricht 2 Kor. 13, 4 der Gegensatz des *σταυρωθῆναι ἐξ ἀσθενείας* zu dem *ζῆν ἐκ δυνάμεως θεοῦ*. Die Substanz der menschlichen Leiblichkeit repräsentirt die menschliche Art in ihrem Unterschiede von Gott. Durch die *σάρξ* überkommt ein Jeder diese Art, in der *σάρξ* manifestirt sie sich. Es kommt nun darauf an, nach welcher Seite hin diese Eigentümlichkeit der *σάρξ* in's Auge gefasst wird, ob mehr nur das Menschliche im allgemeinen in betracht kommt oder insbesondere nach der Seite der Schwachheit oder nach der der Sünd-

haftigkeit. In diesen beiden Beziehungen ist σάρξ dem πνεῦμα entgegengesetzt, in ersterer Matth. 26, 41, in letzterer speziell im paulinischen Sprachgebrauch, während in den nichtpaulinischen Schriften des N. T.'s diese ethische Wertung der σάρξ nur insoweit hervortritt, als es sich um die Sünden der Sinnlichkeit handelt, 2 Petr. 2, 10. 18; 1 Joh. 2, 16; Jud. 8. 23.

Was den paulinischen Sprachgebrauch betrifft, so ist das Fleisch für Paulus insbesondere σάρξ ἁμαρτίας, von der Sünde bestimmt, Röm. 8, 3, das σῶμα ein σῶμα τῆς σαρκός in diesem Sinne Kol. 2, 11, wodurch die Glieder des so bestimmten Leibes Sitz des νόμος τῆς ἁμαρτίας werden Röm. 7, 23 vgl. m. V. 5. 20, die σάρξ Sitz der Sünde, Röm. 7, 20 vgl. m. V. 18. 6, 13. Dem ἐν σαρκὶ εἶναι entspricht, wo nicht eine Wandlung eingetreten ist, ein κατὰ σάρκα εἶναι, περιπατεῖν, 2 Kor. 10, 3, Röm. 8, 5. Paulus kennt ein zwiefaches ἐν σαρκὶ εἶναι 2 Kor. 10, 3; Röm. 8, 5, je nachdem die sündige Bestimmtheit der σάρξ im Vordergrunde steht, oder bloß die allgemein menschliche Art der Schwachheit im Unterschiede von der Kraft Gottes. Im ersteren Falle eignet der σάρξ ein eigentümliches φρόνημα, Röm. 8, 6. 7, ein ἐπιθυμεῖν κατὰ τοῦ πνεύματος Gal. 5, 17. Das eigentliche Subjekt des φρονεῖν ist der Mensch Röm. 8, 5; indem er aber τὰ τῆς σαρκὸς φρονεῖ,, sich mit seinem Fleische identifizirend, kommt τὸ φρόνημα τῆς σαρκός V. 6 zustande; wo diese Identifizirung nicht stattfindet, wie in der Röm. 7 gezeichneten Situation, ist ein Zwiespalt eingetreten, welcher die sündige Art der σάρξ zum Bewußtsein bringt und in welchem diese sündige Art als ἐπιθυμία, θέλημα τῆς σαρκός, dem νόμος τῆς ἁμαρτίας verhaftet sich geltend macht. Schwerlich aber würde in diesem Falle von einem φρόνημα τῆς σαρκός geredet werden. Wo jedoch dieser Zwiespalt nicht ist, da ist der νοῦς ein νοῦς τῆς σαρκός Kol. 2, 18. —

Diese Anschauung von der σάρξ findet sich ebenso in den kleineren paulinischen Briefen, wie in den größeren unangefochtenen. Es ist nun die Frage, in welchem Sinne diese Aussagen von der σάρξ zu verstehen sein sollen. Von der Anschauung ausgehend, daß die Sinnlichkeit nicht Sitz und Quelle der Sünde sein könne, hat man σάρξ in der oben schon abgewiesenen Bed. einer Willensrichtung zu fassen gesucht, wogegen neuerdings Holsten in seiner scharfsinnigen Untersuchung über die Bedeutung des Wortes σάρξ im Lehrbegriffe des Paulus die Ansicht aufstellt, σάρξ sei die irdisch-materielle, lebendige Substanz des tierischen Organismus, identisch mit der irdischen Materie überhaupt, unterschieden von ihr nur durch das Moment des Lebendigen. Es sei das Wesen des Menschen, irdisch-lebendige Materie zu sein. Als solche habe der Mensch nach Paulus kein dem Wesen Gottes, dem πνεῦμα gleiches oder verwandtes als ein seinem Wesen immanentes und den Begriff desselben mitbestimmendes Moment. Πνεῦμα sei die nichtmaterielle geistige göttliche Substanz, σάρξ die materielle, sinnliche Substanz. πν. das Unendliche, σάρξ der Ausdruck für den Begriff des Endlichen. Zwischen dem paulinischen und dem modern-philosophischen Begriffe des Menschen bestehe kein anderer Unterschied als der zwischen „Fleisch“ und „endlicher Geist“. Gott als πν. und der Mensch als σάρξ, Unendliches und Endliches, stehen in absolutem Gegensatze. Dieser Gegensatz offenbare sich vor allem im Gebiete des praktischen Geistes, des Willens. Die σ. als das Endliche sei Prinzip der Vergänglichkeit, des Irrtums, des Bösen. Die ἐπιθυμία sei die notwendige Offenbarung der sarkischen Substanz. Sie sei ein νόμος in der σάρξ, weil Naturnotwendigkeit. In ihr offenbare sich der vollendetste Gegensatz von Mensch und Gott, σάρξ und πνεῦμα. Der Gegensatz der Substanzen sei der Gegensatz ihrer Wirkungen. Die σ. sei das Böse und alles Böse habe sein Prinzip nur in ihr. „Alle Sünden, welche wir als Wirkungen des endlichen Geistes auffassen, leitet Paulus her aus der σ.“ und dies folgt aus dem Dualismus der Substanzen. Es soll zu unterscheiden sein zwischen der objektiven Sünde, die mit der σάρξ gesetzt ist — daher σ. ἁμ. — und der subjektiven Sünde, welche erst durch die Offenbarung des heil. Willens Gottes an das Bewußtsein des Menschen entstehe als notwendige Offenbarung der menschlichen Natur. So sollen wir in den Begriffen σάρξ und πν. die Grundbegriffe der theologischen Spekulation des Ap. P. sowie des Dualismus haben.

der nach Holsten die ganze Weltanschauung des Paulus durchziehen soll. R. Schmidt, Lüdemann und Pfleiderer haben unter einigen Modifikationen die Auffassung Holstens adoptirt. Ihre Wurzeln soll diese paulinische Weltanschauung in den religiösen Kategorieen der jüdischen, den spekulativen der hellenistischen Weltanschauung haben, in welchen Paulus das neue Lebensgefül des Messiasglaubens begriffen und zum Bewusstsein erhoben habe.

Die ganze Aufstellung Holstens scheitert an der Stelle Röm. 5, 12 ff. Es wird nie zu beweisen sein, dass die Sünde nach Paulus eine Notwendigkeit für die endliche Kreatur als solche sei, wenngleich sie, nachdem sie in die Welt gekommen ist, eine Notwendigkeit für den Menschen geworden ist. Die σάρξ nicht als endliche Substanz, sondern nur als σάρξ des durch die Tat des ersten Adam sündig gewordenen Menschen ist für den Menschen das, was Paulus von ihr aussagt. Auch das A. T. bewegt sich nicht in dem Gegensatz des Endlichen und Unendlichen, und es ist ein vergebliches Unternehmen, den Gegensatz des Heiligen und Unheiligen, wie Holsten versucht, auf jenen Gegensatz zurückzufüren und so die hellenistischen Philosopheme schon in das A. T. hineinzutragen. Übrigens vgl. die Darstellung der philonischen Anthropologie bei Siegfried, Philo von Alex. als Ausleger des A. T., Jena 1875, S. 235 ff. Der Tod ist im A. T. wie bei Paulus Konsequenz, nicht aber, wie es eigentlich nach Holsten sein müsste, Ursache der Sünde. Je weniger berechtigt aber diese Auffassung ist, desto begründeter ist der Nachweis, dass σάρξ sich stets auf die Substanz der Leiblichkeit beziehe. Um so wichtiger ist nun die Frage, inwiefern die σ. als Sitz der Sünde bezeichnetwerden kann?

Durch die Annahme, σ. bez. die menschliche Natur in ihrer Gottentfremdung (Neander), wird die Schwierigkeit nicht gelöst, sondern der Knoten nur zerhauen. Nicht besser steht es mit der Annahme, σ. bez. den Menschen überhaupt nach der Seite seines Wesens, welche ursprünglich in einem gewissen Gegensatz gegen das Göttliche steht (Weiß). Denn im Grunde genommen bleibt bei beiden Annahmen von der Reflexion auf die Substanz der Leiblichkeit nur übrig, dass sie den Anlass zu dieser Bez. gegeben hat. So nimmt auch W. ausdrücklich an, dass das Fleisch auch da der Ausdruck für das natürlich menschliche Wesen sei, wo die Beziehung auf den ursprünglich physischen Sinn des Wortes zurücktrete. Diese Beziehung tritt aber eben, wie Röm. 8, 3 ff. unwiderleglich zeigt, nie zurück. Dass die σ. „in völliger Einheit mit der ψυχή gedacht wird" (Weiß), berechtigt auch nicht zu der Annahme, σ. im ethischen Gegensatze zu πνεῦμα bezeichne die sündhafte geist-leibliche irdische Menschennatur (Wieseler). Es muss von der Frage ausgegangen werden, welche Bedeutung überhaupt in der hl. Schrift und speziell bei Paulus die σάρξ für den Menschen habe? Da wird sich denn ergeben, dass die Anschauung des Paulus durchaus auf dem Boden des A. T.'s steht, wie Wendt nachweist, wenngleich demselben der andere Nachweis nicht gelungen ist und nicht gelingen konnte, dass Paulus auch insofern nicht über die Grenzen der Bedeutung dieses Begriffs im A. T. hinausgeschritten sei, als im A. T. die ethische Seite fehle. Denn dies letztere ist, wie oben nachgewiesen, nicht der Fall. Nur hat Paulus die ganze Fülle seiner auf alttestamentl. Boden erwachsenen Anschauung und seines durch die Heilserfarung und speziell durch Erfarung der Kraft und Wirksamkeit des hl. Geistes gewonnenen Verständnisses derselben zum Ausdruck gebracht, sodass seine Aussagen über die des A. Test.'s hinausgehen. Am richtigsten hat v. Hofmann (Schriftbeweis, 2. Aufl. 1, 559) gesehen, — wenngleich der auch von ihm gebrauchte Ausdruck „sündhafte Natur" irrefürend ist —, indem er sagt, σ. sei die menschliche Natur in der Beschaffenheit, in welcher sie sich durch die Sünde des Erstgeschaffenen befinde, nur sei dabei nach Gebür zu betonen, dass die Natur des Menschen die eines körperlichen Wesens sei, „aber eines körperlichen Wesens, welches darauf angelegt ist, Person zu sein, so dass sich der widergöttliche Trieb der angebornen Natur in das widergöttliche Verhalten des sie zu seiner Natur habenden Ich umsetzt". Änlich Beck, Lehrwissensch. I, 278.

Fleisch ist der Mensch in seiner Erscheinung; im Fleische stellt sich dar, was er ist, seine eigentümliche Art. Es ist der Träger des Lebens und von ihm geht

die Übertragung des Lebens aus. Joh. 1, 13; 3, 6; Sap. 7, 2. Die Substanz des Leibes wird genannt und nicht der Leib, weil es sich nicht um die Form, sondern um den Inhalt handelt und das gerade das Charakteristische ist, daſs das σῶμα ein σῶμα τῆς σαρκός ist. Ist aber das Leben in diesem Maße an das Fleisch bezw. an die nach dem Fleische benannte Leiblichkeit gebunden, so eignet dem Fleische auch alles, was des so bestehenden Menschen Art ist. Mit dem Fleisch und durch das Fleisch eignet ihm ebenso die Onmacht und Unkraft Gotte gegenüber, wie die Sünde, — alles hat der Mensch durch das Fleisch und darum im Fleische wie er selbst im Fleische ist. Darum ist es ein Fleisch der Sünde; die Sünde wont im Menschen sofern er Fleisch ist. Er überkommt sie, wie sein Leben und seinen ganzen Lebensbestand mit dem Fleische. Auch dies geht nicht über den Namen der alttest. Anschauung hinaus, vgl. Ps. 51, 7; Hi. 14, 4. Darin liegt offenbar nichts weniger, als daſs die Sinnlichkeit die Quelle oder das Fleisch im Unterschiede von den übrigen Bestandteilen des menschlichen Wesens der Siz der Sünde sei, denn eben alles, auch das Herz, der Ursprungsort der Sünden, eignet dem Menschen durch das Fleisch bezw. dem Fleische selbst. Seit die Sünde in der Welt ist, werden auf dem Wege des Fleisches nur Sünder geboren, und darum kann der Apostel, sobald in ihm ein Zwiespalt mit seiner mit dem Fleische ihm angeborenen Art eingetreten ist, zwischen νοῦς und σάρξ so unterscheiden, wie er Röm. 7, 25 tut und von einem νόμος ἐν τοῖς μέλεσίν μου ἀντιστρατευόμενον τῷ νόμῳ τοῦ νοός μου reden, umsomehr, als bei solchem Zwiespalt der Zusammenhang der Sünde mit der Naturbasis des Lebens sich fülbar macht.

So ist von keiner Seite her ein Anlaſs, σ. = menschliche Natur oder wenigstens besser und bestimmter = menschliche Art zu nehmen. Es ist das Fleisch in seiner eigentümlichen Art, das Fleisch und die mit demselben dem Menschen angeborene Art. Auch Christus ist erschienen ἐν ὁμοιώματι σαρκός ἁμαρτίας, und dieser Ausdruck soll nicht den Unterschied, sondern die Übereinstimmung hervorheben. Der Son Gottes ist eingegangen in die von der Sünde bestimmte σάρξ, so wie sie durch die Sünde geworden ist und jedem Sünder eignet. Denn eine andere, als die der geschichtlichen Menschheit eignende Erscheinung konnte er nicht annehmen, sodaſs er in seinem Leibe als einem σῶμα τῆς σαρκός Kol. 1, 22 allen Konsequenzen der Sünde unterworfen war Hebr. 2, 14 f. Aber die Sünde selbst ist dadurch ausgeschlossen, sozusagen von Anfang an überwunden, daſs das Subjekt des so gewordenen Lebens eben der Son Gottes ist.

Litteratur: Flacius, Clavis scr. scr. s. v. caro.; Stirm, Anthropologisch-exegetische Untersuchungen, in der Tübinger Zeitschrift für Theologie 1834, H. 3; Tholuck, Erneute Untersuch. üb. σάρξ als Quelle der Sünde, Stud. u. Krit. 1855, H. 3; Holsten, Die Bedeutung des Wortes σάρξ im Lehrbegriffe des Paulus, Rostock 1855, wider abgedruckt in der Schrift des Verf.'s: Zum Evangelium des Paulus und Petrus, Rostock 1868; Wendt, Die Begriffe Fleisch und Geist im biblischen Sprachgebrauch, Gotha 1878; Harleß, Commentar zum Brief an die Epheser, S. 162 f.; Neander, Pflanzung 2c., 5. Aufl., S. 508—510; Schmid, Bibl. Theologie, II, 264; Hahn, Theol. des N. T.'s, I, § 155; Meßner, Lehre der App., S. 207 f.; Baur, Vorlesungen über neutestamentl. Theologie, S. 142 ff.; Ders., Zweck und Gedankengang des Röm.-Br., theol. Jahrbb. 1857, S. 60 ff.; Lechler, Das ap. u. nachap. Zeitalter, 2. Aufl., S. 93 ff.; Weiß, Lehrb. d. bibl. Theol. des N. T.'s, 2. Aufl., S. 242 ff.; O. Pfleiderer, Der Paulinismus, S. 47 ff.; R. Schmidt, Die paulin. Christologie, S. 8 ff.; Wieseler, Comm. zum Gal.-Br., S. 443 ff.; Cremer, Bibl. theol. Wörterb. der neutest. Gräc., 2. Aufl., S. 521 ff.; J. Müller, Lehre von der Sünde, 3. Aufl., 1, 434 ff.; Ernesti, vom Urspr. der Sünde nach paulin. Lehrgehalt, I.; v. Hofmann, Schriftbeweis, I, 559; Beck, Lehrwissenschaft, I, 276 ff.; Delitzsch, Bibl. Psychol., 2. Aufl., S. 374 ff.; Lüdemann, Die Anthropologie des Ap. Paul., S. 1. 22. 51 ff. Cremer.

Fleischgenuſs bei den Hebräern. Der Genuſs von Fleisch ist dem Hebräer von Anfang an etwas, darauf er einen besonderen Wert legt. Moses Geschichtschreibung schildert den Menschen als den Herrn der Schöpfung, dem die Tiere schon seit den frühesten Zeiten auch mit ihrem Fleisch zur Narung dienen mussten

und die Gesetzgebung befördert den öfteren Genuss von Fleisch für jedermann durch die häufigen Opfermalzeiten.

Die Beschränkung des Fleischgenusses, welche dazumal Religiosität und Humanität erforderten, bestand in folgendem:

1. Es war vornweg ausgeschlossen das Fleisch aller unreinen Tiere (Levit. 11, 1—31; vgl. V. 46 ff.; Deut. 14, 1—19), d. h. das Fleisch aller Tiere, welche a) zwar zu den vierfüßigen und Widerkäuern gehören, aber nicht völlig (von oben nach unten) gespaltene Klauen haben, oder dies haben aber nicht widerkäuen (Hasen, Kamele, Schweine) *); b) ins Geschlecht der Schlangen und kriechenden Ungeziefers gehören oder um ihres Mangels an Schuppen und Flossfedern willen dahin doch gerechnet werden; c) zu den Insekten zwar gehören, aber nicht (wie dagegen z. B. die Heuschrecken, vgl. Matth. 3, 4) vier Geh- und zwei Springfüße haben; d) unter den 20 oder 21 namentlich aufgezälten aber nicht mehr vollständig zu erratenden**) Vogelarten begriffen sind. Die Aussonderung des Volkes Israel als eines gereinigten aus den heidnischen Völkern sollte auch in solcher Aussonderung der Fleischnarung ein Abbild haben (wie umgekehrt Apg. 10, 10 der Apostel Petrus an dem Tuch mit reinen und unreinen Tieren, die ihm zum Essen vom Himmel geboten werden, ein Vorbild haben soll, dass der Unterschied der Völker mit dem neuen Bunde seine Geltung verloren habe), wobei alsdann die Auswal der einzelnen unreinen Tiere durch Gesundheitsrücksichten, durch landwirtschaftliche Verhältnisse, durch den Gegensatz gegen benachbarte Heiden und ihre besonderen Götzen geweihte Tiere, endlich durch den allen Menschen eingeborenen Widerwillen gegen gewisse Tiere bedingt sein mochte.

2. Ebenso verpönt war der Genuss erstickten Fleisches, des Blutes, der Fettstücke und des heidnischen Opferfleisches: a) für erstickt galt das Fleisch von allen (reinen oder unreinen) gefallenen oder doch von Wild zerrissenen Tieren***) (נְבֵלָה und בָּשָׂר בַּשָּׂדֶה טְרֵפָה Exod. 22, 30; Levit. 17, 15; Deut. 14, 21; vgl. Ezech. 4, 14); auf gleicher Linie stand alles Fleisch, worauf ein solches As gefallen war oder das in einem offenen Gefäß in einem Leichenzimmer gestanden hatte; b) zum Blut ward auch gerechnet alles Fleisch, daraus das Blut noch nicht völlig ausgesondert war (jedoch, wie es scheint, mit Ausnahme der Fische, da immer nur von עוֹף und בְּהֵמָה die Rede ist); auf diesem Genuss stand sogar die Todesstrafe, denn das Blut der Tiere war dem Herrn zur Versönung der Sünden geweiht und alles Blut galt als der Sitz des Lebens, wovor im Gegensatz gegen die blutdürstigen heidnischen Opfermalzeiten den Israeliten eine heilige Scheu erfüllen sollte (Levit. 3, 17; 7, 26 f.; 17, 10—14; 19, 26; Deut. 12, 16. 23 ff.; vgl. Ezech. 33, 25; 1 Sam. 14, 32 ff.; Judith 11, 11); c) gleichfalls die Todesstrafe stand auf dem Genuss der Fettstücke der Rinder, Ziegen und Schafe, da sie als das Vorzüglichste an den Tieren auf den Altar gehörten (Levit. 3, 14—17; 7, 25); d) heidnisches Opferfleisch verbietet Moses um der Gemeinschaft willen mit Heiden (Exod. 34, 15; Num. 25, 2; cfr. Aboda sara 2, 3); die späteren Juden erklärten daher folgerichtig alles Gekochte und Gebackene eines Nichtjuden für unerlaubt zum Genuss (Aboda sara 2, 3. 6; cfr. Schebiith 8, 10); unsere modernen Juden nehmen es damit nicht mehr genau, nur gerade die Fleischspeisen ausgenommen, wiewol dies aus folgenden zwei anderen Ursachen:

3. a) Nach Genes. 32, 33 essen die Juden, um der Verrenkung der Hüfte Jakobs willen in seinem Gebetskampfe, nichts von der Spannader (גִּיד הַנָּשֶׁה,

*) Erlaubt war also das Fleisch von Rindern, Schafen, Ziegen, Hirschen, Gazellen, Steinböcken u. dergl. — lauter Tiere, welche sich nicht vom Fleisch anderer Tiere nären.

**) Unzweifelhaft darunter sind die Adler, Geier, Strauße, Eulen, Pelikane.

***) Der Talmud rechnet darunter überhaupt alle Tiere, welche gewaltsam, aber nicht durch die Hand des Schächters um's Leben gekommen sind oder doch eine tötliche Wunde empfangen haben, ja sogar, welche, wie etwa eine Gans, welcher beim Stoppen ein Welschkörnlein in die Luftröhre gekommen, one rechtzeitiges Schlachten ersticken könnten oder bei deren Schlachten das Schächtermesser auch nur die kleinste Scharte gehabt hatte (cfr. Mischn. Chollin c. 3).

warscheinlich der nervus ischiaticus) der Hüfte, wiewol merkwürdigerweise die Gesetzgebung darüber schweigt; da aber die Juden erst allerneuester Zeit darauf gekommen sind, diese Spannader auszuschneiden aus dem Fleische der Hüfte, und dazu nur in Orten mit großen israelitischen Schlachthäusern es praktizirt wird, so verzichten die Juden heute noch, wo sie mit jenem Ausschneiden nicht umzugehen vermögen, auf das Hinterstück, soweit jene Ader sich hindurchzieht; b) nach Exod. 23, 19; 34, 26; Deut. 14, 21 untersagt das Gesetz, das Böcklein zu kochen in der Milch seiner Mutter *), gegenüber der Roheit, womit heidnische Nachbarvölker aus raffinirter Feinschmeckerei oder (wie Abarbenel berichtet) aus einem uns unbekannten Aberglauben aller natürlichen Scheu vor dem Bande zwischen dem Jungen und seiner Mutter Hon sprachen; aber was haben die Rabbinen (in der ersten Hälfte des 2. Jarhunderts n. Chr. Geb. noch unter dem Widerspruch einzelner aus ihrer Mitte) daraus gemacht! — um nämlich niemals, auch noch so unwissend und noch so geringfügig gegen dieses Verbot zu verstoßen, ordneten sie an (Mischn. Chollin c. 8) und gilt noch heutzutage unter den Juden, daſs niemals Milch- und Fleischspeise zugleich, oder doch bevor eine oder die andere als gehörig verdaut anzunehmen wäre, genossen werden dürfe, damit nicht möglicherweise die Milch einer Mutter und das Fleisch ihres Jungen in einen Magem kommen und sich dort vermengen könnten! ja sie sind um dieses Verbots willen soweit gegangen, den Gebrauch abgesonderter Geschirre für Fleisch- und für Milchspeisen anzuordnen, um beide völlig auseinanderzuhalten, wie dies täglich in eines jeden rechtgläubigen Hebräers Haushaltung zu bemerken ist.

W. Preſſel.

Fleury, Claude, geb. zu Paris 6. Dez. 1640, gest. 14. Juli 1723 ebendaselbst, einer der bedeutendsten Gelehrten der katholischen Kirche Frankreichs. Talentvoll, in der damals hochberühmten Jesuitenschule von Clermont gut unterrichtet, studirte er mit Erfolg die Rechte, ergriff schon mit 18 Jaren den väterlichen Beruf eines Advokaten und blieb 9 Jare lang demselben treu; wie gut seine Kenntnisse waren, zeigen seine 1674 zu Paris erschienene Histoire du droit français (neu aufgelegt, Paris 1822) und seine sonstigen zalreichen kirchenrechtlichen Werke. Aber seine Lieblingsneigung ging auf das Studium der Geschichte und Litteratur. der Umgang mit Bossuet, Bourdaloue, Pellisson u. a., der kontemplative Zug seines Wesens bestimmten ihn, Geistlicher zu werden; 1672 ward er Priester und Erzieher der Prinzen von Conti, 1680 wurde er zum Erzieher des Grafen von Vermandois, des legitimirten Sones Ludwigs XIV., ernannt. Seinen Zöglingen zuliebe verfaſste er mehrere geschichtliche Werke mit pädagogischem Hintergrunde: Les moeurs des Israelites, Paris 1681; Les moeurs des Chrétiens, 1682, oft aufgelegt 1712, 1772, neuerdings Lyon 1810; latein. Disciplina populi Dei in Vetere et Novo Testamento 1746, und Grand catéchisme historique, Paris 1679, spanisch 1707, deutsch 1750, neu herausgegeben von Laboulaye et Dareste 1858. Seine Ansichten über Unterricht und Studium hatte er in dem Traité du choix et de la methode des études, Paris 1675, verfaſst auf den Wunsch seines Freundes Bossuet, ausgesprochen. Ihm stand er auch als treuer Verfechter des Gallikanismus bei der Versammlung des katholischen Klerus 1682 zur Seite. Als sein Zögling 1683 starb, erhielt er die Cisterzienser-Abtei Locdieu im Rhodez. 1689 wurde er Sous-précepteur der königlichen Enkel, der Herzoge von Bourgogne, Anjou und Berry; 16 Jare blieb er bei Hof, ein bescheidener, stiller, einfacher, nur seinem Beruf und seiner Wissenschaft lebender Mann, besonders beschäftigte ihn seine große Kirchengeschichte, deren erster Band 1691 erschien. 1696 wurde

---

*) Luther übersetzt die Worte בַּחֲלֵב אִמּוֹ umschreibend mit: „so lange es noch an der Mutter saugt", wornach das betreffende Gesetz ein Ausfluſs der Barmherzigkeit gegen diese Tiere und der Fürsorge für die Gesundheit der Menschen wäre: — es ist indes nicht ganz gewiſs, ob diese Übersetzung sich rechtfertigen läſst, wie denn die LXX und die Vulgata es wörtlich übersetzen und die Rabbinen allezeit es wörtlich verstanden, nur daſs diese letzteren in ihrer kasuistischen Ängstlichkeit dem Verbot, das doch eine ganz spezielle Veranlassung hatte, eine in's Lächerliche gehende Ausdehnung gaben.

er an La Bruyères Stelle Mitglied der Akademie; seine Freundschaft mit Fénélon drohte ihm bei den quietistischen Streitigkeiten gefärlich zu werden, aber Bossuets Einfluſs schützte ihn. Das Bistum Montpellier, das ihm angeboten wurde, lehnte er ab, und als 1706 Ludwig XIV. ihm zum Lone der vollendeten Erziehung der Prinzen die Abtei Notre Dame d'Argenteuil übertrug, resignirte er sogleich und lebte ausschließlich seinen gelehrten Studien. Noch einmal wurde er an den Hof gezogen, als der Regent 1716 für Ludwig XV. einen Beichtvater suchte, der nicht Jansenist, nicht Molinist und nicht ultramontan sei. 1722 legte Fleury, durch Altersbeschwerden veranlaſst, die Stelle nieder; im folgenden Jare starb er, 83 Jare alt, in das Grab den ehrenvollen Ruf eines allgemein geachteten, einfachen und lauteren Priesters nehmend. Sein Hauptwerk ist Histoire ecclésiastique, Paris 1691, 1722—1737, 36 Voll., 4°, 1740—1758; Bruxelles 1716—1740; Nîmes 1778—1780. Deutsche Übersetzung: Leipzig 1752—1776; lateinische: Augsburg 1758—1794. Es ist eine Arbeit von großem Fleiß und ebensolcher Ausfürlichkeit, zur Erbauung und Belehrung für die Christen, welche sich unterrichten wollen, geschrieben; daſs die kritische Schärfe fehlt, ist begreiflich, aber der ruhige Ton, die gewandte Sprache und die sanfte Mäßigkeit, die überall hervortreten, machen es zu einer angenehmen Lektüre. Offen tritt die Vorliebe und die Sehnsucht nach der altchristlichen Kirche bis zum 7. Jarhundert mit ihren freieren Einrichtungen one die Omnipotenz des Papsttums, one die Ausdehnung der geistlichen Gerichtsbarkeit auf weltliche Dinge hervor; da er das Werk nur bis 1414 fürte, blieb ihm die gewiſs schwierige Auseinandersetzung mit dem Protestantismus erspart, die Jesuiten schmähten freilich überall über den ihnen unangenehmen Gelehrten. Fortgesetzt wurde das Werk bis 1778, freilich in unwürdiger Weise, von Claude Fabre, Priester des Oratoriums in Paris, und Alex. la Croix, Karmelitermönch. Wichtig ist ferner Institution au droit ecclésiastique, Paris 1692, 1722, 1743, 1753, in's Lateinische übersetzt von Gruber, Frankfurt 1724; Discours sur les libertés de l'église gallicane, Paris 1690, 1724, 1763; alle seine kirchen- und statsrechtlichen Arbeiten sind von dem Geiste eines festen Gallikanismus durchweht. Seine kleineren Arbeiten, Discours sur la prédication (1733), Discours sur la poësie des Hebreux, Extraits de Platon (1670), Reflexions sur Macchiavel, Lettres, Discours académiques etc., sind vereinigt in der guten Ausgabe der Opuscules de l'Abbé Fleury, p. Eméry, Paris 1807. Die Ausgabe der Oeuvres de Fleury p. Martin, T. I, Paris 1844, ist mir nicht bekannt; in diesem ersten Band soll sich auch eine Lebensskizze über Fleury finden; andere Quellen: Nicéron pour servir à l'histoire des hommes illustres, T. 8; Dupin, Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques, T. 18; Reichlin-Meldegg, Gesch. d. Christenth., Bd. I; Guettée, Histoire de l'église de France, T. 10, 11. **(Th. Preffel †) Th. Scholt.**

Fliedner, Theodor, Dr. th., Gründer des Diakonissenwerks in der evangelischen Kirche, geb. am 21. Januar 1800 zu Epstein in Nassau, gest. am 4. Oktober 1864 in Kaiserswerth.

F. stammt aus einer alten hessischen Pfarrfamilie und erbte von seinem überaus menschenfreundlichen Vater den schon in den Knabenjaren hervortretenden Drang, für anderer Wol zu leben. Seine Jugendzeit ward von der Begeisterung, aber auch von den Nöten der Freiheitskriege tief berürt. 1813 starb sein Vater am Lazarettyphus, wärend das Pfarrhaus von Kosacken geplündert wurde. Der Witwe wurde die früher fast maßlos geübte Gastfreundschaft von Frankfurter Freunden reichlich vergolten, indem dieselben die Erziehung der acht unmündigen Kinder übernahmen. 1817 bezog F. die Universität Gießen, später Göttingen, wo er außerordentlich ärmlich, aber frisch und fröhlich als Mitglied der deutschen Burschenschaft lebte, one sich an den politischen Bestrebungen derselben zu beteiligen. Keiner seiner Lehrer hat hervorragenden Einfluſs auf seine theologische Bildung gehabt. Sein eifriges Streben war schon damals nicht auf gelehrte, sondern auf praktische Ziele gerichtet; die aufklärende und sittlich veredelnde Tätigkeit des Predigers war sein Ideal; tiefere Heilserkenntnis fehlte noch. Eine anderthalbjärige Wirksamkeit als Hauslehrer in Köln war die Veranlassung, daſs er, fast gegen seinen Willen, in den Dienst der niederrheinischen Kirche gezogen

wurde, indem er, kaum 22 Jare alt, das Pfarramt an der kleinen, vom finanziellen Ruin bedrohten Gemeinde zu Kaiserswerth übernahm. Sofort half er durch eifrig betriebene Kollekten in den benachbarten evangelischen Gemeinden der augenblicklichen Not ab und sicherte durch ein bedeutendes Kapital, welches er 1823 in Holland und 1824 in England sammelte, den Bestand der Gemeinde. Mit ungewönlicher Beobachtungsgabe ausgestattet, empfing er auf diesen Reisen mancherlei Eindrücke, die später reiche Frucht bringen sollten, in Holland durch die altbewärte Ordnung der presbyterialen Kirchenverfassung und die zalreichen zweckmäßig eingerichteten Woltätigkeitsanstalten, in England bei den Londoner Maiversammlungen, durch das neu erwachte, in der Kraft der ersten Liebe stehende christliche Leben.

Nach seiner Rückkehr vertiefte sich durch aufrichtiges Ringen und durch den vertrauten Umgang mit einzelnen gereiften Gemeindegliedern sein inneres Leben zu bewusstem biblischem Christentum.

Die ersten Früchte seiner Reisen zeigten sich einerseits in seiner ersten Druckschrift, den damals entbrannten Agendenstreit betreffend, worin er, von fast puritanischem Standpunkt aus, durch Schilderung des toten Formelwesens der englischen Hochkirche gegen die Einfürung der Agende ankämpfte, andererseits durch die Gründung der ersten deutschen Gefängnisgesellschaft 1828, nachdem er drei Jare lang durch regelmäßige Predigt im Düsseldorfer Gefängnis und durch zalreiche Reisen in Rheinland und Westfalen weite Kreise für diese von John Howard und Elisabeth Fry angeregten Bestrebungen erwärmt hatte.

Auf den im Dienste der Gefängnisgesellschaft unternommenen Reisen (zweite Reise nach Holland 1827, nach England und Schottland 1832) kam er in nähere Berürung mit vielen hervorragenden christlichen Persönlichkeiten jener Zeit, Oberpräsident v. Vincke, Minister von Stein, Wilberforce, Elisabeth Fry. Sein Blick in die tiefen Schäden des Volkslebens erweiterte sich und ließ die Erkenntnis reifen, dass rettende und bewarende Liebe, durch christliche Vereine und Anstalten geübt, dem Strom des Verderbens einen Damm entgegenstellen müsse. Diese Erkenntnis und der Entschluss, alle seine Kraft an dieses Ziel zu setzen, war bei dem tatkräftigen Mann eins und dasselbe.

Er machte 1833 den Anfang mit Gründung des evangelischen Asyls und Magdalenenstifts, welches bis heute c. 750 Gesunkene aufgenommen hat, wovon notorisch c. 250 einem rechtschaffenen Leben widergewonnen sind. Sodann wurde durch ihn die von dem deutschen Pfarrer Oberlin gepflanzte, aber auf französischem und englischem Boden erblühte Kleinkinderschule nach Deutschland gebracht. 1835 regte er zu der Gründung der ersten Kleinkinderschule in Düsseldorf an, und im folgenden Jare eröffnete er die erste Bildungsstätte für Kleinkinderlehrerinnen, welche sich hernach zu einem Seminar auch für Lehrerinnen an Elementar- und höheren Schulen erweitert hat (bis 1878 c. 1500 Zöglinge).

Längst hatte F. einen offenen Blick für die Schäden der bestehenden Kranken-, Armen- und Waisenhäuser gehabt. Die in Gefängnis, Asyl und Kleinkinderschule gemachten Erfarungen ließen ihn erkennen, dass es auf allen Gebieten not tue, die rechten Arbeiter und Arbeiterinnen auszubilden, anzustellen und zu überwachen. Ihm fiel durch göttliche Fügung die weibliche Seite dieser Tätigkeit als Hauptaufgabe zu, obgleich er sich durch Gründung der Diakonen-Anstalt in Duisburg auch um die Ausbildung männlicher Kräfte für innere Mission verdient gemacht hat. Reste von weiblichen Gemeindebeamten in Holland, Reminiscenzen aus der Tätigkeit der Frauen wärend der Freiheitskriege, alles das wirkte zusammen, bis der Gedanke in ihm reifte, dass eine Bildungsstätte für Dienerinnen der evangel. Kirche gegründet werden müsse, welche in Armen-, Kranken-, Kinder- und Gefangenen-Pflege tätig sein sollten.

Das Urbild derselben sah er in den im N. T. erwänten Dienerinnen der Gemeinde, den Diakonissen. Doch nur mit innerem Widerstreben unternahm er selbst in dem kleinen, fast ganz katholischen Kaiserswerth die Stiftung dieses Werkes. Am 30. Mai 1836 gründete er mit einigen edlen Freunden den rhei-

nisch-westfälischen Diakonissen-Verein. In demselben Jare kaufte er one Geld das gerade feil stehende, größeste Haus in Kaiserswerth, und im Oktober trat die erste evangelische Jungfrau in das Diakonissenamt ein. Andere Probeschwestern folgten bald; in weiten Kreisen fand das Werk Anklang und Unterstützung; allmählich schwand das Misstrauen, dass römisches Nonnenwesen in die protestantische Kirche eingeschmuggelt werden möchte; und schon 1838 ward F. die Freude, dass zwei Glieder der Kaiserswerther Schwesterschaft in den Dienst der lutherischen Gemeinde zu Elberfeld traten. Bald entstanden änliche Anstalten in Paris, Straßburg, der französischen Schweiz, Dresden und Utrecht. Die warme Liebe des jungen Königs Friedrich Wilhelm IV. wandte sich dem Werke zu; derselbe ließ Kaiserswerther Schwestern in der Berliner Charité anstellen, und unter seinem Schutze wurde 1847 Bethanien in Berlin mit F.'s Beihilfe gegründet.

In Kaiserswerth war als neuer Zweig 1842 das Mädchenwaisenhaus dem Werke hinzugefügt, 1852 wurde eine Heilanstalt für weibliche Gemütskranke eröffnet, so dass nun die Möglichkeit für eine allseitige Ausbildung weiblicher Kräfte im Dienste der christlichen Liebe geboten war. 1850 waren bereits in 29 auswärtigen Anstalten und Gemeinden Kaiserswerther Schwestern angestellt und aus der Not des schlesischen Hungertyphus war die erste Filialanstalt des Mutterhauses, ein Mädchenwaisenhaus in Oberschlesien, hervorgesprosst.

Inzwischen war F. 1842 in seiner ersten Gattin die treueste Gehilfin bei all seinen Bestrebungen genommen; aber dieser Verlust wurde ihm im folgenden Jare durch seine zweite Gattin ersetzt, welche auch nach seinem Tode die Anstaltsmutter geblieben ist. Durch Niederlegung des städtischen Pfarramtes machte sich F. 1849 ganz frei für seine Lebensaufgabe. Er errichtete noch in demselben Jare in Pittsburg ein amerikanisches Diakonissenhaus und brachte 1851, von Bischof Gobat veranlasst, von Friedrich Wilhelm IV. kräftig unterstützt, vier Diakonissen nach Jerusalem.

Damit begann die Diakonissenmission im Morgenlande; bald erwuchsen auch in Konstantinopel, Smyrna, Alexandrien und Beirut blühende Anstalten, teils Hospitäler, teils Erziehungshäuser für arme und für wolhabende Kinder. Seine Absicht, durch Übung christlicher Barmherzigkeit und Erziehung des weiblichen Geschlechtes evangelische Kräfte auf die verkommenen Völker des Morgenlandes wirken zu lassen, durfte F. noch wenigstens in hoffnungsvollen Anfängen erreicht sehen. Die Kaiserswerther Anstalten, für deren Unterhalt und Erweiterung er mit erfinderischem Geiste und aufopfernder Treue immer neue Hilfsquellen zu öffnen wusste, blieben in beständigem Wachstum, ebenso die sich immer mehrenden auswärtigen Arbeitsfelder, zu welchen als neues Gebiet noch die Fürsorge für den dienenden weiblichen Stand hinzukam. (Erste deutsche Mägdeherberge in Berlin 1854 gegründet.) Bei diesem äußeren Wachstum wurde zugleich auf die Ausbildung der Schwestern, Stärkung des Gemeinschaftslebens u. s. w. große Sorgfalt verwendet.

Der Buchhandel der Diakonissenanstalt, welcher fast ausschließlich von F. geschriebene oder wenigstens durch ihn inspirirte Werke verbreitete, dehnte sich immer weiter aus. (Christlicher Volkskalender seit 1842, Liederbuch für Kleinkinderschulen, ein großes und ein kürzeres evangelisches Märtyrerbuch, unzälige Berichte und kleinere Gelegenheitsschriften.) Durch diese schriftstellerische Tätigkeit sollten die speziellen Bedürfnisse der Anstaltskreise befriedigt, die Bekanntschaft mit dem Diakonissenwerk verbreitet und zugleich für das Glaubensleben des evang. Volkes gesunde Geistesnarung geboten werden.

Die Jare von 1849—57 brachte F. zur Hälfte auf Amtsreisen zu; eine zweite Orientreise brachte für sein bedenkliches Lungenleiden keine Besserung. Die letzten sieben Jare seines Lebens war er ganz an Kaiserswerth, zeitweise an ein Stübchen im Kuhstall gefesselt, von wo aus er, bei zunehmender Körperschwäche aber stets starken Geistes, in unermüdeter Arbeit und Gebet das weitverzweigte Werk leitete. In seinem Todesjare ward seinem patriotischen Christenherzen die Genugtuung, dass evangelische Diakonissen mit katholischen barmherzigen Schwestern in der Pflege verwundeter Krieger wetteiferten. Als die ersten Schwestern aus

den schleswigschen Lazaretten zurückkehrten, konnte er sie nur noch grüßen. Die Feier des Anstaltsjaresfestes und die Einsegnung von 19 Schwestern, die größte Zal, die er jemals weihen durfte, hatte seine letzte Kraft verzehrt. Am 3. Oktober 1864 versammelte er seine zehn lebenden Kinder samt der Mutter um seinen Krankenstul und ließ in zusammenhängender, tiefergreifender Rede seinen Mund überströmen von Preis und Dank gegen Gott, von Liebe gegen die Kirche, König und Vaterland, von Fürbitte für sein Werk und dessen Freunde, für seine „geistlichen Töchter" und seine Familie. Die Nacht über fülte er die Schmerzen des Abschiedes; am Morgen, von Todesschwachheit umfangen, sprach er die letzten, für seinen rastlosen Geist bezeichnenden Worte: „Ich muſs mich schämen, daſs ich noch schlafe, aber ich bin so müde". Unter den Gebeten der Seinen lispelte er noch einmal: „Todesüberwinder! Sieger!" Dann schlummerte er sanft hinüber.

Aber sein Werk in Kaiserswerth, wie in der evang. Kirche überhaupt, blüht in stetem Wachstum fort. 52 selbständige Mutterhäuser bestehen 1878 in Deutschland, Frankreich, der Schweiz, England, Skandinavien, Rußland und Österreich; fast 4000 zu ihnen gehörige Schwestern arbeiten auf 1100 Stationen, und 4,100,000 Mark werden järlich für Diakonissenzwecke verwendet. Die evangelische Kirche würdigt mehr und mehr die Segnungen, welche ihr aus der Diakonissensache erwachsen, und die von F. ersehnte Zeit scheint nicht ferne, wo der amtlich geordnete Dienst der Frauen als notwendig für ein gesundes Gemeindeleben erkannt wird. **G. Fliedner.**

Flodoard (auch Frodoard und Flavardus), geb. 894 zu Epernay, Priester und Kanonikus zu Reims und Archivar der dortigen Hauptkirche, war mehrfach verflochten in die Geschicke seiner Diözese, ging infolge der Ergebenheit gegen seinen Erzbischof eine zeitlang seines Amtes und selbst seiner Freiheit verlustig, und starb, nachdem er Abt geworden (welches Klosters, ist unbekannt) und zweimal vergeblich zum Bischof erwält war, am 28. (?) März 966. Er gehört zu den fleißigsten und wertvollsten Chronisten der Geschichte seiner und der vorangehenden Zeiten. Sein erstes größeres Werk, zwischen 936 u. 939 verfaſst, behandelt in Hexametern im 1. und 2. Teil die Taten Christi und der frühesten Heiligen, im 3. die Geschichte der Päpste. Vgl. Histoire litéraire de la France 6, 318—321. Dies Gedicht widmete er dem Erzbischof Rotbert von Trier. Sein zweites Werk, die Annales, eine Chronik über die Zeit von 919—966, wol ziemlich früh begonnen, gibt viele ausfürliche Beiträge zur französischen, italienischen und deutschen Geschichte, Bericht eines Erzälers von „fleckenloser Warheitsliebe und Zuverlässigkeit"; am besten bei Pertz, MG. SS. 3, 363—408. Diese Arbeit unterbrach Fl. (nach G. Monod in der Révue critique d'histoire et de littérature 1873, 2, 263) nach 948, um seine historia ecclesiae Remensis zu schreiben. Diese, bis 948 fortgefürt, vielleicht 952 dem Erzbischof Rodbert überreicht, enthält viele urkundliche Mitteilungen aus den Archiven der Kirche von Reims und ist überhaupt mit einer bei den gewönlichen Chronographen seltenen Gründlichkeit abgefaſst. Selbstverständlich ist eine gewisse Parteilichkeit für seinen Erzbischof; ebensowenig dürfen eine Anzal legendenartiger Mitteilungen befremden. Diese Schrift ist zuerst herausgegeben von Sirmond, Paris 1611; vgl. dann Oeuvres de Flodoard, ed. Le Jeune, Reims 1854; Migne, Patrologia Tom. 135, 23—886. Dazu Histoire de la France litéraire 6, 313—329; Nouvelle Biographie générale 17, 936 etc.; Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter, 4 Aufl., 1, 328—330, 410. **(Hundeshagen †) G. Plitt.**

Florentius Radewin, s. Brüder des gemeinsamen Lebens Bd. 2, 686 ff.

Florenz, Kirchenversammlung, s. Ferrara Bd. 4, 531 ff.

Floriazenser oder der Orden von Flore, auch Florenser, Floriense oder fälschlich (wegen Verwechslung von Flora mit der französ. Abtei Fleury) Fleurienser genannt. Stifter dieser Kongregation war Joachim, der Weissager, Abt von Flora (Fiore) in Calabrien, geb. 1111, oder 1130, gest. 1202. Derselbe soll, nach den

ziemlich sagenhaften Angaben über sein Leben, die man seinem Freunde Lukas sowie mehreren späteren Berichterstattern verdankt, als 14järiger Knabe von seinem Vater, einem Notar, an den Hof des Königs von Neapel, Rogers II. gebracht worden sein. Bald verließ der Son überdrüssig die Eitelkeiten der Welt, fasste den Entschluss, nach Palästina zu gehen, und reiste dahin wider seines Vaters Willen ab. Unterwegs wollte ihn schon sein Entschluss wider reuen; in Konstantinopel aber erschreckte ihn eine verheerende Pest so sehr, dass er plötzlich der Weltpracht entsagte, seine kostbaren Kleider ab- und ein Einsiedlerkleid anlegte, und seine Reise barfuß fortsetzte. In Palästina angelangt, soll er die ganze Fastenzeit auf dem Berge Thabor zugebracht haben, um bei größter Enthaltsamkeit und Abgeschiedenheit von allem menschlichen Umgang allein Gott und der Betrachtung göttlicher Dinge zu leben. Dieses habe nun Gott so wolgefallen, dass er ihm zur Belonung am Ostertag alle Wissenschaft eingegeben und eine Kenntnis der dunkelsten Geheimnisse der h. Schrift verliehen hätte — womit freilich sein späteres polemisches Auftreten wider die Sentenzen des Lombardus im Widerspruch steht. Nach Calabrien zurückgekehrt, hielt er sich eine zeitlang in dem Kloster Sambuca auf, wo er das Amt eines Türwärters verwaltete; darauf ging er nach Corazzo, wo er dem Orden der Cisterzienser beitrat. Nach dem Tode des Abtes dieses Klosters ward er zum Prior erwält, regierte aber diese Abtei nur drei Jare, und begab sich dann 1183 in eine Einöde, wo er einige seiner Werke schrieb. Da sich unterdessen 2—3 Schüler und Genossen an ihn angeschlossen hatten, so begab er sich mit diesen nach Fiore, wo sie sich einige kleine Zellen erbauten, und als seine Schüler sich vermehrten, so legte er den Grund zu dem berühmten dortigen Kloster, das sich schnell hob und Anhänger fand, die sich den Einrichtungen dieser neuen Mönchsgesellschaft anschlossen. Joachim entwarf nun besondere Satzungen zum besten seines Klostervereins, die vom Papst Cölestin III. 1196 bestätigt wurden. Auch an Woltätern, die, wie Kaiser Heinrich VI. und seine Gemalin Konstantia, das Kloster Fiore mit irdischen Gütern bedachten, fehlte es nicht. Allmählich erhielt die Stiftung mehrere Klöster in Neapel und beiden Calabrien, war aber auch eine zeitlang Verfolgungen ausgesetzt, weil ihr Stifter der Häresie verdächtig wurde (vgl. d. Art. Joachim). Joachim soll in seinem Kloster St. Martin de Canale am 30. März 1202 gestorben sein. Einige Jare später wurde sein Leichnam in die Abtei Fiore gebracht, wo sogleich auf seinem Grab viele Wunder geschahen. Schnell vermehrten sich infolge dieses wunderbaren Nachrufs des Stifters die Häuser des Ordens, sodass bald 34 Klöster gezält wurden, darunter vier Frauenklöster, das vornehmste zu St. Helena bei Amalfi. Alle diese Klöster erkannten den Abt von Fiore als ihren General. Im J. 1227 hatte Gregor IX. den Cisterziensern befohlen, keinen Floriazenser in ihren Orden übertreten zu lassen, weil die Satzungen des Ordens von Fiore viel strenger waren als die ihrigen. Dies reizte die Cisterzienser zu Neid und geheimen Ränken, bis es ihnen gelang, die Florenser um ihr Ansehen und ihre Selbständigkeit zu bringen. Doch erhielt sich Flora, so lange es regulirte Äbte an seiner Spitze hatte; als aber 1470 der erste Kommendatarabt in der Person Ludwigs von St. Angelo gegeben wurde, traf auch seine Mönche das gewönliche Los, das weltliche Äbte über die Klöster brachten: die Güter des Klosters wurden schlecht verwaltet und die Mönche durch den Eigennutz der Vorgesetzten bedrückt. Die meisten von Fiore abhängigen Klöster in Calabrien und Basilikata traten, gleich dem Mutterkloster, 1505 zu den Cisterziensern, wärend einige andere dem Karthäuser- und Dominikanerorden einverleibt wurden. Was die Kleidung der Floriazenser betrifft, so war solche von grobem weißem Zeuge, und der Gestalt nach fast der der Cisterzienser gleich. Sie gingen barfuß und nahmen im Chor eine Kutte über ihre ordentliche Kleidung. Vgl. Acta SS. Boll., t. VI Maii, p. 89 ss., sowie Helyot, Klosterorden, Bd. V, S. 454—464.

Dr. **Th. Preſſel** † (**Zöckler**).

Florus (nicht Drepanius), wegen seiner Gelehrsamkeit Magister, von seiner kirchlichen Stellung Diakonus (nach andern war er nur Subdiakonus) genannt, lebte zu Lyon im 9. Jarh. unter Kaiser Ludwig dem Frommen, Karl dem Ka-

len und König Ludwig II. Walafrid Strabo u. a. rühmen seine Kenntnisse und seinen Eifer für die Theologie, wie auch seine für die damalige Zeit sehr ansehnliche Bibliothek. Die Geschichte der Dogmen tut seiner Erwänung gelegenheitlich der Streitigkeiten, die sich damals über das Abendmal und die Prädestination erhoben. Einer der vornehmsten Gegner der Brotverwandlungslehre des Paschasius Radbertus nach Rabanus und Ratramnus, deren Ansichten er teilte, lehrt er keinen andern Genuss des Leibes und Blutes Christi als durch den Glauben und nennt das Brot den mystischen Leib des Herrn u. s. w. in seiner Expositio in Canon. Missae, die bereits vor 834 verfasst und zum großen Teil aus Cyprian, Ambrosius, Augustin, Hieronymus u. a. kompilirt ist. Sie ist erstmals zu Paris one des Florus Namen im Druck herausgegeben 1548, auch durch den Bischof von Ruremond, van der Linden, 1589 (beidemal sehr mangelhaft), dann 1677 in der Lyoner Ausgabe der Väter und von Martène und Durand im 9. Bd. ihrer Collect. ampliss., am vollständigsten bei Migne, Patrologia, ser. lat. tom. 119. Weitere Notizen darüber siehe in der Biographie universelle von Michaud.

An dem Streit über die Lehre des Mönchs Gottschalk von der Prädestination beteiligte sich Florus vornehmlich durch seine im Namen der Kirche von Lyon (852) ausgegangene Schrift: Liber adversus Joh. Scoti erroneas definitiones und seinen sermo de praedestinatione, one sich damit gänzlich auf Gottschalks Seite zu stellen oder die ware Lehre des Augustinus richtig zu treffen; wonte auch der ersten vom Erzbischof Hincmar in der Sache Gottschalks berufenen Synode zu Chiersy (Crecy bei Laon) an, 849.

Im Streit seines Erzbischofs Agobard mit Amalarius (s. d. Art.) nahm er für jenen Partei durch mehrere in leidenschaftlichem Tone gehaltene Schriften (meist in Briefform), die ihrer Zeit viel Lärm machten und sich nebst anderen Abhandlungen des Florus im 15. Bd. der Biblioth. Patr. Max. und bei Migne a. a. O. finden. Sein umfangreichstes Werk, Expositio in omnes Pauli Epistolas, ist ganz aus Augustinus kompilirt. Für dessen Verfasser hielt man lange Zeit Beda, unter dessen Werken, Basel 1553, Köln 1612, es edirt worden; P. Mabillon hat aber durch Vergleichung der älteren Handschriften, wovon drei des Florus Namen tragen, dessen Autorschaft erhärtet. Er gilt auch für den Verfasser vieler Poesieen religiösen und zeitgeschichtlichen Inhalts, Predigten, Briefe u. a., worüber Bähr, Gesch. der röm. Literatur im karoling. Zeitalter, § 41, 174, 175, sowie dessen Artikel bei Ersch u. Gruber. Dazu Hist. liter. de la France 5, 213—240; Nouvelle Biographie générale 18, 6. Das Dogmengeschichtliche über ihn siehe auch bei J. A. Cramer zu Bossuet rc. IV, 613, V, 1 S. 257, 2, S. 157; Bach, Dogmengesch. des Mittelalters 1, 240; Reuter, Gesch. d. relig. Aufklärung im Mittelalter 1, 63. **(Fr. Schweizer †) G. Plitt.**

Fluch, kirchlicher, s. Anathema.

Flüe, Niklaus von (nicht: von der), gewönlich Bruder Klaus genannt, ein Unterwaldner, stammte aus dem angesehenen Geschlecht der Leuenbrugger. Sein Vater hieß Heinrich und seine Mutter Hemmana Robert. Dieser Zweig der Familie erhielt von dem unter einem großen Felsen (Flüe) liegenden Gut, genannt Flüeli, den Zunamen von Flüe, der durch Niklaus zu hoher Berühmtheit gelangte. Geboren den 21. März 1417, wuchs er, nach Art jener Bergbewoner sich mit Land- und Alpwirtschaft beschäftigend, one Unterricht auf, sodass er nie lesen und schreiben lernte. Schon in seiner Jugend scheinen sich bei ihm ekstatische Zustände gezeigt zu haben, und der angeborene Hang zum träumerischen, in sich gekehrten Wesen, verstärkt durch die häufige Einsamkeit in einer ernsten und wilden Natur, wie sie sein Beruf mit sich brachte, nahm bei ihm eine asketische Richtung, die sich bereits in seinen Jünglingsjaren in strengem Fasten und in der Abneigung gegen die Ehe offenbarte. Doch gab er den Vorstellungen der Seinen nach und verehelichte sich im Jar 1450 mit Dorothea Wyßlinger, mit der er bis zu seinem nach 17 Jaren erfolgenden Rückzug in's Einsiedlerleben 5 Söne und 5 Töchter erzeugte und den Seinen das Vorbild eines frommen, treu besorgten Hausvaters war. Auch seine bürgerlichen Pflichten erfüllte er mit Aus-

zeichnung. Dreimal zog er mit seinen Mitbürgern zu Feld und daheim diente er als Landrat und Richter dem Vaterland; ja es soll ihm sogar die Stelle eines Landammanns anerboten worden sein. Da zog er sich plötzlich von aller öffentlichen Wirksamkeit zurück. Der Meineid eines Richters soll ihn mit solchem Abscheu gegen die Welt erfüllt haben, dass in ihm der Gedanke erwachte, sich aus der bösen Welt gänzlich zurückzuziehen und für die Sünden derselben in stiller Einsamkeit und strenger Enthaltsamkeit Buße zu tun. Es ist sehr wol möglich, dass Nachwirkungen der Bewegung, die ihren Mittelpunkt in dem geheimnisvollen Gottesfreund im Oberland hatten, Niklaus v. F. in seinem Vorsatz bestärkten. Nicht nur ist eine enge Verwandtschaft zwischen der mystisch-asketischen Richtung der Gottesfreunde und Bruder Klaus unleugbar, sondern die neuesten Untersuchungen A. Lütolfs (vgl. dessen Artikel: der Gottesfreund im Oberland im Jahrbuch für Schweizergeschichte I, S. 1—46, 1876) über die Person und den Bund jenes Gottesfreundes lassen uns auch den äußerlich geschichtlichen Zusammenhang zwischen ihm und Bruder Klaus mit ziemlicher Sicherheit erkennen. Lütolf beweist nämlich, dass der uns dem Namen nach immer noch unbekannte Gottesfreund mit seinen Gesellen vom Jar 1375 an auf der Brüdernalp am Schimberg, einem Ausläufer des Pilatus, im Entlibuch in stiller Zurückgezogenheit lebte und über 100 Jare alt im J. 1420 sich noch daselbst aufhielt. Diese Brüdernalp liegt nun der Heimat von Bruder Klaus ganz nahe und gerade in den Waldstätten (vgl. Lütolf a. a. O. S. 43—45) erhielten sich Erinnerungen an jene Männer, die als „Gottes-Gefangene, als Inklusen allen luft der natur und gnüeglichkeit der zit fliehent". Auch Lütolf nennt (S. 46) Niklaus v. Flüe den Mann, mit dem hierzuland diese Richtung der Gottesfreunde ihren Höhepunkt und Abschluss erreicht habe.

Solch ein Incluse begehrte also Niklaus v. F. zu werden. Eine zeitlang vermochten die Bitten und Tränen seiner Angehörigen ihn von seinem Vorhaben zurückzuhalten. Allein der Geist in ihm ließ ihm keine Ruhe. Am St. Gallustag (16. Oktob.) 1467 verließ er, mit der Einwilligung der Seinen, den Wanderstab und Rosenkranz in der Hand, nur mit einer rauhen Kutte auf dem bloßen Leib bekleidet, one Proviant und Geld, die Heimat und wandte sich Basel zu. Waren es vielleicht die Überreste der Gottesfreunde in Basel und Straßburg, die ihn sympathisch anzogen? Jedenfalls gedachte er als Einsiedler in den Vogesen zu leben. Allein Klausens Vorhaben kam nicht zu Stande. Er drang bis Liestal vor. Aber schreckhafte Erscheinungen und verständiger Rat eines Landmanns, bei dem er einkehrte, veranlassten ihn, wider heimwärts zu ziehen. Doch betrat er sein Haus nicht wider, sondern zog sich auf eine seiner Wonung nicht fern gelegene, ihm zu eigen gehörige Alp am Rand der Melcha zurück. Hier „am Ranft" ließ er sich nieder und baute sich notdürftig eine Hütte; im folgenden Jare wurde ihm auf öffentliche Kosten eine Zelle mit daranstoßender Kapelle gebaut. Hier lebte Bruder Klaus in strengster Enthaltsamkeit $19^1/_2$ Jare lang, nur eine rauhe Kutte auf dem bloßen Leib tragend, one Bett, Polster oder Streu, Übungen der Gottseligkeit im Geist jener Zeit obliegend. Bald wurde er nicht nur von seinen Mitbürgern, sondern auch weit in den Ländern herum hochgeehrt und ein Ziel vielfacher Pilgerfarten. Es verbreitete sich nämlich das Gerücht, dass er one jegliche Speise außer der allmonatlich empfangenen Hostie lebe und trotz dieser unerhörten Abstinenz gesund und kräftig bleibe. Klaus selbst gab auf direkte Fragen, die deswegen an ihn gerichtet wurden, ausweichenden Bescheid. So erzält Hans von Waldheim von Halle a. S. (der interessante Bericht über seine Wallfart zu Klaus ist neuestens abgedruckt von Gustav Freitag: Im deutschen Reich 1872, Nr. 16 u. 17), Klaus habe ihm auf seine Frage, ob er wirklich gar nichts esse, geantwortet: Gott weiß. Der gelehrte Dekan von Einsiedeln, Albrecht v. Bonstätten, berichtet, anfangs habe Klaus nur dürre Birnen und Bohnen, Kräuter und Wurzeln gegessen, hernach aber, fügt er bei, sei genau ausgeforscht worden, dass ihm nichts „Äßiges oder Trinkiges" zugetragen werde. Dem Trithemius, Abt von Hirsau, hat ein Orenzeuge, der den Bruder Klaus besuchte, erzält, derselbe habe auf die Frage nach seinem Fasten geantwortet: Guter Vater,

ich habe niemals gesagt und sage es wirklich auch nicht, dass ich nichts esse. Nichtsdestoweniger teilen doch auch diese Gewärsmänner die allgemeine Volksüberzeugung von dem absoluten Fasten des Einsiedlers. Wir erklären uns dies Rätsel am besten folgendermaßen: Von Jugend auf versagte sich Niklaus, wol im Zusammenhang mit seiner eigentümlichen psychischen Anlage, zeitweilig die Narung. In den Zeiten der häufig eintretenden psychischen Exaltation traten die physischen Bedürfnisse bei ihm zurück. Hinwider mögen jene ekstatischen und visionären Zustände durch sein übermäßiges Fasten mit verursacht und gesteigert worden sein. Auf solche Weise wurde nach und nach in einem bereits hochgestiegenen Alter und bei seiner ganz beschaulichen Lebensart jene Bedürfnislosigkeit ihm zur andern Natur, welche an der allerspärlichsten Narung sich genügen lassen, ja sich dieselbe oft für längere Zeit gänzlich versagen konnte. Unser Urteil über den sittlichen Wert solcher Askese kann natürlich angesichts der apostolischen Worte 1 Kor. 6, 18 oder Koloss. 2, 23 u. ä. nicht zweifelhaft sein.

Dass trotz dieser Absonderlichkeit Klausens Charakter ein gesunder gewesen sein muss, dafür zeugt der Umstand, dass er sich bei aller Bewunderung und dem Zulauf, den er schon bei Lebzeiten fand, aus seiner Demut und Warhaftigkeit nicht herausdrängen ließ. Dazu mag einerseits sein wirklich frommes, in Gebet und Meditation sich äußerndes Gemüt, andererseits die fortwärende Berürung mit der Außenwelt mitgewirkt haben, da er in weiten Kreisen als Ratgeber in häuslichen und bürgerlichen Dingen befragt wurde.

Wir erfaren nur wenig über den Inhalt seines Innenlebens. Am lehrreichsten ist ein Dankschreiben, das er im J. 1482 an die Berner Regierung für eine empfangene Gabe zum besten der von ihm gestifteten Pfründe im Ranft schreiben ließ. Dort sagt er: Aus Liebe schreibe ich euch noch mehr. Gehorsam ist das Größte, was es im Himmel und auf Erden gibt. Darum sollt ihr zusehen, dass ihr einander gehorsam seid. Weisheit ist das Allerliebste; sie fängt alle Dinge am besten an. Frieden ist allerwegen in Gott; denn Gott ist der Friede und Friede mag nicht zerstört werden; aber Unfriede zerstört sich selber. Darum schaut zu, wie ihr nach Frieden trachtet und Witwen und Waisen beschirmt, wie ihr bisher getan habt. Wessen Glück sich auf Erden mehrt, der sei Gott dafür dankbar, so wird es sich auch im Himmel mehren. Offenbaren Sünden soll man wehren und der Gerechtigkeit allerwegen beistehen. Traget das Leiden Christi in eurem Herzen; es ist des Menschen größter Trost an seinem Ende. Manche sind zweifelhaft im Glauben; der Teufel tut manchen Angriff auf den Glauben und durch den Glauben. Wir sollen aber nicht am Glauben zweifeln, es ist war, was derselbe lehrt. Ich schreibe euch dies nicht, weil ich euch nicht für rechtgläubig hielte, sondern zur Ermanung, damit, wenn jemand vom bösen Geist angefochten würde, er um so ritterlicher widersteht. Nichts weiter! Gott sei mit euch! Einen änlichen Geist milder Mystik atmet auch das Lieblingsgebet Klausens: HErr, nimm von mir, was mich wendt von dir! HErr, gib mir, was mich kehrt zu dir! HErr, nimm mich mir und gib mich ganz eigen Dir! Über das Lichtrad, das er einst in einer seiner Verzückungen sah, vergleiche Luthers Deutung: Ein Gesicht Bruder Clausen in Schweytz und seine Bedewtunge, Wyttenberg 1528.

Aber derselbe, der tiefsinnigen mystischen Spekulationen über die göttliche Dreieinigkeit nachhing, war auch wider ein nüchterner, verständiger Ratgeber, der von Hoch und Niedrig, von seinen Landsleuten und Fremden vielfach um Rat ersucht wurde. Mit seinem klaren, leidenschaftslosen, gerechten Sinn gelang es ihm oft in schwierigen Fällen, den richtigen Ausweg zu finden; seine körnigen Aussprüche hatten oft etwas prophetisches an sich. Begreiflicherweise war dem strengen Asketen die einreißende fremländische Üppigkeit und Sittenverderbnis ein großer Kummer und Bullinger berichtet, dass er mit Eifer gegen die Ursachen jener Erscheinungen, die Pensionen und fremden Kriegsdienste geredet und seinen Mitbürgern die alten Eidgenossen als Vorbild der Einfachheit und Eintracht vor Augen gestellt habe.

Am bedeutungsvollsten ist sein Auftreten um die Weihnachtszeit 1481 geworden, da er durch sein Friedenswort recht eigentlich der Erhalter der Eidge-

nossenschaft wurde und unter seinem Einfluss das sogenannte Stanzerverkommniß zustande kam, das bis zum Ende des 18. Jarhunderts neben den einzelnen Bundesbriefen eine Art allgemeiner eidgenössischer Verfassungsurkunde war. Es ist hier nicht Raum, den tiefgehenden politischen Konflikt, der die damalige Eidgenossenschaft gefärdete, im einzelnen darzulegen. M. vgl. die neuesten Werke über Schweizergeschichte, speziell über die vorliegende Frage, die Schrift von Dr. Ph. A. v. Segesser, Beiträge zur Geschichte des Stanzer Verkommnisses, Bern 1877. Nur folgendes sei, um die Bedeutung von Klausens Vermittlung in's Licht zu stellen, erwänt.

Die Länder, d. h. die ältesten demokratisch organisirten Teile der Eidgenossenschaft, sahen mit Widerwillen die wachsende Macht der Städte Zürich, Bern, Luzern, die mit den Städten Freiburg und Solothurn ein sogenanntes Burgrecht, d. h. einen besonderen engeren Bundesvertrag abgeschlossen hatten neben dem eidgenössischen Bund. Dies wollten die Länder nicht dulden und verlangten bestimmt Auflösung dieses Sonderbundes. Die Städte erklärten, dies nur unter der Bedingung zu tun, dass Freiburg und Solothurn als 2 neue Orte zu den 8 bisherigen in den eidgenössischen Bund aufgenommen würden. Die Länder verweigerten dies, weil dadurch nicht bloß die äußerliche Macht der Städte gewachsen, sondern auch das politische Übergewicht ganz auf Seite der Städte gefallen wäre. Der Groll der Länder richtete sich namentlich gegen Luzern, dem sein Bundesbrief anderweitige Bündnisse untersagte. Es kam zu verräterischen Anschlägen gegen diese Stadt. Hinwider wurden auch gütliche Ausgleiche versucht, und es ist sicher, dass Luzern zu diesem Zweck öfters sich die freundliche Vermittlung von Bruder Klaus erbat. Aber alle diese Ausgleichsprojekte (vgl. ihren Wortlaut bei Segesser a. a. O.) fürten nicht zum Ziel. Auf Nov. 1481 war Luzern nach Stanz vor das eidgenössische Recht geladen worden; der Rechtsspruch hätte unzweifelhaft Luzern das Burgrecht aberkannt und da Luzern kaum sich gefügt hätte, wäre der Bürgerkrieg unausweichlich gewesen. Auffallenderweise kam es damals nicht zum Rechtsverfaren, sondern es wurde nochmals auf neuer Basis ein Ausgleich versucht. Es ist sehr warscheinlich, dass Br. Klaus selbst diesen Ausgleich vorschlug, und es scheint, dass die damaligen Abgeordneten der Parteien den dargebotenen Ausgleich annahmen, der zwar Freiburg und Solothurn nicht in den Bund der 8 alten Orte aufnahm, sondern sie nur als sogenannte zugewandte Orte anerkannte, wärend ihnen dagegen in einer besonderen Einigung mit den 8 Orten alle wesentlichen Rechte derselben zugesichert wurden. Dieser Ausgleich sollte auf einer letzten Tagsatzung zu Stanz an Weihnachten 1481 von den beteiligten Orten ratifizirt werden. Allein diese Ratifikation wurde von den Ländern verweigert; sie wollten den beiden Städten solche günstige Bedingungen nicht zugestehen, und die Städte erklärten, dann von ihrem Burgrecht nicht zu lassen. Der alte prinzipielle Gegensatz kam hier wider in schneidender Schärfe zum Vorschein. Die Kluft schien unüberbrückbar. Allseitig drohte man sich mit der Gewalt der Waffen. Schon waren die Gesandten aus der Schlussſitzung, aufs tiefste entzweit, auseinandergegangen und schickten sich zur Abreise an. Der Bruderkrieg stand unmittelbar bevor; die letzte Stunde der Eidgenossenschaft schien gekommen. Da war es das Friedenswort des frommen Einsiedlers am Ranft, das die entzweiten Gemüter aussönte und das Vaterland rettete. Der Chronist Diebold Schilling, der als Substitut seines Vaters, des Tagsatzungsschreibers, in Stanz anwesend war, meldet, schon in der Nacht sei Herr Heini am Grund, Pfarrer in Stanz, zu Bruder Klaus in den Ranft gepilgert, ihm die Gefar der Lage zu schildern. Eben als in Stanz die Gesandten sich zur Abreise anschickten, sei Herr Heini schwitzend vor Eile daher gelaufen und habe in den Wirtshäusern hin und her mit weinenden Augen die Gesandten um Gottes und Bruder Klausens willen gebeten, dessen Rat und Meinung anzuhören, den er bloß ihnen gemeinsam eröffnen dürfe. „Und Gott verlieh Glück, wie böse auch die Sache vormittags gestanden, dass sie durch diese Botschaft binnen einer Stunde ganz und gar geschlichtet und erledigt ward". Glockengeläute wie nach einem errungenen Sieg verkündete alsbald weit durch das Vaterland die neu besiegelte Einigkeit.

Was Bruder Klaus im einzelnen zu Stanz geraten, ist schwer festzustellen. Eine genaue Vergleichung der verschiedenen Ausgleichsentwürfe mit dem schließlichen Ergebnis macht warscheinlich, dass Klaus seine Mitbürger, die Ländler, dadurch zur großen Konzession bewogen hat, Freiburg und Solothurn an der künftigen Länderbeute gleichen Anteil wie den 8 Orten zu geben, dass jene Städte sich gefallen lassen mussten, in dem Verhältnis nach außen bei Kriegen von den 8 Orten sich Frieden bieten zu lassen und vom Verkommniß der 8 Orte vorläufig noch ausgeschlossen zu bleiben. Dies jedenfalls ist über allen Zweifel erhaben, dass die Aussönung der Eidgenossen Bruder Klausens Werk ist und dass er nicht erst in den letzten Stunden zu Stanz, sondern schon vorher nachdrücklich seine Stimme zur Versönung und billigem Ausgleich erhob. Im betreffenden Tagsatzungsabschied wurde in erster Linie bemerkt, es sollen die Boten daheim wol mitteilen die trew, müe und arbeit, so der from man Bruder Claus in disen dingen getan hat, im das trülich zu danken als jeglicher bot weis witter zu sagen. Von verschiedenen Ständen empfing Klaus die anerkennendsten Dankschreiben und Geschenke.

Nach dem wichtigen Stanzertag lebte Klaus noch 5¹/₄ Jare. Er starb an seinem Geburtstag den 21. März 1487 im Alter von 70 Jaren an einer schmerzlichen Magenkrankheit, vielleicht doch das Opfer seiner Askese. Seine Gebeine wurden in der Kirche zu Sachseln beigesetzt, wo sie jetzt noch als Reliquien zu sehen sind. Bald erscholl der Ruf von Wundern, die an seiner Grabstätte geschahen; er wurde auch von seinen Landsleuten kirchlich verehrt, lange bevor der Papst dies gestattet hatte. Der Heimatkanton Unterwalden gab sich große Mühe, um die Kanonisation von Br. Klaus zu erwirken. Die Geldopfer, die hiefür nötig waren, mussten teils durch Darlehen, teils durch drückende Steuern erhoben werden. Endlich erlangte er im J. 1669 durch Clemens IX. die sogenannte Beatifikation. Seither sind neue Schritte geschehen, um die volle Kanonisation des Eremiten zu erwirken. Laut Ausschreiben des schw. Piusvereins (Jaresbericht 1876/77) ist zur Erlangung derselben der Nachweis von 2 durch Augenzeugen erhärteten Wundern notwendig, die seit seiner Beatifikation geschehen sind. Dem Schweizervolk wird Nikolaus v. Flüe auch one Heiligenschein als edler, frommer Eidgenosse, als Maner zu bürgerlichem Frieden und Eintracht stets lieb und teuer bleiben.

Die Litteratur über Klaus ist sehr groß, fast unübersehbar. Sie ist zusammengestellt bei E. L. Rochholz, Schweizerlegende von Br. Klaus v. Flüe, Aarau 1875, S. 255—309. Das bedeutendste Werk der Neuzeit ist die Biographie Klausens v. Joh. Ming, Pfr., 3 Bände, Luzern 1861—71. **Justus Heer.**

Föderaltheologie, s. Coccejus Bd. 3, 292 ff.

Fonseca, Peter von, geb. 1528 in einem Dorfe, Cortizada, in Portugal, trat 17. März 1548 als Novize bei den Jesuiten zu Coimbra ein, besuchte 1551 die neue Universität zu Evora, wo er den berühmten Barthol. de Martyribus, nachmals Erzbischof von Braga, hörte. Er wurde bald Professor daselbst und man hieß ihn um seiner scholastischen Virtuosität willen den „portugiesischen Aristoteles“. 1580 erhielt er in feierlicher Versammlung unter Anwesenheit des Königs Sebastian und mehrerer Prinzen den Doktorhut, worauf er bald in die ersten Würden seines Ordens vorrückte und nach einander Assistent des Ordensgenerals, Visitator der Provinz und Oberer des Professhauses wurde. König Philipp II. berief ihn in eine zum Zweck der Reform Portugals niedergesetzte Kommission und Papst Gregor XIII. betraute ihn mit Leitung der wichtigsten Angelegenheiten. Die Stadt Lissabon verdankt seinem Eifer außer anderen das Colleg der Irländer und das Kloster der heil. Martha. Er starb 4. Nov. 1599. Man hat von ihm u. a. Institutiones dialecticae, ll. VIII (Lissabon 1564, auch Köln 1567 u. ö.) und einen latein. Kommentar über die Metaphysik des Aristoteles, 4 Bde. (Rom 1577—89). Er hat die Theorie der sogen. scientia media Dei, d. h. die Kenntnis des Möglichen oder dessen, was an sich oder unter gewissen Bedingungen hätte geschehen können, aber nicht geschehen ist, — vgl. die

älteren Lehrbücher der Dogmatik im Locus de Deo — schon vor seinem Ordensgenossen L. Molina gelehrt, welcher sie allerdings ausfürlicher entwickelte und ihr jenen Namen gab, in seinem Werke: de concordia providentiae et gratiae divinae cum libero arbitrio hominis, Lissab. 1588. Vgl. Nicol. Antonii, Biblioth. hisp. nova II, 194; Backer, Bibliothèque des Ecrivains de la Comp. de Jésus, I, 313; Stöckl, Gesch. der Philos. des Mittelalters, III, 630 ff. **Zöckler.**

Fontévraud, Orden von (Ordo fontis Ebraldi). In dem jetzigen Dorfe Arbresec (damals Arbrissel), im Sprengel von Rennes, ward einem geringen Manne um's Jar 1047 ein Knabe Namens Robert geboren, den er dem geistlichen Stand widmete. In seinem 38. Lebensjar berief Bischof Sylvester von Rennes diesen Robert von Arbrissel als Erzpriester zur Verwaltung des Bistums. Robert suchte mit Freundlichkeit und Kraft die ihm untergebenen Geistlichen an Ordnung und Zucht zu gewönen, gab jedoch nach des Bischofs Tod sein Wirken auf, lehrte eine zeitlang zu Angers Theologie und zog sich endlich zum Einsiedlerleben in den Wald von Craon (Dep. Mayenne) zurück. Er fand Nachamer, die er um 1093 zu einer Gemeinschaft regulirter Chorherren in der nachherigen Abtei de la Roe oder de rota vereinigte. Papst Urban II. lernte wärend seines Aufenthaltes in Frankreich Robert kennen, und fand in ihm den geeigneten Mann, der mit Erfolg Buße durch das Land predigen könnte. Auf viele Frauen machten Roberts Reden solchen Eindruck, dass sie den Freuden der Welt entsagten; andere nahmen sich vor, ein früheres unzüchtiges Leben durch Strenge zu sünen. Robert baute mehrere Klöster, von denen er Ebraldsbrunnen (fons Ebraldi, Fontevraux) zum Hauptsitz seiner Stiftungen erhob. Es hatte 3 Abteilungen: das große Münster zu Ehren Unserer Lieben Frauen gewidmet, nahm 300 Jungfrauen oder Witwen auf; zu St. Lazarus zälte man 120 Sieche oder Aussätzige; in der Madeleine fanden büßende Sünderinnen ein Unterkommen. Das Mannskloster, dem großen Münster zur Seite, ward dem Evangelisten Johannes gewidmet. Die große Kirche, im Jar 1109 durch Papst Calixt II. selbst geweiht, war für alle gemeinschaftlich, außerhalb dieser aber jede Annäherung beider Geschlechter streng untersagt, sodass selbst Sterbende nur in der Kirche die Sakramente empfangen konnten. Nachdem der Orden schon 1106 von Papst Paschalis II. bestätigt worden war, erfolgte 1113 eine abermalige Bestätigungsbulle, wodurch derselbe der Gerichtsbarkeit der Ordinarien entzogen wurde. Hierauf bestellte Robert ein Ordenshaupt in der Person der Petronella von Craon-Chemillé, die deshalb als erste Äbtissin von Fontévraud angesehen wird, und entwarf zugleich eine allgemeine Ordensregel. Er legte den Aufgenommenen den Namen der pauperes Christi bei. Das Schweigen durfte nicht gebrochen, selbst die Zeichensprache one Not nicht angewendet werden. Dreimal järlich soll die Tonsur erneuert werden. Tunica und Mantel seien von dem gröbsten Landtuche, weder gefärbt, noch geschoren. Fleischspeise ist durchaus, selbst den Kranken, untersagt. Der Schleier soll das ganze Gesicht verbergen und niemals abgelegt werden. Das Seltsamste war die Verfassung des Ordens mit ihrem Prinzip einer Vereinigung von Manns- und Frauenklöstern zu Doppelklöstern, unter Oberleitung der Vorsteherin der weiblichen Abteilung. Der Orden galt nämlich als unter den besonderen Schutz der heil. Jungfrau gestellt, deren sichtbare Stellvertreterin die Äbtissin sei; daher dieselbe zur Vorsteherin der Geistlichen wie der Schwestern gesetzt war, und jene ihr gehorchen mussten, wie diese. Beim Tode Roberts (1117) soll allein das Kloster Fontévraud 3000 Nonnen gezält haben, ja im Jar 1150 wird ihre Zal auf 5000 berechnet. Ebraldsbrunnen wurde Lieblingsstiftung und Begräbnisstätte mehrerer Könige von England plantagenetischen Stammes. Der Orden verbreitete sich, wie es scheint, nie beträchtlich außerhalb Frankreichs, zälte jedoch noch zu Anfang des vorigen Jarhunderts in vier Landschaften 57 Priorate, deren aller Haupt die Äbtissin von Ebraldsbrunnen war. Die letzte Äbtissin, Julie Sophie Charlotte von Pardaillan, Montespan und Antin starb zu Paris 1799 in der größten Dürftigkeit, nachdem die französische Revolution den Orden vernichtet und das Ordenshaus in ein Zuchthaus verwandelt hatte. — Vgl. Acta SS. 25. Febr. (t. III Febr. p. 593 ss.); Bayle, Dictionnaire hist. et crit., s. v. Fontévraud; auch die apologetische Schrift

„Clypeus Fontebraldensis, contra priscos et novos eius calumniatores“, Paris 1664; sowie Henrion-Fehr, Gesch. d. Mönchsorden, I, 124—130.

Th. Pressel † (Zöckler).

Foreiro (Franciscus Forerius), gelehrter Theologe des Dominikanerordens in Portugal im 16. Jarhundert. Nachdem er in seiner Vaterstadt Lissabon die alten Sprachen erlernt hatte, studirte er auf der Pariser Universität die Theologie, und erwarb sich bei seiner um's Jar 1540 erfolgten Heimkehr den Ruf eines ausgezeichneten Gelehrten und Predigers, sodaſs er zum Büchercensor und Hofprediger ernannt wurde. Als im Jar 1561 die bedeutenderen Theologen aller Königreiche zum Konzil von Trient abgesandt wurden, ward auch Foreiro von König Sebastian Johann beordert. Paul Sarpi zog zwar aus Veranlassung einer Rede, welche Foreiro über das Messopfer hielt, des letzteren Rechtgläubigkeit in diesem Punkt in Zweifel, doch verteidigt ihn Pallavicini (Istoria del Conc. di Trento I, 18, c. 1) gegen diesen Vorwurf, und in welchem Ansehen der Portugiese bei seiner Partei stand, erhellt daraus, daſs er nach dem Schluſs der Synode, zusammen mit dem Erzbischof Marino von Lanciano und dem Bischof Foscarari von Modena, in die zur Abfassung eines Katechismus und zur Verbesserung des Missale und Breviers aufgestellte Kommission berufen, auch zum Sekretär der mit der Vollendung des Index librorum prohibitorum beauftragten Kommission bestellt wurde. Nach seiner Rückkehr im Jar 1566 wurde er zum Prior, später zum Provinzial seines Ordenshauses gewält; seit 1571 lebte er im Konvente zu Almada in litterarischer Zurückgezogenheit, und starb hier am 10. Januar 1581. Seine nicht vollständig im Druck erschienenen Werke sind: 1) Isaiae prophetae vetus et nova ex hebraico versio, cum commentario, in quo omnes loci, quibus sana doctrina adversus haereticos atque Judaeos confirmari potest, summo studio ac diligentia explicantur, Venet. 1563 (Antverp. 1565), auch in den Londoner Critici Sacri (1660, tom. V). 2) Commentaria in omnes libros prophetarum ac Job, Davidis et Salomonis (ungedruckt). 3) Lucubrationes in evangelia, quae per totum anni curriculum leguntur (gleichfalls nicht gedruckt). 4) Seine am 1. Advent 1562 in Trient gehaltene Predigt, Brixiae 1563. Auch ein hebräisches Lexikon, das Foreiro zunächst nur für sich selbst anlegte, kam nicht zum Druck. Vgl. Quetif et Echard, Script. Ord. Praedic. II, p. 261 sqq.; Nicol. Antonii, Bibl. hisp. nova; Rich. Simon, Histoire critique du Vieux Test., t. I, 3, c. 15.

Th. Pressel † (Zöckler).

Fori privilegium, s. Gerichtsbarkeit, geistliche.

Formosus, Papst von 891 bis 896. Formosus war c. 816 — warscheinlich in Rom — geboren, wurde von Papst Nikolaus I. 864 zum Kardinalbischof erhoben und 866 zu den Bulgaren gesandt, als der Fürst derselben, Bogoris, um römische Missionäre bat. Diesen nahm Formosus so für sich ein, daſs sich Bogoris schon im nächsten Jare an den Papst mit der Bitte wandte, den Kardinalbischof von Porto zum Erzbischof der Bulgaren zu weihen. Auf diesen Wunsch glaubte aber Nikolaus I. nicht eingehen zu dürfen, weil die Kirchengesetze dem Bischof das Verlassen der ihm anvertrauten Herde, um ein anderes Bistum anzutreten, untersagten. Auch Hadrian II. gebrauchte den Formosus in wichtigen Angelegenheiten als Vertrauensmann, so sandte er ihn 869 mit einem anderen Bischof nach Gallien, um mit dem fränkischen Klerus wegen der vom Könige Lothar von Neuem beim Papste beantragten Scheidung von seiner Gemalin Thietberga zu verhandeln, doch der plötzlich eintretende Tod des Königs enthob ihn dieser schwierigen Mission. Später finden wir den Formosus mit dem Bischof von Velletri als päpstlichen Gesandten in dem Augenblicke in Trient, als sich dort die Kaiserin Engelberga mit Ludwig dem Deutschen über die dem ältesten Sone desselben nach dem Tode des Kaisers zugedachte Nachfolge in Italien besprach. Nicht minder als seine Vorgänger scheint den Kardinalbischof von Porto der Papst Johann VIII. im Anfange seines Pontifikats hochgehalten zu haben; wir kennen nicht die näheren Umstände, die den Formosus plötzlich in der päpstlichen Gunst fallen ließen, am 19. April 876 sprach Johann VIII. auf einer römischen Synode über

den Kardinalbischof von Porto die Amtsentsetzung und die Exkommunikation aus; die Anschuldigungen, die das harte Urteil rechtfertigen sollten, lauteten: der Angeklagte habe früher in Bulgarien voll Ehrgeiz nach der Stellung eines Erzbischofs gestrebt und jetzt mit Hilfe einiger Freunde sich auf den Stul Petri schwingen, zugleich den von Johann VIII. gekrönten Kaiser, Karl den Kalen, vom Throne stürzen wollen; es läßt sich nicht mehr feststellen, inwieweit diese schweren Vorwürfe begründet waren, doch wollen dieselben nicht zu den Lobsprüchen passen, die die Zeitgenossen dem sittlichen Ernste des Formosus zollen. Die Exkommunikation desselben ließ der Papst auf einer weiteren Synode in der Peterskirche, dann auf zwei westfränkischen Kirchenversammlungen zu Ponthion und zu Troyes bestätigen. Als sich Formosus, der, bevor noch der Zorn des Papstes sich auf der ersten Synode über ihn entladen hatte, aus Rom geflohen war, endlich seinem Richter stellte, willfarte Johann VIII. dem Gnadengesuch des Exkommunizirten nur teilweise, indem er ihn bloß zu der Laienkommunion wider zuließ, eine Vergünstigung, die er aber an die Bedingung knüpfte, daß der Begnadigte das eidliche Versprechen ablege, nie seinen Fuß nach Rom setzen zu wollen. Jedoch der Nachfolger Johann VIII., Marinus, sprach ihn bald von dieser übernommenen Verpflichtung los und setzte ihn sogar in sein Bistum wider ein, in dessen Besitz er auch unter Papst Stefan VI. blieb. Als dieser im Jare 891 starb, wurde der Kardinalbischof von Porto — gegen die Kirchengesetze, die, wie wir bereits gesehen, eine Vertauschung der Bistümer nicht gestatteten — zum Papste gewält, und da er, wol nur zum Schein, widerstrebte, mit Gewalt inthronisirt. Gleich im Beginne seines Pontifikats bewies er in den Streitigkeiten mit der griechischen Kirche eine unnachsichtliche Strenge, indem er auf die Bitte des orientalischen Klerus, die von dem Patriarchen Photius ordinirten Geistlichen von dem über sie verhängten Banne zu lösen, erwiderte, er könne sie nur als Laien in die Kirchengemeinschaft wider aufnehmen. Diese Nichtigkeitserklärung aller von Photius vollzogenen Weihen hätte die griechische Kirche, wäre sie von derselben nicht völlig unberücksichtigt gelassen, in die größte Verwirrung stürzen müssen. In die Angelegenheiten der deutschen Kirche griff Formosus ein, als es sich um die Entscheidung handelte in dem Streite zwischen dem Erzbischof von Köln, Hermann, und dem von Hamburg-Bremen, Adalgar, über die Zugehörigkeit des Bistums Bremen zu der Kölner Metropole. Auf Grundlage einer 892 in Frankfurt a. M. abgehaltenen Synode verfügte der Papst, daß Adalgar bis auf weiteres im Besitze Bremens bleiben, jedoch, wenn es der Erzbischof von Köln fordere, zu dessen Provinzialsynoden sich einfinden sollte. In dem Westfrankenreich, welches schwer unter dem Kampfe des Grafen Odo von Paris und Karl des Einfältigen um die Königskrone litt, nahm der Papst auf Anregen des Erzbischofs von Rheims für den letzteren Partei, indem er ihm als Zeichen seiner Huld ein geweihtes Brot übersandte und den deutschen König Arnulf aufforderte, den noch unmündigen Karl zu schützen. Bei der völligen Auflösung des Frankenreichs war Formosus beim Antritt seines Pontifikats genötigt, sich in Italien an den spoletanischen Herzog Wido, den schon sein Vorgänger auf dem Stul Petri mit der Kaiserkrone geschmückt, anzuschließen, und diesen nochmals — und mit ihm zugleich seinen Son Lambert als Mitregenten — zu krönen. Aber schon 893 rief er gegen jenen, dem Stule Petri durch seine Macht und Nähe gefärlichen Herrscher den deutschen König Arnulf zu Hilfe, der dann auch im Jare 896 von der Hand des Papstes in Rom das kaiserliche Diadem empfing. Bald darauf starb Formosus am 4. April 896 (nicht am 23. Mai wie Jaffé und Gregorovius annehmen) und schon im Januar 897 hielt der vom Papste zur Seite geschobene Kaiser Lambert seinen Einzug in Rom; dieser rächte sich mit Hilfe des Papstes Stephan VII., eines langjärigen Gegners des Formosus, an dem Leichnam des Verstorbenen, über welchen jetzt auf einer römischen Synode ein Totengericht gehalten wurde, das einen unaustilgbaren Schandfleck der Papstgeschichte bildet. Die aus dem Grabe gerissene Leiche ward mit dem vollen päpstlichen Ornat geschmückt, auf einen Stul gesetzt, dann die Anklage erhoben auf widergesetzliche Besitzergreifung des Stules Petri und — da Formosus seinen Bischofssitz ver-

tauscht, dazu den Johann VIII. geleisteten Schwur gebrochen habe — das Schuldig gesprochen; dem seiner Würde Entsetzten riss man die päpstlichen Gewänder ab. Dazu beging die Synode den folgenschweren Missgriff, alle von Formosus erteilten Weihen zu kassiren, und damit in der Kirche einen Streit anzufachen, der sich noch in's 10. Jarhundert hineinzog und die entgegengesetztesten päpstlichen Entscheidungen hervorrief; denn wärend Theodor II. (Dez. 897) auf einer Kirchenversammlung die Beschlüsse des Totengerichts außer Kraft setzte, Johann IX. auf zwei weiteren Synoden 898 die von Formosus erteilten Weihen als kirchlich vollgültige Akte anerkannte und Benedikt IV. (900) sich dieser Auffassung anschloss, so verschärfte Sergius III. die von dem Totengericht ausgegangenen Bestimmungen, indem er sich nicht mit der Degradation der von dem Verurteilten ordinirten Geistlichen begnügte, sondern sie auch zwang, sich von neuem weihen zu lassen, ein Standpunkt, auf den sich auch Papst Johann X. (919—928) im wesentlichen stellte. Diese Maßregeln fanden eine scharfe Kritik und die Erhebung des Formosus auf den Stul Petri sowie die Ordinationen dieses Papstes eine glänzende Verteidigung in den Streitschriften des Eugenius Vulgarius und des Auxilius. Auf die Seite dieser Männer hat sich die spätere Kirche gestellt, indem sie dem Formosus in den Papstkatalogen seinen Platz gelassen.

Quellen: Die 4 Streitschriften des Auxilius in Mabillon, Analecta vetera, ed. II, Paris 1723, p. 28—52 und in Dümmler: Auxilius und Vulgarius, Leipzig 1866, S. 59 ff.; Eugenius Vulgarius: Libellus de causa Formosiana in Dümmler: Auxilius und Vulgarius, S. 117 ff.; Invectiva in Romam pro Formoso Papa in Dümmler: Gesta Berengarii Imperatoris, Halle 1871, p. 137 sq.; Annales Fuldenses in M. G. S. I, p. 409 sq.; Flodoardus, hist. Remensis ecclesiae, ed. Sirmondus, Paris 1611, p. 317 sq., liber IV, cap. 2 sq.; Liudprandus, Antapodosis in M. G. S. III. p. 282 sq.; Jaffé, Reg. pont. Rom. p. 298 sq. etc.

Litteratur: Chr. W. Franz Walch, Entwurf einer vollst. Hist. der röm. Päpste, 2. Ausg., Göttingen 1758, S. 191 ff.; Arch. Bower, Unparth. Hist. der röm. Päpste, übers. v. Rambach, Magd. u. Leipz. 1765, Th. VI, S. 239 ff.; Köpke, De vita et scriptis Liudprandi, Berol. 1842, p. 78 sq.; Richter, Marburger Prorektoratsprogramm 1843; Gfrörer, Gesch. der Ost- und Westfränkischen Karolinger, Freiburg 1848, Bd. II, S. 138 ff., 183 ff., 253, 335 etc.; Gfrörer, Gregor VII., Schaffh. 1860, Bd. V, S. 147 ff.; Damberger, Synchron. Gesch. der Kirche und der Welt, Bd. III und IV (siehe Register); Hefele, Beiträge zur Kirchengesch. etc., Tübing. 1864, Bd. I, S. 234 ff.; Hefele, Conciliengesch. Bd. IV, S. 333, 338, 496, 500 ff., 530 etc.; Hergenröther, Photius, Regensb. 1867, Bd. II, S. 693; Pichler, Gesch. der kirchlichen Trennung zwischen Orient und Occident, Bd. I, München 1864, S. 202 ff.; Lämmer, Papst Nicolaus I., Berlin 1857, S. 38 ff.; Dümmler, Gesch. des Ostfränk. Reichs, Berlin 1862, Bd. I, 2. Abth., S. 631 ff., 695 ff. etc. und Bd. II, Berlin 1865, S. 28, 86, 217, 370 ff., 403 ff. etc.; Dümmler, Auxilius und Vulgarius, Leipz. 1866, S. 1 ff.; Baxmann, Die Polit. der Päpste, Bd. II, Elberfeld 1869, S. 67 ff.; Gregorovius, Gesch. d. Stadt Rom, Bd. III, 2. Aufl., Stuttg. 1870, S. 226 ff.; Reumont, Gesch. der Stadt Rom, 2 Bd., Berl. 1867, S. 222 ff.; Dehio, Gesch. des Erzbistums Hamburg-Bremen, Berlin 1877, S. 99 f.

R. Zöpffel.

Forster, Johann (auch Förster, Vorster, Forsthemius), lutherischer Theolog und Hebraist des 16. Jarhunderts. Geboren den 10. Juli 1495 zu Augsburg von ehrsamen Eltern, studirte er 1515 ff. in Ingolstadt, war hier 1520—21 einer der fleißigsten und tüchtigsten Schüler Reuchlins im Griechischen und Hebräischen, wurde von diesem bei seinem Abgang als Nachfolger empfohlen (ep. Reuchl. v. J. 1521), scheint aber bald darauf nach Leipzig, Zwickau, Wittenberg gegangen zu sein. Hier studirte er Theologie, wurde Diakonus, Hausfreund und Gevatter Luthers, auch sein Gehilfe bei der Bibelübersetzung, einer seiner ergebensten Schüler und Freunde. Luther schätzte ihn als einen frommen, gelehrten, treuen Mann und tüchtigen Hebräer, wärend Melanchthon wissenschaftliche Methode und philosophische Bildung bei ihm vermisste. Auf Luthers Empfehlung wurde er im August 1535 als Prediger nach Augsburg berufen, wo er an verschiedenen Kirchen

predigte und anfangs im Sinne der Wittenberger Konkordie friedlich und erfreulich wirkte. Bald aber wurde er wegen Unverträglichkeit gegen seine zwinglisch gesinnten Kollegen Michael Keller und Wolfhart, sowie wegen sittlicher Anstöße, die er in seiner Lebens- und Amtsfürung gab, seiner Stelle entlassen (s. das ausfürliche Schreiben des augsb. Rats an Luther d. d. 19. Aug. 1538 in Burckhardt, Luthers Briefe, S. 305 ff.). Widerum war es Luthers Empfehlung und die Verwendung des Joachim Camerarius, die ihm einen Ruf nach Tübingen verschaffte (17. Oktober 1538), wo er im Febr. 1539 in die theologische Fakultät eintrat als Kollege von B. Käuffelin und P. Phrygio. Am 29. Oktober 1539 erhielt er hier zugleich mit seinem Freund Matthäus Alber den theol. Doktorat und las alttest. Exegese und hebräische Sprache. War somit in wissenschaftlicher Beziehung sein Wirken für die Universität ein Gewinn, so fürte doch auch hier seine konfessionelle Exklusivität bald zu Konflikten. Als eifriger Lutheraner wollte F. das h. Abendmal nicht von seinem zwinglischen Kollegen Phrygio nehmen, weil ihm die schweizerische Lehre als Mendacium und Blasphemia erschien. Mit andern seiner Kollegen kommunizirte er bei Alber in Reutlingen; ja man sagte ihm nach, was er selbst freilich leugnete, er habe in öffentlichen Vorträgen sich Schmähungen auf Blaurer und Oekolampad erlaubt, ersteren eine Schlacke (scoria), letzteren einen gottlosen Son Elis genannt. Eine herzogliche Visitationskommission, die im Sept. 1540 in Tübingen erschien, zog ihn zur Untersuchung, legte das Ergebnis trotz der Fürsprache des Senats dem Herzog vor und dieser gab ihm den Abschied, da er ihn für einen friedestörenden Fanatiker ansah (1541). F. begab sich nach Nürnberg, wo er als Prediger und Propsteiverweser zu St. Lorenz angestellt wurde; Nov. 1542 wird er nach Regensburg berufen zur Einfürung der Reformation, 1543 zur Reformation der Grafschaft Henneberg nach Schleusingen. Hier blieb er in der Stellung eines General-Superintendenten bis 1546, wo er wegen Fragen der Kirchenzucht seine Entlassung nahm. Wärend der Kriegsjare geriet er mit seiner Familie in großes Elend. Da bot ihm Fürst Georg von Anhalt eine Zufluchsstätte in Merseburg 1548, wo er die Stelle eines Superintendenten erhielt und von wo aus er an den Verhandlungen über das Interim, z. B. an dem Konvent zu Pegau den 23. August, sich beteiligte. Noch in demselben Jar wurde er nach Kaspar Crucigers Tod (16. Nov.) als Professor der Theologie und Prediger an der Schlosskirche nach Wittenberg berufen und übernahm nach Flacius Weggang zu Ostern 1549 auch die Stelle eines Lehrers der hebräischen Sprache. 1550 war er Rektor der Universität, 1552 hielt er eine Rede auf den Tod der Kurfürstin Sibylle. Mit Melanchthon beteiligte er sich am Streit gegen Osiander 1552, indem er der „Antwort“ des ersteren (C. R. VII, 892) sein separates Judicium beifügte, das in nicht sehr taktvoller Weise Osiander provocirte besonders dadurch, dass er ihm Ignoranz in der hebräischen Sprache vorwarf, deren Kenntnis Osiander doch vor anderen sich anmaße. Osianders Antwort wider J. Forsters „falsches Lästerzeugnis“ (gedruckt 1552 April 21. in Königsberg) fiel um so derber aus, da beide sich nicht bloß von Nürnberg her, sondern warscheinlich schon seit der Ingolstädter Studentenzeit kannten und da beide auf ihre hebräische Sprachkenntnis sich gleichviel zu gut taten. Im Mai 1554 nahm F. mit Melanchthon teil an dem Naumburger Konvent, wo nur ganz gelegentlich über Osiander und Schwenkfeld, in Warheit über das Verhalten der protestantischen Stände in Betreff des bevorstehenden Reichstags verhandelt wurde (C. Ref. VIII, 280 ff.). In den letzten Jaren seines Lebens macht F. noch amtliche Reisen nach Magdeburg und Liebenwerda zur Kirchenvisitation, wobei er Gelegenheit hat, über seine Stellung zur lutherischen und melanchthonischen Abendmalslehre, offenbar milder als früher, sich auszusprechen (Strobel a. a. O. S. 154). Am 8. Dez. 1556 starb er in Wittenberg, nachdem es ihm soeben noch unter dem Druck asthmatischer Beschwerden gelungen, das wissenschaftliche Werk seines Lebens, sein hebräisches Wörterbuch, zu beenden. Im Druck erschien es erst ein Jar nach seinem Tode bei Froben in Basel u. d. T.: Dictionarium hebraicum novum, non ex Rabbinorum Commentis nec ex nostratium doctorum stulta imitatione descriptum, sed ex ipsis thesauris S. Bibliorum et eorundem accurata collatione

depromptum, autore Jo. Forstero Augustano, S. Theol. D., Folio., 1. Ausg. 1557, 2. mit einem Wortregister vermehrte Ausg. 1564, beide mit des Verfassers Bildnis und mit einer Praefatio: de lingua hebraea discenda. Wie schon der ausfürliche Titel zeigt, so war es Forsters Hauptbestreben, in Anwendung des echt lutherischen Grundsatzes von der Suffizienz und Selbstinterpretation der hl. Schrift sowie auf Grund seiner eigenen Überzeugung von der Herrlichkeit der hebräischen Sprache „die Bibel aus sich selbst zu erklären", unter Abweisung der rabbinischen wie der christlichen Tradition. Hierin beruht der große Wert wie die große Einseitigkeit der Forsterschen Arbeit, gegen welche Joh. Isaak in seinen Meditationes hebraicae (Köln 1558) auftrat, wärend man in Rom das Werk auf den Index setzte. Halb Bibelkonkordanz, halb Wurzelwörterbuch macht es den Versuch, alle dreibuchstabigen Stämme der hebr. Sprache vollständig zu verzeichnen, unter jedem Stamm die abgeleiteten Wörter, am Ende jedes Buchstabens die Quadrilitteren anzugeben und alles mit biblischen Citaten und Erklärungen in latein. Sprache zu belegen. So ist das Buch für jene Zeit eines der wirksamsten Hilfsmittel zur Förderung des hebr. Sprachstudiums, für uns die beste Quelle für unsere Kenntnis von dem Stand des hebr. Sprachstudiums um die Mitte des 16. Jarhunderts. — Sein Nachfolger in W. wurde Paul Eber: in dessen Stammbuch ein Autographon von Forsters Hand v. J. 1550. — Über sein Leben s. bes. die Abh. von Lic. Forster, Johann Forster. Ein Bild aus der Reformationszeit in der Zeitschr. f. hist. Theol. 1869, S. 210 ff., wo auch die älteren Arbeiten von Brucker, Strobel, Schnurrer 2c. (wenngleich nicht vollständig) benützt und nachgewiesen sind. Über seine wissensch. Bedeutung s. bes. L. Geiger, Hebr. Sprachstudium in Deutschland, 1870, S. 97 ff. 136 und ders. in der Allg. D. Biogr. Zur Ergänzung dient die übrige Litt. zur Reformationsgesch., zur Gesch. der Universität Tübingen, Wittenberg 2c. — Nicht zu verwechseln ist mit ihm ein jüngerer Wittenberger Theolog desselben Namens: Joh. Forster II, geb. 25. Dez. 1576 zu Auerbach, Prediger in Leipzig 1593, Rektor in Schneeberg 1601, Oberpfarrer in Zeiz, Dr. theol. in Leipzig, Prof. der Theologie in Wittenberg 1609, zuletzt G.-Sup. in Mansfeld, wo er 17. Nov. 1613 starb. — Verfasser verschiedener theol. und erbaulicher Schriften, deren Titel s. bei Jöcher und a. a. O. **Wagenmann.**

Fortunatus, Venantius Honorius Clementianus, unweit Trevise wol in den dreißiger Jaren des 6. Jarh. geboren, erwarb sich in Ravenna eine für jene Zeit seltene grammatische und rhetorische Bildung. Warscheinlich um am Grabe des heil. Martin ein Gelübde zu erfüllen, zog er im Anfang der sechziger Jare durch Germanien nach Gallien. Nachdem er eine zeitlang in Austrasien am Hofe Sigiberts sich aufgehalten, dessen Gunst er durch seine Gelegenheitspoesie zu gewinnen wuſste, begab er sich nach Tours, von hier aber nach Poitiers, wo ihn die ebenso fromme als gelehrt gebildete Radegunde, die Gemalin Chlotars I., fesselte, welche, von diesem getrennt, dort in einem von ihr gegründeten Kloster lebte. Jetzt erst trat F. in den geistlichen Stand, indem er zunächst Presbyter, später, im höheren Alter selbst Bischof von Poitiers wurde. Durch seine Dichtung kam er mit den angesehensten Männern des Frankenreichs in nähere Verbindung, namentlich aber war er mit Gregor von Tours nahe befreundet. Er starb wol Anfang des siebenten Jarhunderts.

Fortunat ist der letzte Dichter von Bedeutung vor dem Zeitalter Karls des Großen, bis auf welches auch sein Einfluſs sich erstreckt hat. Er huldigte ebensowol der profanen als der geistlichen Poesie. Wärend er einerseits als Nachfolger eines Auson und Apollinaris Sidonius panegyrische Gedichte auf weltliche wie geistliche Große, Epithalamien, Episteln und Epigramme, sowie beschreibende Gedichte (u. a. eine Moselreise) verfaſste, hat er andererseits das Leben des h. Martin auf Grund der Werke des Sulpicius Severus (der Vita wie der Dialoge) in Hexametern besungen mit Aufwendung aller Künste der Rhetorik, und Hymnen gedichtet, von welchen die beiden Passionslieder Vexilla regis prodeunt und Pange lingua gloriosi am berühmtesten sind. Wie in den letzteren, so zeigt er auch in ein par auf Veranlassung oder selbst im Namen der Radegunde verfaſsten

Elegien eine ware poetische Begabung, die sich sonst wenigstens in der Leichtigkeit seiner Versifikation kundgibt. In Prosa hat F. verschiedene Heiligenleben verfasst, von welchen das seiner Freundin Radegunde am interessantesten ist. S. im übrigen meine ausfürliche Darstellung namentlich der Dichtung Fortunats in meiner Gesch. der christl. latein. Literatur bis zum Zeitalter Karls d. Gr., S. 494—516 und vergl. Bormann, Über das Leben des lat. Dichters Ven. Fortunatus im Osterprogr. des Gymnas. von Fulda 1848, sowie Dümmler, Radegunde von Thüringen, Im neuen Reich 1871, S. 641 ff. — Die beste Ausg. der Opp. omnia des Fortunat ist die von Luchi, Rom 1786, 4°, 2 Tom., wozu Guérard einen Nachtrag in den Notices et Extraits des mss. Tom. XII, Paris 1831 (Partie 2, p. 75 sq.) gegeben hat. **Ebert.**

Forum ecclesiasticum, s. Gerichtsbarkeit, geistliche.

Forum internum et externum, s. Gerichtsbarkeit, geistliche.

Foscarari (Aegidius Foscherarius), geboren am 27. Januar 1512 zu Bologna aus altem erlauchtem Geschlecht, trat als Jüngling in seiner Vaterstadt in den Orden der Dominikaner, bekleidete in mehreren italienischen Städten das Amt eines Professors und Predigers, wurde 1546 von Papst Paul III. zum Magister sacri palatii und 1550 von Papst Julius III. zum Bischof von Modena ernannt und 1551 zum widereröffneten Konzil von Trient abgeschickt. Als dieses am 28. April 1552 wider suspendirt wurde, kehrte Foscarari auf seinen Bischofsstul zurück und zeichnete sich durch strenge Lebensweise, Einfachheit in Kleidung und Speise, Fürsorge für Arme und strenge Wachsamkeit über seine Herde aus. Nach dem Tod des Papstes Julius III. wurde er bei dessen Nachfolger Paul IV. in Betreff der Rechtgläubigkeit verdächtigt und im Jar 1558 in die Engelsburg abgefürt. Nach 7 Monate andauernder Gefangenschaft wurde er, da das Inquisitionsgericht keine Schuld gegen ihn fand, entlassen, nach Pauls IV. Tod durch eine förmliche Sentenz der Inquisition den 1. Januar 1560 für vollkommen unschuldig erklärt, und von Papst Pius IV. zum Konzil von Trient abermals beordert (1561), wo er mit der vorgängigen Prüfung alles dessen, was den öffentlichen Beratungen der Synode unterstellt werden sollte, beauftragt wurde, wie auch mit der Anordnung der Sitzungen und mit der Redaktion der Kanones. Bemerkenswert ist, dass er die übergroße Zal von Geistlichen auf diejenigen reducirt wünschte, welche durch den Besitz einer Pfründe zum Dienst einer Kirche verpflichtet wären, da Priester one Pfründen Rosse one Zügel seien; außerdem redete er für Gewärung des Kelches, und stimmte mit jenen Bischöfen, welche behaupteten, Christus habe sich zwar allerdings beim letzten Abendmal zum Opfer gebracht, aber nur zum Lob- und Dankopfer. Nachdem er allen unter Pius IV. gehaltenen Sitzungen beigewont und dieselben unterschrieben hatte, wurde er vom Papst 1563 in die Kommission berufen, welche nach Anordnung der Synode einen Katechismus abfassen und das Missale und Brevier verbessern sollte. Unter diesen Arbeiten ereilte ihn zu Rom der Tod am 23. Dezember 1564. Schriften hinterließ er nicht. Vgl. Quetif et Echard, Script. Ord. Praed. II, p. 184—186.

Th. Pressel † (Herzog).

Fossores, s. Kopiaten.

Fox, George, s. Quäker.

Fragmente, Wolfenbüttelsche, oder „Fragmente des Wolfenbüttelschen Ungenannten", — so werden zunächst diejenigen Abschnitte eines größern, die biblische Geschichte und Lehre vom Standpunkte des Deismus oder der sog. natürlichen Religion aus bestreitenden Werkes genannt, welche Lessing vom Jare 1774 an veröffentlichte; hernach hat man einzeln auch wol das ganze Werk so genannt und dann dessen Verfasser den „Fragmentisten". Schon im Herbste des J. 1771, als Lessing zum Besuche in Berlin war, versuchte er für das Werk, soweit er es in Händen hatte, einen Verleger zu finden, obwol seine Freunde Nicolai und Mendelssohn ihm die Herausgabe widerrieten; es wäre auch damals schon zum Druck desselben gekommen, wenn die Censur, obwol sie den Druck nicht hindern wollte, sich nicht doch geweigert hätte, ihr vidi unter dasselbe zu setzen.

Bald darauf beschloss Lessing die Herausgabe von Beiträgen „Zur Geschichte und Litteratur aus den Schätzen der herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel“, deren erster dann im Jare 1773 und wie die folgenden „im Verlage der fürstlichen Waisenhausbuchhandlung“ zu Braunschweig erschien. Für die Veröffentlichung dieser Beiträge erhielt er auf sein Ansuchen durch eine Resolution des Herzogs vom 13. Februar 1772 volle Censurfreiheit, „da man von dem Supplikanten wol versichert sei, dass er nichts werde drucken lassen, was die Religion und guten Sitten beleidigen könne“. In diesen „Beiträgen“ veröffentlichte Lessing nun Abschnitte aus dem genannten Werke, indem er die Teile desselben, die er handschriftlich besaß, für Bestandteile der Wolfenbüttler Bibliothek ausgab. Das geschah zuerst im J. 1774 im dritten Beitrag. Nachdem er hier S. 119 bis 194 (der neuen Auflage von 1793) durch das 17. Stück „von Adam Neusern, einige authentische Nachrichten“, in welchem die traurigen Folgen der Verfolgungssucht an dem Beispiele des genannten Unitariers und Renegaten dargestellt werden, die Leser höchst geschickt darauf vorbereitet hat, lässt er als 18. Stück von S. 195 bis 226 den Aufsatz „von Duldung der Deisten: Fragment eines Ungenannten“ folgen, den er mit einem kurzen Vorwort und Schlusswort (zusammen 7 Seiten, wärend das Fragment 22 Seiten umfasst) begleitete; er sagt selbst im Anfang des Vorwortes (S. 197; bei Hempel, siehe unten, S. 83), die Geschichte Neusers habe ihn an dieses Fragment „eines sehr merkwürdigen Werks unter den allerneuesten Handschriften unserer Bibliothek“ so lebhaft erinnert, dass er sich nicht enthalten könne, es als Probe daraus mitzuteilen. Der ganze vierte Beitrag vom Jare 1777 enthält dann als 20. Stück „Ein Mehreres aus den Papieren des Ungenannten, die Offenbarung betreffend“ (S. 261 bis 494), wozu Lessing dann auf 49 Seiten (S. 494 bis 543) Bemerkungen hinzufügte, welche er im Inhaltsverzeichnis als „Gegensätze des Herausgebers“ bezeichnete; dies „Mehrere“ umfasst die fünf Fragmente: von der Verschreiung der Vernunft auf den Kanzeln; Unmöglichkeit einer Offenbarung, die alle Menschen auf eine gegründete Art glauben könnten; Durchgang der Israeliten durchs rothe Meer; dass die Bücher A. T.'s nicht geschrieben worden, eine Religion zu offenbaren; über die Auferstehungsgeschichte. Wärend das Fragment von der Duldung der Deisten verhältnismäßig nicht viel Aufsehen erregt hatte, verursachten diese fünf Fragmente nun bald eine gewaltige Bewegung und verwickelten Lessing, der trotz seiner abwehrenden Zusätze doch für seinen Ungenannten verantwortlich gemacht ward, in die bekannten Streitigkeiten. Lessing hatte inzwischen im Anfang des Jares 1778 noch ein weiteres Fragment „Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger“ als ein besonderes Buch in demselben Verlage herausgegeben; fernere Veröffentlichungen aus dem Werke wurden ihm dadurch unmöglich gemacht, dass ihm im Juli 1778 die Censurfreiheit, die ihm übrigens nur für die „Beiträge“ erteilt war, genommen ward sowol für die Herausgabe anderer als auch für seine eigenen Schriften; nicht einmal auswärts sollte er, wie ihm dann auf widerholte Eingaben im August 1778 eröffnet ward, in Religionssachen one Genehmigung des Fürstlichen Geheimen Ministerii ferner etwas drucken lassen, — vgl. die Akten in O. v. Heinemann, Zur Erinnerung an G. E. Lessing, Lpz. 1870, besonders S. 76 u. 81, — ein Verbot, dem Lessing übrigens nicht nachkam; „ich tue das nicht, mag auch daraus entstehen, was da will“ (Brief an Karl G. Lessing vom 20. Okt. 1778). Die sieben von Lessing herausgegebenen Fragmente sind nach seinem Tode in Berlin vom J. 1784 an mehrfach wider gedruckt; eine 4. Auflage erschien im J. 1835. In den früheren Ausgaben der Werke Lessings finden sie sich nicht; in der Hempelschen Ausgabe sind sie im 15. Teile, Berlin (1873), mit einer vortrefflichen Einleitung des Herausgebers Christian Groß abgedruckt. Diejenigen Teile des Werkes, welche Lessing besessen, aber nicht veröffentlicht hatte, gab nach einer in seinem Nachlass vorgefundenen Abschrift C. A. E. Schmidt, (Berlin) 1787, heraus; der Name Schmidt soll ein Pseudonym sein, hinter dem sich der Kanonikus Andreas Riem in Braunschweig verbarg. Die Originale, die Lessing hatte abliefern müssen, scheinen verschwunden zu sein.

Der Verfasser dieser Aufsätze ist nicht unbekannt geblieben, obwol Lessing die Vermutung absichtlich auf falsche Spuren leitete. Schon am 13. Oktober 1777 schrieb Hamann an Herder (Hamanns Schriften, herausgeg. von Friedrich Roth, 5. Theil, Berlin 1824, S. 256): „Daſs der Anonymus in Lessings drittem und viertem Stücke der sel. Reimarus ist, wird Ihnen vermutlich bekannt sein". Lessing hatte in seinen einleitenden Worten zu dem Fragment über die Duldung der Deisten angedeutet, daſs nach seiner Meinung vieles dafür spräche, den Joh. Lorenz Schmidt (gest. 1750 in Wolfenbüttel), den Herausgeber der s. g. Wertheimschen Bibel, für den Verfasser zu halten, der vor etwa dreiſsig Jaren, als diese Papiere geschrieben sein möchten, sich gerade „unter dem Schutze eines einsichtsvollen und gütigen Fürsten" in Wolfenbüttel aufgehalten habe (3. Beitrag S. 198, bei Hempel S. 84). Daſs aber der Verfasser kein anderer ist, als der schon von Hamann genannte Hermann Samuel Reimarus, ist durch das Zeugnis des eigenen Sones desselben, des Arztes und nachherigen Professors der Naturgeschichte am akademischen Gymnasium zu Hamburg, Johann Albert Heinrich Reimarus (gest. am 6. Juni 1814), unzweifelhaft festgestellt. Dieser übergab nämlich ein Jar vor seinem Tode der hamburgischen Stadtbibliothek das vollständige Werk, zu welchem die von Lessing herausgegebenen Fragmente als Teile oder Vorarbeiten gehören, in zwei Exemplaren, von welchen das eine, ganz und gar vom Verfasser eigenhändig geschriebene für die Hamburger Stadtbibliothek, das andere, eine vom Sone veranstaltete Abschrift desselben enthaltend, für die Göttinger Bibliothek bestimmt war, und sprach dabei in einem, dem nach Göttingen bestimmten Exemplare beizulegenden Briefe es offen aus, daſs sein Vater, Herm. Sam. Reimarus, der Verfasser dieses Werkes sei. Dieser Brief des jüngeren Reimarus ist veröffentlicht von Joh. Gottfr. Gurlitt in der Leipziger Literaturzeitung 1827, Nr. 55 vom 3. März, Sp. 433 ff., und von W. Klose in Niedners Zeitschrift für die historische Theologie 1850, 4. Heft, S. 519 ff. *). In der im J. 1815 veröffentlichten lateinischen Autobiographie des Joh. Alb. Heinr. Reimarus, welcher als Anhang ein Abdruck der zuerst im J. 1769 erschienenen, von J. G. Büsch geschriebenen Lebensbeschreibung des Herm. Sam. Reimarus und ein Verzeichnis der Schriften des letzteren hinzugefügt ist, sind auf Seite 66 und 67 des Anhanges die von Lessing und Schmidt herausgegebenen Fragmente als „scripta H. S. Reimari post obitum eius foras data" aufgefürt, und da der Herausgeber dieses Werkes, der Bibliothekar und Professor C. D. Ebeling in Hamburg, der ganzen Sachlage nach, — er war Freund und Kollege des jüngeren Reimarus, — ein unzweifelhaft glaubwürdiger Zeuge in dieser Angelegenheit ist, so ist kaum begreiflich, wie man noch nach dem Jare 1815 über die Person des „Fragmentisten" unsicher sein konnte. Vielleicht ist das nur daraus zu erklären, daſs dieses Leben des jüngeren Reimarus gleichzeitig in deutscher Übersetzung erschien, und daſs diese deutsche Ausgabe, welcher der Anhang, der sich auf den älteren Reimarus bezieht, nicht beigegeben ist, Ursache war, daſs die lateinische so gut wie unbeachtet blieb. Weitere Beweise davon, daſs H. S. Reimarus Verfasser der Fragmente und des Werkes, dem sie angehören, ist, liegen nun in Lessings Briefwechsel vor; vgl. besonders den Brief Lessings an J. A. H. Reimarus vom 6. April 1778 und die Briefe des letzteren an Lessing, sowie die Briefe an und von Elise Reimarus, der Tochter von Herm. Sam. R. (die von ihnen geschriebenen in der 2. Abt. des 20. Bandes der Hempelschen Ausgabe von Lessings Werken, Berlin (1879); die an sie geschriebenen ebenda in der 1. Abt. und auch schon bei Lachmann und bei Maltzahn im 12. Bande), ebenso den Briefwechsel zwischen dem Kammerherrn Aug. Ad. Friedr. von Hennings,

*) Die Angabe des Prof. Ebeling, deren Klose a. a. O. S. 521, Z. 6 ff. gedenkt, bezieht sich nicht auf die beiden Exemplare des Reimarusschen Werkes, sondern auf die Abschrift dieses Briefes des jüngeren Reimarus, die dem Hamb. Exemplar des Werkes hernach von Ebeling beigelegt ist. Das verkehrte Datum der Übergabe, die vielmehr schon im Jare 1813 stattgefunden haben muſs, hat Ebeling wirklich geschrieben, wie Gurlitt und Klose es haben drucken lassen.

gest. 1826, und Elise Reimarus (herausgegeben von W. Wattenbach im Neuen Lausitzischen Magazin 1861, S. 193 ff.); außerdem vgl. Gurlitt a. a. O., der sich u. a. auf eine mündliche Mitteilung seines Kollegen J. A. H. Reimarus aus dem J. 1802 beruft. Nach allen diesen übereinstimmenden und völlig beweisenden Zeugnissen verdienen diejenigen, welche die Fragmente früher andern Verfassern zuweisen wollten, keine weitere Beachtung.

Hermann Samuel Reimarus wurde am 22. Dezember a. St. 1694 zu Hamburg geboren. Sein Vater, Nikolaus R., geb. 1663, stammt aus Stolzenburg, 22 Km nordwestlich von Stettin gelegen, woselbst der Großvater, Philipp, Pastor gewesen war. Auch Vater und Großvater dieses letzteren waren in Pommern Pastoren gewesen. Nikolaus R. kam im J. 1688 von Kiel, wo er studirt hatte, als Hauslehrer nach Hamburg, ward dann daselbst Lehrer am Johanneum und hat sich in dieser Stellung in besonderer Weise die Liebe und das Vertrauen seiner Schüler erworben; er muss ein tüchtiger Schulmann gewesen sein. Aus seiner Ehe mit Johanna Wetken, einer Tochter aus einer der angesehensten hamburgischen Familien, ist Herm. Samuel das älteste Kind. Dieser wurde, nachdem er in der Klasse seines Vaters dazu vorbereitet war, vom damaligen Rektor Joh. Alb. Fabricius in die Prima aufgenommen und besuchte hernach das akad. Gymnasium, wo außer diesem Fabricius besonders Johann Christof Wolf und die beiden Edzardi seine Lehrer waren. Um Ostern 1714 ging er nach Jena, wohin ihm Wolf eine Empfehlung an Buddeus mitgegeben hatte, und Michaelis 1716 nach Wittenberg, wo er sehr bald Magister und im J. 1719 Adjunkt der philosophischen Fakultät wurde. Ehe er dieses Amt antrat, machte er eine wissenschaftliche Reise durch Holland und England, von der er gegen Ostern 1722 nach Wittenberg zurückkehrte. Schon im folgenden Jare nahm er eine Berufung zum Rektor der Stadtschule in Wismar an, welches Amt er am 6. Juli 1723 mit einer Rede über den Satz, „dass alle Menschen gleich glücklich seien“, antrat. Am 6. November 1727 wurde er als Professor der orientalischen Sprachen an das Gymnasium seiner Vaterstadt berufen, und in dieser Stellung, die er am 3. Juni 1728 antrat, verblieb er bis zu seinem Tode. Er lebte in Hamburg in so angenehmen Verhältnissen, dass er trotz mancher Widerwärtigkeiten, die er in seinem Amte hatte, es nicht wider verließ; einen Ruf nach Göttingen an Gesners Stelle lehnte er ab. Schon am 11. November 1728 hatte er sich mit der zweitältesten Tochter seines früheren Lehrers und jetzigen Kollegen Fabricius, Johanna Friederike (geb. den 5. Juli 1707, gest. nach dem 29. Jan. 1780), verheiratet; am Jarestage der Hochzeit, zugleich dem Geburtstage des Schwiegervaters, am 11. Nov. 1729, wurde ihm sein erster Son, der schon oben mehrfach genannte Johann Albert Heinrich, geboren. Von den weiteren sechs Kindern wuchsen nur noch zwei Töchter heran, von denen die ältere, Margarethe Elisabeth, geb. 1735, gewönlich Elise genannt, unverheiratet blieb; sie ist die bekannte Freundin Lessings; die jüngere, Hanna Maria, geb. 1740, heiratete im J. 1760 einen Bremer Kaufmann Thorbecke. Reimarus stand in großer Achtung; er war befreundet mit den gebildetsten Männern der Stadt; sein Haus bildete später den Mittelpunkt für einen Kreis von Gelehrten und Kaufleuten, die an bestimmten Tagen sich dort versammelten und sich über wichtige Angelegenheiten oder auch wissenschaftliche Fragen besprachen. Sein Amt, dessen verschiedenen Verrichtungen er sich mit großer Gewissenhaftigkeit unterzog, und in welchem er seine Tätigkeit weit über das ihm zunächst zugewiesene Fach ausdehnte, ließ ihm doch Zeit genug, mit seinen Studien ein Gebiet des Wissens nach dem andern zu umfassen. Ausgehend von philologischen Studien, die ihn in der Art der Polyhistorie seiner Lehrer Wolf und Fabricius an sich nicht befriedigten, deren reife Frucht aber seine berühmte Ausgabe des Dio Cassius ist (Hamburg 1750 u. 1752, 2 Bände Folio), wandte er sich schon in Jena mit Vorliebe philosophischen Untersuchungen zu, welche er dann hernach besonders mit naturwissenschaftlichen verband. Außer einer großen Anzal meist lateinischer Gelegenheitsschriften, unter denen die s. g. Leichenprogramme, d. h. kurze Biographieen verstorbener Senatoren, Pastoren und Professoren, zu deren Abfassung er amtlich verpflichtet war, für seine Auf-

fassung der die Zeit bewegenden Fragen von Bedeutung sind, hat er nur drei größere Werke und diese erst in der späteren Zeit seines Lebens herausgegeben, im J. 1754, in seinem 60. Lebensjare, „die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion, in zehn Abhandlungen auf eine begreifliche Art erkläret und gerettet“, 1756 „die Vernunftlehre, als eine Anweisung zum richtigen Gebrauch der Vernunft in der Erkenntnis der Wahrheit, aus zwoen ganz natürlichen Regeln der Einstimmung und des Widerspruchs hergeleitet“, und 1760 „allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Thiere, hauptsächlich über ihre Kunsttriebe, zum Erkenntniß des Zusammenhanges der Welt, des Schöpfers und unser selbst“; alle drei in Hamburg erschienen, die mittlere zuerst nur mit den Anfangsbuchstaben seines Namens und Titels. Sie erschienen dann in widerholten Auflagen selbst noch nach seinem Tode, auch in Übersetzungen in die englische und holländische Sprache; von den „vornehmsten Wahrheiten“ erwänt Lessing (Werke, Berlin bei Hempel, Bd. 19, S. 476) sogar eine lateinische Übersetzung, die aber vielleicht nicht gedruckt ist; jedenfalls haben sie großen Beifall gefunden; vgl. u. a. Allg. Deutsche Bibliothek, Band VIII, 2. Abth., Berlin 1769, S. 276. Sein Standpunkt ist im wesentlichen derjenige des Philosophen Wolff, aber er geht weiter als dieser. „Wer ein lebendiges Erkenntnis von Gott hat“, so beginnt der erste Paragraph der Warheiten der natürlichen Religion, „dem eignet man billig eine Religion zu: und sofern dieses Erkenntnis durch die natürliche Kraft der Vernunft zu erhalten ist, nennt man es eine natürliche Religion“; das Dasein Gottes, die Absichten Gottes in der Welt, die Nichtigkeit der Zweifel gegen die göttliche Vorsehung, die Unsterblichkeit der Seele, die Vorteile der Religion u. s. f. werden dann ausfürlich mit Gründen der Vernunft erwiesen. Seine Absicht ist dabei eine apologetische; er habe nicht one Befremdung bemerkt, so heißt es im Vorbericht, dass seit wenig Jaren eine ganz ungewonte Menge kleiner Schriften, mehrenteils in französischer Sprache, über die Welt gestreuet sei, worin nicht sowol das Christentum, als vielmehr alle natürliche Religion und Sittlichkeit verlacht und angefochten wird. Dieser Spottsucht, deren Gefar er erkannte, will er entgegentreten; er glaubt, das dadurch zu können, dass er die Warheiten der natürlichen Religion, die „das Christentum nicht allein voraussetze, sondern auch zum Grunde lege und in das Lehrgebäude seiner Geheimnisse einflechte“, zu vernünftiger Erkenntnis bringt. Aus dem Gesagten wird deutlich, wie er dazu kam, das große Werk, das er handschriftlich hinterließ, eine „Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes“ zu nennen; der Standpunkt hat sich aber hier doch insofern etwas geändert, als in diesem Werke die Warheiten der sogenannten natürlichen Religion nicht hauptsächlich gegen den frivolen Materialismus, sondern wenigstens in der Gestalt, die der Verfasser ihm zuletzt gegeben hat, vielmehr gegen die Zumutungen des biblischen Christentums mit seinem Glauben an übernatürliche Offenbarung und Wunder in Schutz genommen werden, wobei er es im Vorbericht zu demselben geradezu ausspricht, dass er damit für seine Zeit änliches zu tun glaube, wie die Apologeten der ersten Jarhunderte in der ihrigen, wenn sie die christlichen Warheiten gegen die Angriffe der Heiden vernünftig verteidigten. In diesem Werke nun, an welchem Reimarus über zwanzig Jare gearbeitet hat, — schon Brockes, der am 16. Januar 1747 starb, hatte Abschnitte aus demselben mitgeteilt bekommen, — unterwirft er die ganze biblische Geschichte einer völlig zersetzenden Kritik; Wunder waren für den deistischen Standpunkt, der in Reimarus nach Kuno Fischers Ausdruck in allen seinen positiven und negativen Bedingungen verkörpert ist, nicht möglich; geben die Propheten und Jesus und die Apostel vor, Wunder zu tun, so waren sie Betrüger, und diese Unlauterkeit findet er begreiflich, weil auch sonst so vieles, was die Bibel erzält, ihn an dem moralischen Charakter der biblischen Personen irre werden lässt, da „ihre Handlungen so vielfach von den Regeln der Tugend, ja des Natur- und Völkerrechtes abweichen“. Diesen letzten Satz an dem Verhalten aller wichtigeren Personen, von denen die Bibel erzält, auch an dem des Heilandes, zu beweisen, scheut er nicht die umständlichste Mühe; die Art, wie er die Geschichten zerlegt, den Motiven zu den Handlungen nachgeht

und immer die schlechtesten für die waren hält, hat etwas verletzendes, und wir müssen uns immer wider in's Gedächtnis zurückrufen, daſs der Verfasser nach dem sichern Zeugnis seiner Zeitgenossen selbst persönlich ein höchst ehrenwerter Mann gewesen ist. Nehmen wir hinzu, daſs er, gleichfalls nach glaubwürdigen Angaben, troz dieser seiner Ansicht von der Entstehung der jüdischen und christlichen Religion durch Betrug, sich selbst immer zur Kirche und zum Abendmal gehalten hat, so finden wir in seinem Leben einen solchen Widerspruch, daſs wir uns nicht wundern, daſs ihm nicht zum Bewuſstsein kam, wie er, um den vermeintlichen Widerspruch zwischen der Vernunft und dem Wunder zu lösen, seine Zuflucht zu einem viel unbegreiflicheren Widerspruch nahm, nämlich dem, daſs Jesus und seine Apostel die reinste und beste Sitten- und Religionslehre, d. h. die warhaft vernünftige, sollen vorgetragen haben und dabei selbst sollen ganz niedrig gesinnte zu den schlechtesten Mitteln greifende Männer gewesen sein. Daſs man um dieses seines Resultates willen geradezu geurteilt hat, ein so braver und vernünftiger Mensch und so klarer Kopf wie Reimarus könnte nicht der Verfasser der Fragmente sein, ist wenigstens begreiflich; vgl. Schlosser, Geschichte des 18. Jarh. III b, S. 182, angefürt von Strauß, Reimarus, S. 276, Anm. — Auf den Inhalt der „Apologie" genauer einzugehen, ist nicht nötig; die Buch- und Kapitelüberschriften hat Klose in der ersten Aufl. dieser Encyklop. und in der Zeitschrift für hist. Theol. 1850, S. 521 f., angegeben; freilich nicht ganz vollständig und mitunter zu sehr verkürzt. Reimarus wollte das Werk nicht drucken lassen; er wollte nicht zu Unruhen Anlaſs geben; „die Schrift mag", so sagt er, „im Verborgenen, zum Gebrauch verständiger Freunde liegen bleiben; mit meinem Willen soll sie nicht durch den Druck gemein gemacht werden, bevor sich die Zeiten mehr aufklären". Einzelne Teile hat er mehrfach umgearbeitet und das Ganze erst kurz vor seinem Tode in der letzten Ausfürung vollendet; das von ihm geschriebene Exemplar dieser letzten Bearbeitung besteht jetzt, nachdem der Son es im J. 1782 hat binden lassen, aus zwei starken Quartanten, die nach Kloses Zälung 972 und 1072 (unpaginirte) Seiten haben; dem zweiten Bande ist ein sehr genaues Register, das auf die Bücher und Kapitel verweist, auf 48 Seiten hinzugefügt; die Schrift ist von mittlerer Größe, sehr fest, deutlich und gleichmäßig. Als Lessing im April des J. 1767 nach Hamburg kam, lebte Reimarus noch; aber nichts weist darauf hin, daſs sie sich kennen gelernt haben; von ihrem Verfasser hat Lessing die Fragmente sicher nicht erhalten. Reimarus versammelte am 19. Febr. 1768, als er noch bei leidlicher Gesundheit war, seine nächsten Freunde um sich und teilte ihnen ganz unerwartet mit, er habe sie zu einer Abschiedsmalzeit geladen, da er füle, sein Ende nahe; nach drei Tagen erkrankte er, am 1. März starb er. Um diese Zeit waren warscheinlich auch sein Son und seine Tochter Elise noch nicht mit Lessing bekannt; es ist nicht einmal sicher, ob es überhaupt zu einer solchen Bekanntschaft vor der Übersiedelung Lessings nach Wolfenbüttel im April 1770 gekommen ist; jedenfalls stammt die genauere Freundschaft nicht aus dieser Zeit, sondern ist bei späteren Besuchen Lessings in Hamburg entstanden. Doch könnte Lessing die Fragmente, die er von Hamburg mit nach Wolfenbüttel nahm, immerhin von Elise oder auch von ihrem Bruder selbst erhalten haben, möglicherweise aber auch von jemandem anders; sicheres läſst sich hierüber nicht nachweisen. In einem Briefe des Bruders an Lessing vom Dezember 1770 oder Januar 1771 (Werke, Ausg. Hempel, Bd. 20, Abth. 2, Nr. 221) finden sich Äußerungen, aus denen zu folgen scheint, daſs er wuſste, Lessing habe diese Papiere in Händen. Jedenfalls hat Lessing den Namen des Verfassers von Anfang an gekannt. Was Lessing erhalten hatte, waren einzelne Abschnitte in der Handschrift des Verfassers, Vorarbeiten, die in der schließlichen Gestalt des Werkes sich nur zum teil wörtlich vorfinden, teilweise stark überarbeitet sind, und von denen ein Stück sich in ihr in dieser Form gar nicht vorfindet; doch haben in der Umarbeitung die eigentlichen Hauptgedanken keine Abänderung erfaren. Die Erlaubnis zur Veröffentlichung einzelner Aufsätze aus den in seinen Händen befindlichen Papieren hat Lessing nur zögernd und unter der ausdrücklichen Bedingung erhalten, daſs der Name ihres Verfassers durch ihn nie bekannt werde.

Das vollständige Werk wurde sorgsam von der Familie bewart und nur wenigen gezeigt; eine Gesellschaft von Freidenkern, „die Gemeinde“, wie es in den Briefen heißt, hatte von ihm Kunde; und das „compegit bibliopegus initiatus 1782“ auf dem ersten Blatt zeigt noch, wie vorsichtig man war. Im Jare 1779 bekam Lessing aus dieser letzten Bearbeitung von Elise diejenigen Kapitel abgeschrieben, die sich auf den Durchzug durch das rote Meer bezogen, in welchen namentlich auch die Angaben über die Zal der Israeliten u. s. f., gegen welche Semler seine Polemik gerichtet hatte, wesentlich anders waren, als in dem Fragment, das er hatte drucken lassen. Weiteres hat Lessing aus dieser letzten Bearbeitung des Werkes nicht erhalten. Abschriften einzelner Teile des Werkes, doch warscheinlich nur in ihrer früheren Gestalt, in der die Abschnitte mehr für sich etwas ganzes waren, scheinen eingeweihten Freunden sogar schon vom Verfasser mitgeteilt zu sein; sie werden dann unter der Hand vervielfältigt sein, und hierauf werden die Worte Schmidts (Riems, s. oben) von den vielen vorhandenen Abschriften zu beziehen sein. Im Jare 1779 war der Buchhändler Ettinger in Gotha bereit, das Ganze herauszugeben; auf die Anfrage, die Lessing dieserhalb an die Familie richtete, antwortete Elise mit einem entschiedenen „Nein“, die Gemeinde wolle sich nicht dazu bewegen lassen. Besonders wichtig blieb ihnen immer, dass nicht bekannt werde, wer der Verfasser sei, weil sie fürchteten, die Familie werde dann ihren guten Namen verlieren; hauptsächlich musste auch die alte Mutter, so lange sie lebte, geschont werden. (Vgl. in dieser Hinsicht die erst jetzt veröffentlichten Briefe von Joh. Alb. Heinr. und Elise Reimarus in der schon angefürten Ausgabe der Werke Lessings, Band 20, 2. Abtheil., namentlich Nr. 504, 510 u. a.). Von dem ganzen Werke in seiner letzten Bearbeitung gibt es außer der einen Abschrift, die der jüngere Reimarus vor 1802 hatte nehmen lassen (s. oben), noch einige wenige, die aber wol aus noch späterer Zeit sind; eine solche ist jetzt im Besitze des Herrn Cipriano Francisco Gaedechens in Hamburg. Klose beabsichtigte, es in der Zeitschrift für historische Theologie abdrucken zu lassen; nachdem aber in den Jargängen 1850, 1851 und 1852 etwa ein Drittel des Werkes gedruckt war, unterblieb die Fortsetzung, wie er selbst sagt, wegen der Unlust des Publikums, mehr zu hören. Einzelnes aus den übrigen Teilen hat dann Strauß nach dem Exemplar des Herrn Gaedechens mitgeteilt; obwol dieses letztere warscheinlich nie mit der Originalhandschrift verglichen ist, so ist doch anzunehmen, dass es mit ihr genau übereinstimmt.

Die Gründe, die Lessing zur Herausgabe der Fragmente bewogen, sind sehr verschieden beurteilt; vgl. Herder, Werke zur Phil. und Gesch., in der kleinen Ausgabe, Bd. 15, S. 156; ferner G. R. Röpe, Johan Melchior Goeze, Hamburg 1860, S. 152 ff. Über den Fragmentenstreit, in den Lessing durch sie geriet, siehe auch hernach im Artikel Goeze.

Zu dem Mitgeteilten überhaupt ist außer den mehrfach angefürten Briefen von und an Lessing besonders zu vergleichen: David Friedr. Strauß, Herm. Sam. Reimarus und seine Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes, Leipzig 1862; Carl Mönckeberg, Herm. Sam. Reimarus und Joh. Christian Edelmann, Hamburg 1867; Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philosophie, 2. Bd., 2. Aufl., Heidelberg 1867, S. 759—772. **Carl Bertheau.**

Franck, Sebastian, von Wörd, ist in Donauwörth 1499 aus bürgerlicher Familie geboren. Der begabte Jüngling eignete sich tüchtige Kenntnisse im Latein, Griechischen und Hebräischen an und eine außerordentliche Belesenheit. Seine philologisch-theologische Ausbildung erhielt er im Dominikanerkolleg Bethlehem zu Heidelberg, wo seine späteren Hauptgegner, Butzer und Frecht, ihn kennen lernten. Mit diesen konnte er auch der Disputation Luthers 1518 anwonen und dabei den ersten evangelischen Funken fangen. Von der Leipziger Disputation 1519 und von der Verbrennung der Bannbulle 1520 hat er später den Anfang der Reformation gerechnet. Mit Luther teilte er den Hass gegen den Papst und die Liebe zur Mystik; aber „Luthers ganz auf den Glauben gegründete Theologie hat er etwan weder glauben, fassen oder verstehen können“. Von seiner inneren Entwickelung

wissen wir nichts. Zuerst geweihter Priester im Augsburger Sprengel, wurde er bald nach Einfürung der Reformation in Nürnberg (1525) „evangelischer Prädikant“ im nürnbergischen Flecken Gustenfelden bei Schwabach. Hier übersetzte er 1528 die Diallage i. e. conciliatio locorum scripturae, qui prima facie inter se pugnare videntur, welche sein Landsmann Andr. Althamer (s. d. Art.) als Diakonus bei St. Sebald in Nürnberg gegen die Sakraments- und Taufschwärmer geschrieben. Das Datum E rure 5. Sept. 1527 gab Franck mit „vom Felde“, one Zweifel eine Anspielung auf Gustenfelden, wo Althamer vielleicht als Francks Gastfreund das Vorwort zu der fertigen Schrift verfasst hat. Da Franck sich eigene Zusätze erlaubte, obwol in bester Meinung, kam es nicht zur Übersetzung auch des zweiten Teils der Diallage. Im gleichen J. 1528 schrieb Franck den vortrefflichen, oft gedruckten Traktat „Von dem greulichen Laster der Trunkenheit“ auf Erfordern des Edlen Wolff von Heßberg, Amtmanns auf Kulmberg zwischen Ansbach und Windsheim, welcher in Begleitung des Markgrafen Georg 1530 auf dem Reichstag zu Augsburg gestorben ist. Dass Franck damals noch keinen Zweifel an seiner kirchlichen Haltung hatte, noch erweckte, geht aus seiner Verbindung mit so gut lutherischen Männern, wie Althamer, dem Reformator Ansbachs und dem Vertrauten des Markgrafen, hervor. Doch ist bedeutungsvoll, wie Franck in seinem Vorwort zur Diallage klagt: „Vor uns waren Werkheilige, jetzt sind wir Wortheilige“, und dass so viele jetzt die Schrift „auf ihren Kopf dehnen und deuten, schier mehr als im Papsttum“. Auch dürfe man nicht bloß sprechen, „Ich bin ein armer Sünder“, sondern der Herr müsse ein starker Gott in uns werden, durch den wir alles vermögen, wenn wir nur ihm redlich den Sabbat halten d. i. von unsern Werken feiern und allein ihn wirken lassen. (Geradeso legt übrigens Althamer in seinem Ansbacher Katechismus das 3. Gebot aus.) In der heiligen Schrift aber müsse, wie überall und immer zwischen dem Äußern und Innern unterschieden und ein Spruch durch den andern erklärt werden. Ebenso nachdrücklich dringt Franck auf lebendigen, tätigen, fruchtbaren Glauben in dem Traktat. Der Ritter solle nur tapfer im Glauben nach der Gerechtigkeit Christi greifen, die Trunksucht damit vollends überwinden und also ein Freiherr im Himmel, auf Erden aber ein Bauer werden, welcher den Acker der Liebe baue. Gegen die greulichen Laster der Zeit aber sollten die Fürsten mit dem Schwert, die Prediger mit dem Bann vorgehen, und wenn alles nichts helfe, lieber schweigen und davonlaufen, als in Hausen den blauen Enten Evangelium fortzupredigen, dieweil es nur Wolle und Geld gibt. Aber „niemand kann uns von Polstern bringen“. Der auf's höchste bis zum Brechen gestiegenen Üppigkeit und Verdorbenheit der Zeit kann nur der jüngste Tag, „Gott wöll, bald“, ein Ende machen.

Mit dieser Verzweiflung auch an der „evangelischen“ Welt ist der 29jährige Franck mitten in der, von ungeduldigem Eifer um sittliche Reform getragenen täuferischen Strömung, welche ihn denn auch aus dem Amte riss. Zu demselben hatte er wol onehin nicht soviel Gabe und Neigung, als zur Feder und zu den Büchern, „darum er sich auch um solchs gar nichts hat angenommen“, sagt Luther von ihm. Frecht wollte später wissen, wie Franck „mit den Täufern aus Gustenfelden hat weichen müssen“. Welche äußern Verwicklungen mit den Sektirern ihn zur Aufgabe des innerlich verleideten Pfarramtes brachten, ist unbekannt. So sehr er aber mit den Täufern einstimmte im Gegensatz gegen die Kirche und ihren „gedichteten“ unfruchtbaren Glauben, sowie in Hervorhebung des innern Wortes über das äußere, so sehr stießen sie ihn ab durch die Art, wie sie sich doch wider auf den Buchstaben steiften, die Widertaufe zum Gesetz machten und jeden verketzerten, der es nicht streng mit ihnen hielt. So kam er auf die Idee eines „unsektischen“, den Glauben durch kein äußeres Zeichen und Gesetz, nur durch die „unparteiische“ Liebe beweisenden und fordernden Christentums, in dem man für sich „wie Bruder Niklas in Schweiz one allen Anhang fromm sein kann“. Und weil er das von keiner Kanzel predigen konnte, wollte er es mit der Feder predigen — „denen, welche noch ein gut Funklein in sich haben“, zur Besserung; der gottlosen, für den Untergang reifen Welt aber „zum Gericht auf ihren Kopf“. Sein Lieblingsstudium war nächst der Mystik die Geschichts- und Weltkunde gewesen. Die Weltgeschichte als

„Spiegel der wunderbaren göttlichen Weisheit und der menschlichen Torheit, als große Bußpredigt für alle, die noch in sich gehen können und wollen", darzustellen und so seine Ansichten unter dem wissbegierigen Volk zu verbreiten, setzte sich Franck zur Aufgabe. Oder wie Luther ihm vorwirft: „Er hat das Grifflin funden, dass er gewusst, wie die Historienbücher für andern sonderlich gerne gelesen werden — also hat er ihm sonderlich fürgenommen, Historien zu schreiben, damit er seinen Gift unter dem Honig und Zucker desto mächtiger unter die Leute brächte".

In Nürnberg hatte er sich (17. März 1528) mit Ottilie, der schönen geistreichen Schwester der 1524 wegen münzerischer Ansichten verbannten Schüler A. Dürers, Sebald und Barthel Beham, verheiratet. Hier arbeitete er sein großes Geschichtswerk aus. Unter den Stoffen dazu war ein lat. „Klagbrief der armen Dürftigen in England", worin der König um Ausrottung der reichen geistlichen Bettler und Durchfürung der Reformation gebeten wird; ferner eine lat. „Chronik und Beschreibung der Türkei" von einem 22 Jare daselbst gefangen gelegenen Siebenbürger, wozu Luther eine lat. Vorrede geschrieben. Jene Schrift gab Franck 1529, diese 1530 in deutscher Übersetzung heraus. In einem Anhang zur Türkenchronik stellt er so manche gute Sitte und Art der Türken den Christen als beschämendes Exempel hin und verkündet gegen die unfruchtbaren „neu aufgestandenen Glauben lutherisch, zwinglisch, täuferisch" einen vierten: „der ist schon auf der Bahn, dass man alle äußerlich Predig, Ceremoni, Sakrament, Bann, Beruf als unnötig will aus dem Weg räumen und glatt ein unsichtbar geistlich Kirchen in Einigkeit des Geist und Glauben versamlet unter allen Völkern und allein durch's ewig unsichtbar Wort von Gott ohn ein äußerlich Mittel regirt will wissen". Ein von solchem Standpunkt aus geschriebenes Wort in dem streng-lutherischen Nürnberg durch die Censur zu bringen, konnte Franck nicht hoffen. Im Herbst 1529 siedelte er nach dem liberalen Straßburg über, wo er one Schwierigkeit aufgenommen wurde und die Druckerlaubnis erhielt auf die bloße Angabe hin, das Werk bestehe nur aus Auszügen fremder Schriften. Neben ihm waren damals in der gastfreien Stadt die ihm geistesverwandten Schwenkfeld, Pilgram Marpeck, Melchior Hofmann, Michael Servede und J. Bünderlin. Den Antitrinitarier Campanus besuchte er infolge dessen Schrift „Wider alle Welt nach den Aposteln" persönlich (in Jülich) und am 4. Febr. 1531 schrieb er ihm seinen Beifall zu dem Glauben, dass die äußere Gemeinde sei nach der Apostel Tagen durch den einfallenden Antichrist geschwunden, gen Himmel gefaren und in Geist und Warheit verborgen; die auswendigen Zeichen seien der kindischen Gemeinde zugelassen als Dockenwerk, bis das Kind, ein Mann geworden, die Puppe unter die Bank werfe; wir müssen alles, was wir von den Propheten, wie von den Sektenstiftern Luther und Zwingli gelernt, ausleeren; leichter könnte aus einem Türken, als aus einem Schriftgelehrten, vor dem die Decke des tötenden Buchstabens hänge, Einer zu einem rechten Christen gemacht werden. Besonders empfiehlt er die Schriften Bünderlins, „welcher viel gelehrter und gottseliger ist, als ich elendiger Mensch", auch viel weniger gebunden, da er nicht Weib und Kind habe. Schließlich bittet er um Geheimhaltung des Briefes vor den „Schweinen und Hunden, denen die Perlen nicht vorgeworfen werden sollen", damit sie ihn nicht zu einem unzeitigen Kreuz bringen und als ein unreif Gras abschneiden. Das Kreuz kam jedoch, als die (5. Sept. 1531) in Straßburg erschienene „Chronika, Zeitbuch und Geschichtsbibel, darin Gottes und der Welt Lauf ersehen wird — vormals in teutschen Zungen nie gehört noch gelesen", nicht bloß Auszüge enthielt, sondern in Einleitungen und „Ausläufen" die schärfsten Bemerkungen, wie über den Papst „die Bestie", die faulen, geilen und geizigen Pfaffen und Mönche, die gewissenlosen Kaufleute und Finanzer, die landverderbenden Landsknechte, den tollen, säuischen, aufrürerischen und äffischen, mit jedem andern Fürsten einen andern Glauben annehmenden „Pöfel", über den ganzen socialen Zustand gegenüber der ersten frommen Zeit, welche noch kein Eigentum kannte (s. über Francks angeblichen Kommunismus Wiskemann in den Schriften der Jablonowskischen Gesellschaft 1861) noch keine Kunst, diese „Äffin der Natur", noch keinen Luxus und noch keinen

Adel, dieses „Überbleibsel der Heidenschaft", erkennbar an seinen wilden Wappentieren — so über die wortklaubenden Gelehrten, die verkehrten; die tyrannischen Fürsten; die sich verketzernden Kirchen, denen so mancher selige Ketzer und fromme Heide, wie der „heilige Cyrus", entgegengestellt wird. Da erhob der von Franck selbst hochgepriesene Erasmus Klage und wol auch auf Betreiben Butzers, dessen Kirchen- und Unionsmacherei Franck one Nennung seines Namens ebenso deutlich zeichnet, als er in der „Ketzerchronik" die Widersprüche des mit höchster Achtung genannten „Erzketzers" Luther mit innerer Lust zusammenstellt, wurde Franck wegen Umgehung der Censur mit dem Turm bestraft und aus der Stadt verwiesen, seine Chronik aber verboten. Trotzdem blieb diese „erste deutsche Universalgeschichte", welche wegen ihrer Unkritik und Benützung fast nur sekundärer Quellen Melanchthon eine indocta historia nennen durfte, ein vielgelesenes, schon 1534 neu aufgelegtes Volksbuch, das noch heute stückweise von hohem Wert ist, jener Zeit aber das wichtigste aus der Welt-, Kultur- und Kirchengeschichte (Chronik der Päpste, der Ketzer, der kirchlichen Einrichtungen und Rechte) in einer Sprache geboten hat, welche Franck zum besten Prosaiker neben Luther machte.

Nachdem Franck von Kehl aus vergeblich um Erlaubnis zur Rückkehr gebeten hatte, ging er nach Frankfurt, wo er bei Egenolf einzelne Teile der verbotenen Geschichtsbibel unter anderen Titeln und in seiner Not auch die 1529 erschienene erste deutsche Sprichwörtersammlung und Erklärung Agrikolas mit nur wenig Veränderungen (1532) nachdrucken ließ. Im Herbst 1532 zog der arme Verbannte in die Reichsstadt Eßlingen am Neckar, wo er, vom Rat freundlich aufgenommen, sich mit Seifensieden nären wollte, das er wol in dem gewerbreichen Nürnberg gelernt hatte, um wie der Ap. Paulus sein eigen Brot zu verdienen. Aber obschon er sich rühmen durfte, dass „nicht leicht ein anderer in deutschen Landen es im Seifensieden ihm zuvortut", hat er dabei „ein Dapferes eingebüßt, da fast allein der Adel und gar wenig Burgerin in Schwaben auf Seifen zu waschen pflegen, sondern alles aus Lauge gebaucht wird". Besser glückte es ihm auf den freien Wochenmärkten in Ulm. Daher bat er „aus Not und sonderer Neigung" um Aufnahme in's ulmische Städtchen Geislingen und um freien Bezug der Ulmer Märkte. Gern wolle er für alle Vergünstigungen der Stadt dienen, nur nicht in ein Amt sich verstricken. Was er vom Herrn habe, wolle er schriftlich „dem Volke Gottes" mitteilen; das wolle aber einen freien Mann haben, damit es nicht heiße: wess Brot er esse, dess Lied er singe. Auch hoffe er keinen Aufschlag, sondern Abschlag der Ware zu bringen und also zum gemeinen Nutzen zu helfen, wie Cicero in seiner „Polizei" verlange. Der Rat, in dem F. an Bürgermeister G. Besserer selbst einen Fürsprecher hatte, nahm ihn im Herbste 1533 in die Stadt und 1534 umsonst in's Bürgerrecht auf. F. vertauschte bald das Seifensieden mit dem Buchhandel. Im J. 1534 erschien zu Tübingen sein in Straßburg begonnenes „Weltbuch, Cosmographie, wahrhaftige Beschreibung aller Theile der Welt". Auch darin wollte er „Gottes Wunderwerk, Kraft und Allmacht den Gottseligen zeigen, insonderheit wie Gott sein Wort allenthalben den Menschen in's Herz geschrieben und wie unter den tausend Glauben und Papsttum (— solches, auch unter evangel. Namen, brauche ja die Welt und sollte sie's stehlen oder aus der Erde graben —) der unparteiische Gott, der nur auf den innern Menschen sieht, sich ein warhaftes Israel erweckt habe". Dazu wünscht er „dem gottseligen Leser Augen und Herz des innern Menschen, zu erkennen das Werk Gottes". Dieses, neuerdings erst in seinem Wert erkannte Buch (vgl. Löwenberg, „Im neuen Reich" 1873) ist die erste deutsche allgemeine Weltbeschreibung. Hierauf veröffentlichte Franck (1534) eine Reihe kleinerer theologischer Schriften. Als Anhang zu seiner Übersetzung des Lobs der Torheit von Erasmus: „Von der Heillosigkeit, Eitelkeit und Ungewissheit aller menschlichen Kunst und Weisheit mit einem Lob des Esels (als Bild der gelassenen, einfältig in Gott ergebenen waren Christen) aus H. Corn. Agrippa de vanitate verteutscht"; „Von dem Baum des Wissens Guts und Böß, davon Adam den Tod hat gessen und noch heut alle Menschen den Tod essen; was dagegen der Baum des Lebens sei"; „Ein Lob des thorechten göttlichen Worts, was für Unterscheid zwischen der Schrift, äußern und innern Wort sei, zum Theil verteutscht, zum Theil beschrie-

ben durch Sebastianum Francken von Wörd". Sein Hauptwerk (ebenfalls 1534 bei Hans Varnier in Ulm) waren die philosophisch-theologischen Erörterungen über Sprüche der Bibel und Kirchenlehrer „Paradoxa, d. i. 280 Wunderred und gleichsam Räterschaft, so vor allem Fleisch unglaublich und unwar sind, doch wider der ganzen Welt Wan und Achtung gewisslich war. Item aller in Gott philosophirenden Christen rechte göttliche Philosophie". Auf Grund der älteren und späteren Mystik, besonders Eckarts, Taulers, der Theologia Deutsch, Staupitz hat sich Franck eine eigentümliche „vom menschlichen Geifer" der mönchischen und päpstlichen Mystiker im Feuer der reformatorischen Ideeen geläuterte Theologie gebildet, deren Grundzüge sich in folgendem zusammenfassen lassen. Gott ist das Wesen aller Wesen, namlos, personlos, ein unaussprechlicher Seufzer im Grund der Seelen gelegen. Eine frei ausfließende Kraft ist und wirkt er alles in allen Kreaturen, gleich der Luft und dem Licht. Er ist aber nicht in die Kreatur gestellt, „wie der Fink in Käfig", sondern frei über ihr hat er seine Hand in ihr, wie ein Gaukler in der Puppe, und ist eine den Kreaturen, denen er Wesen und Leben gibt, nachfolgende Kraft, sodass er einem jeden ist, wie der ist und will, dem Reinen rein, dem Unreinen unrein. Auch des Teufels und der Bösen Substanz ist er. Das Böse selbst aber ist Accidens, des Teufels und der Menschen eigne Schuld und Strafe. An sich willos kommt Gott im Menschen zu bestimmtem Willen. Der Mensch allein hat freien Willen; der Vogel fliegt nicht, er wird geflogen. Aber der Mensch sollte den in ihn gepflanzten freien Willen nicht eigen machen, sondern der frei einfließenden und einleuchtenden Kraft Gottes stille halten. Eigener Wille ist Sünde. Diese kam und kommt, indem der Mensch den ihm vorgestellten Baum des Wissens Guts und Bös in sich versetzt, sich selbst wissen und suchen will, statt Gott. Das ist der Schlangensame und der Teufel, der allein im Menschen sündigt. Doch ist die Natur des Menschen nur verwundet, geschwächt und geneigt zum Übeln. Das von Gott eingepflanzte Bild und Wort Gottes ist verdeckt wie der Schatz im Acker. Diese unzerstörbare Natur suchen und nach ihr leben, war die höchste Weisheit der Alten, wie es jetzt Aufgabe ist, menschliche Kunst und Weisheit als Unnatur zu erkennen und abzuwerfen. (Weil aus der Volksnatur erzeugt, ist auch das Sprichwort von Franck so wert gehalten, dass er 1541 eine eigene Sammlung von etlichen Tausend herausgab, welche bis in die neueste Zeit wider gedruckt wurde.) Das in aller Herzen jetzt verdeckte Bild muss wie der Funke aus dem Stein herausgelockt werden durch unmittelbares inneres Einsprechen des göttlichen Geistes und Wortes. Was in allen gelassenen Herzen vom frommen Abel an in aller Welt durch den Geist Gottes erweckt worden ist, und als Lamm gelitten hat, ist dasselbe Wort, das in Christo nur dazu Fleisch worden ist, damit es allen offenbar werde. In seinem Leiden hat Christus den ganzen Schmerz der Sünde getragen und ihre Macht heilig überwunden. Einer Versönung Gottes aber bedurfte es nicht; denn Gott ist nur Liebe und Güte. Zorn ist nur im gottentfremdeten sündigen Menschen, und nur dieser muss mit Gott versönt werden. Gott kann auch gar nicht durch die Sünde betrübt oder beleidigt werden, denn sie ist an sich nichtig, gegen Gott unmächtig und bleibt im bösen Willen hängen wie in einem Strick, bringt es zu nichts als zu ihrem eigenen Gericht. Indem nun Christus die Sünde im Fleisch bemeistert hat, hat er die Menschen in Freiheit gesetzt, ja (Franck sagt freilich nicht, wiefern) mit größerer Freiheit begabt, als er vor dem Fall hatte, und hat ihm ein Vorbild gegeben der Fleisches-Kreuzigung, der gelassenen Ergebung und des liebreichen Glaubens. Christus muss in uns leben, leiden, sterben, auferstehen und gen Himmel faren und schließlich vergottet werden, daher muss man in ihn, nicht bloß an ihn glauben. Wenn sich der Mensch in seinem Innern von dem ihn suchenden, freienden Gott in Christo einsprechen und einleuchten, vom Eigenwillen befreien, d. h. „rechtfertigen" lässt, so gießt der hl. Geist Öl in die Wunde, heilt und heiligt ihn, fürt ihn weiter in Glauben und Lieben und verzuckt ihn endlich in Gott. Erst wenn der innere Mensch durch das ewige Wort und Licht erleuchtet und erneuert ist, kann auch das äußere Wort verstanden werden als ein Zeugnis des Herzens; one das innere Wort ist es toter und tötender Buchstabe, aller Ketzerei und Sekte Ursprung. Die Gesetze und



Ceremonieen des Alten wie die Sakramente des Neuen Test.'s bedeuten nur die Liebe und den Sabbat, d. h. die gelassene Ergebung Gottes; Beschneidung und Taufe Absterbung unser selbst und mit Christo in Gott vergraben leben; das Nachtmal die Liebe und Einigkeit in allen Dingen. Es gibt nur eine unsichtbare Kirche („bei der bin ich, zu der sehne ich mich in meinem Geist, suche sie weder hier noch dort"). Alle Tugend ist Eins, beschlossen im Glauben, der sich hingibt in Gott, und in der Nächstenliebe erzeigt. Alle Sünden sind Eins in dem Eigenwillen oder Unglauben. Das Höchste ist, sich Gott so lassen, „ihm zulosen, dass er allein in uns wirk, bitt, lob, lieb, such, fürcht, anbet, erkenn und leb und wir nichts tun, sondern getan werden, allein seine Seligkeit leiden, nicht wirken".

Diesen Lehren, welche alles von den Reformatoren auf Grund des Schriftworts mühsam aufgebaute wider untergruben, trat in Ulm der lutherische Prediger Frecht mit allen Mitteln entgegen. Melanchthon muste den Landgrafen von Hessen zu einem Schreiben an den Rat von Ulm wider „den giftigen Feind der Fürsten und Gelehrten" veranlassen. Auf die Anklage Frechts, dass Franck seine letzten ketzerischen Bücher one Censur herausgegeben, kündigte die Behörde ihm one Verhör Bürgerrecht und Aufenthalt. Franck protestirte, versprach die Feder niederzulegen, bat, um seines Gläubigers und seiner Kinder willen, man solle es noch einige Jare mit ihm, der keinen Anhang suche, probiren. Als die Prediger förmlichen Widerruf verlangten, erklärte er mannhaft: „Meine Faust und Feder und all meine Glieder, das Herz und Gewissen ausgenommen, will ich bis in den Tod dem Rat gern unterworfen haben, der Glaube aber soll frei und an keinen Eid gebunden sein". Der Rat, in welchem Francks freigesinnte Gönner sich auch auf dessen „merkwürdige Rechtschaffenheit" berufen konnten, begnügte sich mit dem Versprechen, dass er nichts wider die Ulmer Kirchenordnung und Prediger reden, schreiben und drucken lassen wolle one Wissen der Behörde. Er ließ nun seine neuen größeren Werke in Augsburg und Frankfurt drucken: 1538 „Die güldene Arch" — eine Konkordanz von Bibelsprüchen mit Aussprüchen alter und neuer, christlicher und heidnischer Lehrer — und das Chronicon Germaniae; 1539 „Das verbütschierte, mit sieben Siegeln geschlossene Buch, das niemand auftun und lesen kann, denn das Lamm und die mit dem Thaw bezeichnet dem Lamm angehören" — eine biblische Diskordanz in „Schrift und Gegenschrift" zur Weckung des innern Sinnes und Schärfung des Schriftverstandes, der nicht an einem Spruch hängen bleiben darf, sondern durch den scheinbaren Widerspruch sich hindurcharbeiten muss, durch welchen Gott den Unwidergebornen mit Absicht die Schrift verdeckt und versiegelt, damit sie das Heiligtum nicht mit Füßen treten; ferner „Auslegung des 64. Psalms, die falschen Propheten, Lügner, Trüger, Gottesfeind und Ehrabschneider betreffend"; „Sieben Hauptpunkte aus der Bibel" und „das Kriegsbüchlein des Frieds von Friedrich Wernstreit" — eine Sammlung von Aussprüchen gegen den Krieg. Auf seiner eigenen 1537 errichteten Druckerei aber druckte er seine kleinern Stücke: „613 Gebot und Verbot der Juden"; „Wie man beten und psalliren soll", mit einem gereimten Vorwort (s. Wackernagels Kirchenlied, wo auch Francks späteres Lied, „Ich mag und kann nicht päpstlich lutherisch zwinglisch täuferisch sein"); ein Spottlied auf „den großen Nothelfer und Weltheiland St. Geld und St. Pfennig". Dass er hiebei die Censur umging oder (wie er sich ausredete) „nicht bemühen wollte", benützte Frecht zu neuer Anklage und Verdächtigung. Umsonst berief sich Franck auf ein stilles Leben und dass er monatelang mit niemand etwas vom Glauben rede, jedermann seines Glaubens leben lasse. Der Rat beschloss, um des Friedens willen und um andere Beschwerung zu meiden, Franck möge die Stadt verlassen (vgl. Keim, Reformation Ulms, S. 268 ff.). Nachdem Franck sich in Basel nach einer Unterkunft umgesehen, siedelte er mit 5 kleinen Kindern, einer schönen Druckerei und bedeutendem Bücherlager auf zwei Wagen dorthin über (Juli 1539). Seine Chronik von Franken, nur Übersetzung des Tritheim'schen Werkes, kam 1539 in Bern heraus; er selbst druckte 1541 mit N. Brylinger das griech. N. T. mit der Version des Erasmus und widmete 1542 die zweite, vermehrte Auflage seiner Paradoxa „allen Prädikanten und Lehrern des Volks". Bald darauf muss der bis dahin kerngesunde Mann gestorben sein. Seine letzte Schrift, „Vom Reiche

Christi", kam erst 1600 in holländischer Sprache heraus, in welcher (für die dortigen Taufgesinnten übersetzt) auch andere Werke Francks allein erhalten sind (vgl. J. Chr. Sepp, Geschiedkundige Nasporingen, Leiden 1872).

Auf dem Konvent in Schmalkalden wurde neben Schwenkfeld auch Franck durch Melanchthon wegen der „fanatischen" Meinung, alle Kirchen seien gleich, alle Sünder seien gleich, und dass man den Geist haben könne und suchen müsse one das Schriftwort, verurteilt. Luther hat noch 1545 sich bitterböse über den alles tadelnden „Enthusiasten oder Geisterer, dem nichts gefällt, als Geist, Geist, Geist" ausgesprochen; er habe das Lästermaul Franck, so lange er gelebt, „hoch veracht und seine Schriften der Widerlegung nicht wert gehalten, weil er gedacht, sie werden von selbst in kurzer Zeit untergehen, wie ein Fluch eines zornigen bösen Menschen" (Erl. Ausg. 63, 384). Aber Francks Bücher wurden noch länger als ein Jarhundert viel gedruckt, übersetzt und gelesen; er selbst übte zwar scharfe Kritik an Vergangenheit und Gegenwart, war aber persönlich friedfertig und harmlos, ein frommer, freier, patriotischer, charakterfester Mann, seiner Zeit weit voraus in weitherziger Duldsamkeit und Verwerfung alles Zwangs in Glaubenssachen. Kein Zunftgelehrter, kein origineller Denker, in allen seinen Schriften von fremdem Gute lebend, hat er doch überall selbständig (dieses Wort verdankt die deutsche Sprache, wie so manches andere, ihm), immer geistvoll, lebendig, witzig, bald mit derbem Sprichwort, bald mit feiner Ironie, niemals aber unwürdig oder unkeusch zu seinem deutschen Volke gesprochen. Dass er unermüdlich für Innerlichkeit und ware Gottseligkeit, für Gewissens- und Religionsfreiheit kämpfte, bleibt sein Ruhm; dass er Christi Person und Werk, den Wert der sichtbaren Kirche und Gnadenmittel verkennend einer maßlosen Subjektivität verfiel, war sein Gericht. Die Kirche und ihre Theologie musste über ihn zur Tagesordnung übergehen. Erst Arnold in seiner unparteiischen Kirchen- und Ketzergeschichte (1697) gedachte wider seines Vorläufers (mitten zwischen den Widertäufern, „obgleich er sich nicht gänzlich zu denselben bekannt"). Adelung (1786) wies ihm einen Platz in „der Geschichte der menschlichen Narrheit" an; von Hagen (Reformationszeitalter 1844) rief Franck als Vorläufer der neueren Philosophie aus; Erbkam (Gesch. der prot. Sekten 1848) sah in ihm nur den widererstandenen Dr. Eckart und einen Pantheisten one religiösen Trieb! In Dr. Alfred Hases, reiche Auszüge aus Francks Werken gebender Schrift: „Seb. Fr., Der Schwarmgeist", 1869, ist gerade diese Bezeichnung des Mannes, der keinem Schwarm folgte und keinen haben wollte, ungenau. Bio- und bibliographisch ist Franck erst neuestens in's richtige Licht gestellt durch die verdienstlichen Forschungen Friedrich Ladendorfs (Francks erste Sprichwörtersammlung 1876) und ganz besonders Dr. Franz Weinkauffs, von welchem eine ausfürliche Schrift über Seb. Franck zu erwarten ist (vergl. Jenaer Lit.-Ztg. 1877, Nr. 22, und Dr. Birlingers Alemannia 1877 und folg). **Heinrich Merz.**

Francke, August Hermann, wurde den 22. März (den 12. a. St.) 1663 zu Lübeck geboren. Sein Vater, Johann Francke, Son eines aus dem Dorfe Heldra unweit Eschwege in der Provinz Hessen stammenden Bäckers, zeichnete sich früh durch Geschicklichkeit in seinem Berufe als Rechtsgelehrter aus, sodass einer der angesehensten Männer Lübecks, der damalige Syndikus und spätere erste Bürgermeister der Stadt, David Gloxin, keinen Anstand nahm, ihm eine seiner Töchter, Anna, zur Ehe zu geben. Nachdem er bereits verschiedene andere Ämter bekleidet und mehrere Jare als vielbeschäftigter Rechtsanwalt in Lübeck gelebt hatte, wurde er 1666 von Herzog Ernst dem Frommen, der ihn bei Gelegenheit einer Verhandlung mit ihm kennen gelernt hatte, als Hof- und Justizrat nach Gotha berufen, starb jedoch bereits 1670 im kräftigsten Mannesalter. Wie er selbst ein ebenso gottesfürchtiger als tüchtiger Mann war, leitete er die Erziehung dieses seines Sones in diesem Sinne, und bestimmte ihn, da er frühzeitig eine Liebe zum Worte Gottes und zum Predigtamte zeigte, schon damals zum Studium der Theologie. Einen tiefer gehenden Einfluss übte nach dem Tode seines Vaters eine seiner Schwestern, Anna, durch ihr gottseliges Wesen und ihre ungeheuchelte Furcht Gottes, sodass er in seinem 11. bis 12. Jare bereits im herzlichen Gebete Gott gelobte, ihm sein ganzes Leben zu seinem Dienst und zu seinen Ehren aufzuopfern.

Unterricht hatte er bis dahin durch Privatlehrer empfangen und darin so gute Fortschritte gemacht, dass er, als er in seinem 13. Jare in das Gymnasium eintrat, in Selecta gesetzt und im 14. bereits als reif für die akademischen Studien erklärt wurde. Er blieb indessen wegen seiner zu großen Jugend noch zwei Jare zu Hause, in denen er seine Studien eifrig fortsetzte, freilich, wie er in seiner vorhandenen Autobiographie („Anfang und Fortgang meiner Bekehrung" in Kramer, Beiträge zur Gesch. A. H. Franckes) klagt, in vielfach verkehrter Weise. Zugleich kam er, wie er ebenfalls klagt, in seinem innersten Wesen mehr und mehr von der begonnenen frommen Richtung ab; das Streben, bald gelehrt zu werden, erfüllte ihn ganz und trieb ihn vorwärts. Im 16. Jare bezog er die Universität zu Erfurt und begann unter der Leitung eines ältern Studiosen seine Studien, die jedoch, abgesehen vom Hebräischen, welches er hier begann, mehr propädeutischer Art waren. Auch blieb er nur ein halbes Jar dort und begab sich dann, nachdem er von seinem Oheim Gloxin ein sehr reichliches Familienstipendium empfangen, welches namentlich für solche gestiftet war, „die professores theologiae würden", nach dessen Weisung auf die Universität zu Kiel, wo damals Kortholt, ein der Richtung Speners verwandter Theologe, das größte Ansehen genoss. Mit diesem trat er, da er wärend seines fast dreijärigen Aufenthalts daselbst sein Haus- und Tischgenosse war, in die engste Beziehung, was nicht one tiefern Einfluss auf ihn blieb, jedoch eine wesentliche Änderung in der Art seiner Studien, die er mit großem Eifer und Erfolg trieb, nicht hervorbrachte. Von dort begab er sich nach Hamburg, um den Unterricht des in diesem Fache ausgezeichneten Esra Edzardi im Hebräischen zu genießen. Er blieb zwei Monate dort, in denen er mit dem größten Fleiße für diese Sprache arbeitete, was er, da er genötigt war, in die Heimat zurückzukehren, dort nach der Anweisung dieses seines Lehrers so ernstlich fortsetzte, dass er in anderthalb Jaren die hebräische Bibel, wie er erzält, „wol sechsmal durchtraktirte". Aber auch den übrigen Studien lag er sehr eifrig ob, lernte auch die französische Sprache und übte die englische, die er sich in Kiel angeeignet hatte. Im Jare 1684 ging er nach Leipzig auf Veranlassung eines Studirenden, Namens Wichmannshausen, der später Professor des Hebräischen in Wittenberg wurde, zu dem er zog, um ihn in dieser Sprache zu unterweisen. Hier fand er zugleich Gelegenheit, seine theologischen Studien fortzusetzen und seine Sprachkenntnisse, besonders im Rabbinischen, Französischen und Englischen, zu erweitern, auch das Italienische zu lernen. Im folgenden Jare wurde er Magister und habilitirte sich durch eine Disputation de grammatica ebraea, worauf er begann, auch als Docent öffentlich zu lehren, was von dem glücklichsten Erfolg begleitet war. Von besonderer Wichtigkeit aber wurde für ihn das mit mehreren andern Magistern 1686 gemeinschaftlich gegründete Collegium philobiblicum, ein Verein, der den Zweck hatte, das in jener Zeit auf den Universitäten in hohem Grade vernachlässigte Studium der Exegese des Alten und N. Test.'s durch gemeinsame Übungen unter sich zu fördern. Das Unternehmen fand bald wachsenden Beifall, auch namentlich bei Spener, der inzwischen als Oberhofprediger nach Dresden gekommen war und an den sich eins der Mitglieder wegen desselben gewandt hatte. Durch eingehende Ratschläge gab er der dabei zu befolgenden Behandlung der biblischen Texte mehr eine Richtung auf die Praxis und die Erbauung. Francke versichert, dass er erst dadurch die großen Schätze, die in der hl. Schrift verborgen liegen, besser kennen gelernt habe, wärend er bis dahin bei aller seiner Beschäftigung mit derselben mehr um die Schale als um den Kern bemüht gewesen sei. In jener Zeit übertrug er infolge einer ganz äußerlichen Veranlassung auf Anraten mehrerer Professoren zwei Schriften des Mystikers Molinos aus dem Italienischen in das Lateinische. Wenn man ihm später daraus einen Vorwurf gemacht hat, als teile er die Prinzipien des Mannes, so entbehrte dies alles Grundes. Was seinen eignen geistlichen Zustand betrifft, so fand er sich, wie er es in seiner Selbstbiographie lebhaft schildert, damals hin- und hergezogen von der Sorge um das Zukünftige, Ehrsucht, Begierde alles zu wissen, Gesuch menschlicher Gunst und Freundschaft einerseits, und der Erkenntnis, dass dies nicht der rechte Zustand sei und der wachsenden Sehnsucht, davon befreit zu werden, andererseits. Dass diese in

vollerem Maße, als er ante, erfüllt wurde, dazu gab der Entschluss seines Oheims Glorin die Veranlassung, indem er ihm nochmals das oben erwänte Familienstipendium mit der Weisung verlieh, sich zu dem als Exeget und Harmonist berühmten Superintendenten Sandhagen in Lüneburg zu begeben. Er ging Michaelis 1687 dorthin und hier wurde er zu dem für sein ganzes Leben entscheidenden Wendepunkt gefürt. Bald nach seiner Ankunft wurde er um eine Predigt angegangen. Er wälte dazu als Text Joh. 20, 31: „dieses ist geschrieben, dass ihr glaubet Jesus sei Christ, und dass ihr durch den Glauben das Leben habt in seinem Namen“. Indem er aber über diesen Text meditirte, ward er inne, dass er diesen Glauben, wie er ihn in der Predigt fordern würde, selbst nicht habe. Jemehr er diesem Gedanken nachging und nach Begründung seines Glaubens suchte, desto mehr wurde ihm derselbe zweifelhaft, sodass ihm endlich auch der Glaube an Gott schwand. Zugleich aber erwachte sein Gewissen mit erschütternder Macht. „Es kam mir“, schreibt er, „mein ganzes bisheriges Leben vor Augen als einem, der auf einem hohen Turme die ganze Stadt übersiehet. Erstlich konnte ich gleichsam die Sünden zälen, aber bald öffnete sich auch die Hauptquelle, nämlich der Unglaube oder Wanglaube, damit ich mich so lange betrogen. Und da ward mir mein ganzes Leben und alles, was ich getan, geredt und gedacht hatte, als Sünde und ein großer Greuel für Gott fürgestellet“. So wurde er in das tiefste Bewusstsein seiner Sündhaftigkeit hineingefürt, und empfand in der innersten Seele den äußersten Jammer, der ihn bald hierhin bald dorthin, ja oft zum Gebet trieb, „worin er den anrief, den er doch nicht kannte“. In diesem Zustande vergingen ihm mehrere Tage und er dachte schon daran, die Predigt abzustellen, weil „er im Unglauben und wider sein eigen Herz nicht predigen und also die Leute betrügen könne“. In dieser großen Angst kniete er nochmals eines Sonntags Abends nieder und rief „den Gott, den er noch nicht kannte, noch glaubte, um Rettung aus solchem elenden Zustande an, wenn anders warhaftig ein Gott wäre“. Da wurde er plötzlich erhört. „Wie man eine Hand umwendet, waren alle meine Zweifel hinweg, ich war versichert in meinem Herzen der Gnade Gottes in Christo Jesu, ich konnte Gott nicht allein Gott, sondern meinen Vater nennen, alle Traurigkeit und Unruhe des Herzens ward auf einmal fortgenommen, hingegen ward ich mit einem Strom der Freude plötzlich überschüttet, dass ich aus vollem Mut Gott lobete und preisete, der eine solche große Gnade erzeiget hatte. Es war mir, als hätte ich in meinem ganzen Leben gleichsam in einem tiefen Schlafe gelegen, als wenn ich alles im Traum getan hätte, und wäre nun erstlich davon aufgewacht. Ich war ganz und gar überzeugt, dass alle Welt mit aller ihrer Lust und Herrlichkeit solche Süßigkeit im menschlichen Herzen nicht erwecken könne, als diese war, und sahe wol im Glauben, dass nach solchem Vorschmack der Gnade und Güte Gottes die Welt mit ihren Reizungen zu einer weltlichen Lust wenig mehr bei mir ausrichten würde“. Einige Tage darauf hielt er die aufgetragene Predigt über den angefürten Text mit großer Freudigkeit. „Das ist also die Zeit“, sagt er, „dahin ich eigentlich meine warhaftige Bekehrung rechnen kann. Denn von da an hat es mit meinem Christentum einen Bestand gehabt, und von da an ist es mir leicht geworden, zu verleugnen alles ungöttliche Wesen und die weltlichen Lüste, und züchtig, gerecht und gottselig zu leben in dieser Welt, von da an habe ich mich beständig zu Gott gehalten, Beförderung, Ehre und Ansehen für der Welt, Reichtum und gute Tage und äußerliche, weltliche Ergötzlichkeit für nichts geachtet, und da ich vorhin mir einen Götzen aus der Gelehrsamkeit gemachet, sahe ich nun, dass Glaube wie ein Senfkorn mehr gelte, als hundert Säcke voll Gelehrsamkeit, und dass alle zu den Füßen Gamaliels erlernete Wissenschaft als Dreck zu achten sei gegen die überschwengliche Erkenntnis Jesu Christi unseres Herrn. Von da an habe ich auch erst recht erkannt, was Welt sei, und worinnen sie von den Kindern Gottes verschieden sei. Denn die Welt fing auch bald an, mich zu hassen und anzufeinden.“

Der Bericht, aus welchen diese Mitteilungen entnommen sind, ist zu Anfang des J. 1692 von Francke niedergeschrieben, also nicht gar zu lange nach jenem für sein ganzes Leben entscheidenden Ereignis; aber der Eindruck, welchen er

durch die darin nach schwerem Bußkampf und anhaltendem Ringen im Gebet gemachte beseligende Erfarung, dass der lebendige Glaube ein Geschenk der Gnade Gottes sei, empfangen hatte, blieb unverändert bis an sein Lebensende. Stets bezeichnete er Lüneburg als seine geistliche Geburtsstadt, wie Lübeck als seine leibliche. Und was er über die dadurch in ihm vorgegangene Umwandlung seines Wesens sagt, ist so treffend und bezeichnend für sein ganzes weiteres Leben und Wirken, dass darin, aber auch darin allein, das volle Verständnis desselben gegeben ist. Er war nun ein neuer Mensch geworden, der ganz neue Kräfte empfangen hatte und sich ganz neue Ziele stellte. Sich Gott dankbar zu erweisen für die empfangene Gnade in dem Dienst an den Brüdern, Seelen zu gewinnen für sein Reich, war fortan seine einzige Aufgabe, der er mit aller Kraft nachstrebte. Das zeigte sich bald.

In Lüneburg blieb er nur bis gegen die Fastenzeit des folgenden Jares und begab sich dann, nach der Bestimmung seines Oheims Gloxin, nach Hamburg, wo er die Unterweisung des mit Spener eng befreundeten trefflichen Pastors Joh. Winkler namentlich in der Exegese benutzte, und in nahe Beziehung zu dem damals in dessen Hause als Kandidat der Theologie lebenden Nikolaus Lange, dem älteren Bruder des späteren Professors in Halle, Joachim Lange, trat, der durch Unterricht und Erbauungsstunden einen bedeutenden Einfluss übte. Dort geschah es, dass er, durch Irrungen wegen des Stipendiums veranlasst, einige Kinder, unter ihnen sogar eins von $2^1/_2$ Jaren, ein Vierteljar lang unterrichtete, oder, wie man damals sagte, in die Schule nahm. Dies wurde von großer Wichtigkeit für ihn, insofern er dadurch, wie er später aussprach, „die Mängel des gewönlichen Informirens kennen gelernt und eine gründliche Idee von einer gebürenden Information bekommen habe, aus welcher her alle seine Anstalten geflossen wären“. So schämte er sich, obwol er bereits Jare lang als akademischer Docent tätig gewesen war, nicht, zur Unterweisung der kleinsten Kinder herabzusteigen. Es ist aber ein aus der falschen Auffassung des Ausdruckes Schule hervorgegangener Irrtum, wenn man angenommen hat, er habe damals eine Privatschule eingerichtet.

Gegen Ende des J. 1688 kehrte er mit Genehmigung seines Oheims nach Leipzig zurück, hielt sich aber, ehe er sich dort bleibend niederließ, zwei Monate in Dresden bei Spener auf, der ihn selbst in sein Haus und an seinen Tisch aufnahm, ebenso wie bald nachher bei einem zweiten Besuch wärend der Ostermesse. Damals knüpfte sich jenes enge, innige Verhältnis zwischen den beiden Männern, das trotz der großen Verschiedenheit ihrer Persönlichkeiten bis zum Tode Speners bestand und für beide, insbesondere für Francke und durch ihn für die evangelische Kirche Deutschlands von höchster Wichtigkeit wurde. Auf's klarste tritt ihr Verhältnis aus dem Briefwechsel beider (s. Kramer, Beiträge zur Geschichte A. H. Franckes) hervor. Wenn Francke Spener darin stets als seinen Vater in Christo anredet, und ihn als solchen verehrt, so erkennt dieser widerum neidlos und freudig die Tatkraft und die Erfolge seines jüngern Freundes, und er begleitet all sein Tun mit warhaft väterlicher Sorge. Bezeichnend für die damalige Seelenstellung Franckes ist, was Spener bei der Rückkehr desselben von dem ersten Besuch bei ihm nach Leipzig an seinen Schwiegerson Prof. Rechenberg daselbst schrieb: Redit jam ad vos M. Franckius vester, pietate totus ardens. Deus eum in veritatis via ducat et servet. Dieser neue Geist, der ihn erfüllte, offenbarte sich denn auch unmittelbar durch die von ihm entwickelte, überaus erfolgreiche Tätigkeit, nicht allein in den Vorlesungen, die er namentlich über verschiedene Briefe Pauli mit überraschendem, stets wachsendem Beifall, jedoch nicht deutsch, wie irrig behauptet ist, hielt (in einer derselben stieg die Zal der Zuhörer bis gegen 300), sondern auch in dem Collegium philobiblicum, das er mit seinem Geist erfüllte, und in einer von ihm neben demselben gebildeten noch engeren Gemeinschaft, der sich auch Studirende anschlossen. In änlicher Weise wirkten mehrere von ihm angeregte, gleichgesinnte Freunde, insbesondere die Magister Schade und Anton. Die dadurch hervorgerufene tiefgehende Bewegung, bei der es, wie es unter solchen Umständen niemals ausbleibt, an Übertreibungen in Handlungen und Urteilen nicht fehlte,

gab nicht nur zu der Anwendung des schon anderwärts aufgekommenen Spottnamens „Pietisten“ auf die Anhänger Franckes Veranlassung, sondern fürte bald, zum teil wol aus unlautern Motiven, wie des Neides wegen der so entschiedenen Erfolge der jungen Docenten, zu sehr feindseligen Maßregeln der theologischen Fakultät gegen Francke. Es wurde ihm gegen Ende des Sommers untersagt, fernerhin biblische Vorlesungen zu halten, und eine Untersuchung über sein Leben und Verhalten angestellt und darüber an den Kurfürsten berichtet. Der Hauptträger dieser gegen ihn und seine Freunde gerichteten und sich zu immer größerer Heftigkeit steigernden Feindschaft war der Professor und Pastor an St. Thomas, Joh. Bened. Carpzov. Dies war der Anfang der sogenannten pietistischen Streitigkeiten, welche, bald mit einer Leidenschaft one Gleichen gefürt, die evangelische Kirche Deutschlands mehrere Decennien hindurch auf's tiefste bewegten und den bedeutendsten Einfluss auf die Umgestaltung derselben, zunächst aber auf die Entwickelung der Geschicke Franckes, ausübten. Er selbst bewies in denselben, mit dem entschiedensten Festhalten seines Standpunktes und dem freimütigsten Bekenntnis desselben, bei allen Gelegenheiten, in denen er nicht umhin konnte, darin einzugreifen, die größte Ruhe und Leidenschaftslosigkeit. Indessen dienten diese Vorgänge von Anfang an dazu, die Aufmerksamkeit auch in weiteren Kreisen auf ihn zu richten, was sich namentlich auf einer Reise, die er bald nachher unternahm, zeigte. Die Predigten, die er wärend derselben unter anderen auch in Erfurt und Gotha hielt, dienten durch den Eindruck, den sie machten, wesentlich dazu, sie zu steigern. Nach seiner Rückkehr nach Leipzig nahm er seine Vorlesungen, allerdings nur über philosophische Gegenstände, wider auf. Unter diesen war auch eine de informatione aetatis puerilis et pubescentis, welche beweist, wie sehr ihn das in Hamburg angeregte Interesse für Jugenderziehung beschäftigte. Indessen zu Anfang des Jares 1690 rief ihn der Tod seines Oheims Gloxin nach Lübeck, wo er zwei Monate im Hause seiner Tante in der Stille verlebte, die, wie er bekennt, nach den eben erfarenen Unruhen höchst segensreich für ihn war. Doch hatte er auch hier insofern Anfechtungen seiner Gegner zu erdulden, als der Senior des städtischen Ministeriums, D. Pfeifer, ihn zu hindern suchte, dort zu predigen, was ihm jedoch nicht gelang. Dort gelangte von der Augustinergemeinde in Erfurt die Aufforderung an ihn, wegen der an derselben vakanten Diakonatsstelle eine Gastpredigt zu halten. Trotz des überaus geringen damit verbundenen Gehaltes, wogegen er das viel bedeutendere Stipendium aufgeben musste, stand er nicht an, der Aufforderung als einem Rufe Gottes zu folgen, und wurde endlich, nachdem es seinem Freunde und Gesinnungsgenossen Breithaupt, dem Senior des Stadtministeriums, nicht one Mühe gelungen war, das Widerstreben des größten Teils desselben zu überwinden, gegen Pfingsten in jenes Amt eingefürt. Er entwickelte in demselben von Anfang an die unermüdlichste und erfolgreichste Tätigkeit nach allen Seiten hin, unter anderem auch durch die Widerholung der Predigten mit den Kindern und Verbreitung der hl. Schrift. Zugleich las er, da ihm mehrere Studirende aus Leipzig gefolgt waren und andere aus Jena sich ihm anschlossen, Collegia verschiedener Art. Sein Einfluss wuchs bald in steigendem Maße, wodurch der bereits vorhandene und von Leipzig aus, namentlich durch eine Schrift Carpzovs genärte Groll seiner Gegner von neuem erweckt wurde. Auf ihre Veranlassung setzte der Rat der Stadt schon zu Anfang d. J. 1691 eine Kommission ein mit dem Auftrage, „die unter dem Schein der Gottseligkeit von Francke angerichteten Irrungen gründlich auszutilgen“. Die daran sich knüpfenden Verhandlungen wurden mit der größten Feindschaft und Ungerechtigkeit gegen ihn gefürt, und er wurde endlich auf die Verfügung des Kurfürsten von Mainz, unter dessen Regierung damals Erfurt stand, und dem er als Unruhstifter dargestellt war, dem auch sein Einfluss auf manche Katholiken missfallen mochte, seines Amtes one weiteres entsetzt, und da er einen rechtlichen Austrag seiner Sache erbat, trotz der flehentlichen Bitten vieler Gemeindeglieder, zu Anfang Oktobers desselben Jares aus der Stadt verwiesen. Er selbst trug diese Schmach mit großer Ruhe und Freudigkeit und dichtete, der Überlieferung nach, auf dem Wege von dort nach Gotha, wohin er sich begab, sein schönes Lied: „Gottlob ein Schritt zur Ewig-

keit 2c.“. Und was seine Gegner böse gemeint, sollte zum großen Segen für ihn und für Unzälige ausschlagen. Denn schon war die Stätte zu einer viel größeren Wirksamkeit für ihn bereitet. Spener, der zu Ostern desselben Jares nach Berlin berufen war, und dort großen Einfluss, namentlich auch bei der Besetzung der Professuren der theologischen Fakultät der damals in der Gründung begriffenen Universität zu Halle übte, infolge dessen Breithaupt bereits an dieselbe berufen war, lud ihn bald nach seiner Übersiedlung nach Gotha ein, nach Berlin zu kommen, indem er den Gedanken, ihn ebenfalls in Halle anzustellen, andeutete. Dieser Einladung folgte Francke, obwol ihm auch andere Anerbietungen von verschiedenen Seiten gemacht wurden. Die Entscheidung seiner Angelegenheit verzögerte sich indes mehrere Monate, wärend welcher er bei Spener wonte, und durch die Predigten, die er in verschiedenen Kirchen hielt, den bedeutendsten Mitgliedern der Regierung bekannt wurde, was für die Entwickelung seines Lebens von großer Bedeutung war. Endlich wurde er zum Pastor in Glaucha an Halle und zum Professor der griechischen und hebräischen Sprache an der neuzuerrichtenden Universität ernannt, und begab sich zu Anfang des J. 1692 dorthin. Hier blieb er bis an seinen 1727 erfolgten Tod und entwickelte eine für die ganze evangelische Kirche Deutschlands überaus erfolgreiche Tätigkeit.

Von ganz besonderer Wichtigkeit dafür war die Vereinigung des Pfarramts, und zwar an einer überwiegend armen und von seinem Vorgänger, der wegen Ehebruchs abgesetzt war, sehr vernachlässigten Gemeinde mit der Professur. Hiedurch fand er wie einerseits den stärksten Antrieb, so andererseits die Mittel zur Ausfürung der großartigen Wirksamkeit, die er je länger je mehr entfaltete. Die Wurzel aber, aus der sie hervorging, war sein in der Liebe tätiger Glaube. Die äußerlich am meisten hervortretende und zugleich am nachhaltigsten, bis auf unsere Tage ihren tiefgehenden Einfluss übende Frucht dieser Wirksamkeit ist der unter dem Namen des Waisenhauses bekannte Komplex der mannigfaltigen, der Erziehung der Jugend gewidmeten Anstalten, an welche vor allem der Name Franckes für alle Zeiten geknüpft ist. Allein wie diese in ihrem Entstehen und ihrer Entwickelung im engsten Zusammenhange mit jenen beiden Ämtern desselben standen, so übten sie auch ihrerseits einen wesentlichen Einfluss auf die Gestaltung der von ihm darin, insbesondere in seinem akademischen Lehramte geübten Tätigkeit. So entwickelte sich seine Gesamtstellung als Geistlicher, als akademischer Lehrer und als Pädagog zu einer Bedeutung, wie sie in der Geschichte der evangelischen Kirche Deutschlands kein anderer Mann gehabt hat.

Zunächst widmete er, obwol er seine Vorlesungen an der Universität auch alsbald begann, seine Tätigkeit überwiegend seiner Gemeinde und entfaltete darin, wie in Erfurt, den größten Eifer. Außer den stehenden am Sonntage Vormittags und Nachmittags, wie am Freitage zu haltenden Predigten, fürte er zunächst tägliche Betstunden ein, die Abends zuerst in seinem Hause gehalten und allmählich zalreich besucht, dann aber in die Kirche verlegt und mit Katechisationen verbunden wurden. In weiterer Entwickelung fürten sie dahin, dass sie täglich des Morgens für die Alten, des Nachmittags gegen Abend mit den Kindern stattfanden. Außerdem wurden nach und nach noch anderweitige Einrichtungen, wie fast tägliche Katechisationen mit Kindern, auch wol erwachsenen Personen im Pfarrhause, Abhalten von Versammlungen zu gemeinsamer Erbauung in verschiedenenen Zeiten sowol im Pfarrhause als auch in Bürgerhäusern, regelmäßig geordnete Besuche in denselben teils zur Belehrung, teils besonders bei Krankheiten eingefürt. Genug, das ganze Leben der Gemeinde wurde allmählich mit der größten Sorgfalt umfasst, wie in einem ausfürlichen Berichte Franckes aus dem Jare 1700 dargelegt ist (s. Kramer, Vier Briefe A. H. Frankes, S. 28—76). Um dieser seiner Wirksamkeit einen festeren Boden in der Gemeinde zu bereiten, richtete er bereits 1693 an dieselbe eine unter dem Titel des „Glauchischen Gedenkbüchleins“ bekannte treffliche Schrift (s. Francke, Oeffentliches Zeugnis vom Dienst Gottes im Anhange S. 1—156), in welcher er sehr eingehend „von der Fürung des Predigtamts und dessen heilsamer Anwendung von seiten der Zuhörer“ handelt. In den ersten Jaren seiner Amtsfürung besorgte er alle diese damit verbundenen Arbei-

ten selbst, wobei die von ihm mit größter Gewissenhaftigkeit behandelte Privatbeichte und die von ihm eingefürte persönliche Anmeldung dazu noch nicht einmal erwänt ist. Als charakteristisch mag dabei bemerkt werden, dass er, um allen falschen Schein zu meiden, auf das übliche Beichtgeld verzichtete. Hienach ist es in der Tat schwer begreiflich, wie er, selbst abgesehen von den mit seiner Professur verbundenen Arbeiten und sehr mannigfaltigen sonstigen Ansprüchen, dem allen genügen konnte. Es war nur möglich durch das gewissenhafteste Auskaufen der Zeit, den Reichtum und die Energie seines Geistes und die äußerste Anstrengung seiner Kräfte. Im J. 1695 trat ihm J. A. Freylinghausen, sein Schüler, als treuer und ihm völlig gleichgesinnter Gehilfe zur Seite und übernahm einen großen Teil seiner amtlichen Arbeiten.

Am nachhaltigsten und weitgreifendsten wirkte Francke durch seine Predigten. Diese hatten überall, wo er seit seiner Bekehrung gepredigt hatte, und er war oft dazu aufgefordert worden, einen tiefen Eindruck gemacht, und übten diesen Einfluss fort und fort sein ganzes Leben hindurch. Und das war nicht zu verwundern. Frei von dem damals fast allgemein herrschenden Streben nach gelehrtem Prunk, rhetorischem Schmuck und sonstigen fremdartigen Zutaten, waren sie, wie Guerike sie kurz und treffend charakterisirt, „Ergüsse eines von den großen, unwandelbaren, praktischen Grundlehren des Christentums ganz durchdrungenen Herzens. Immer war es die Sünde der Menschen, die Gnade Gottes in Christo und das durch den Glauben an den Erlöser erweckte neue heilige Leben, worauf alle seine Predigten, obwol in höchst mannigfaltiger Form und Wendung, zurückkamen“. In der Form waren sie einfach und deutlich, „sodass sie“, wie er sagt, „Knechte und Mägde, ja auch die kleinen Kinder verstehen können“. Die Behandlung war sehr eingehend und ausfürlich, wodurch die meisten derselben zu einer Länge anwuchsen, welche die heutige Zeit nicht ertragen würde, die damalige aber, die weniger zerstreut war, nicht als einen Mangel empfand. Er konzipirte dieselben nicht, sondern hielt sie nach sorgfältiger Meditation in freier Entwickelung, wodurch sie als unmittelbarer Ausdruck seines innersten Wesens nur an Wirksamkeit gewannen, umsomehr, als alles was er sagte, auch wo es nach seiner keine Menschenrücksicht kennenden Art tief einschnitt, mit seinem eignen Leben im vollsten Einklange stand. Dazu kam der tiefe Gebetsgeist, der ihn erfüllte. Genug, es ist nicht zu verwundern, dass seine Predigten von überaus bedeutender Wirkung waren, wovon viele Zeugnisse vorliegen, namentlich aus den Berichten über seine Reise in das südliche Deutschland (s. Kramer, Neue Beiträge zur Geschichte A. H. Franckes, S. 187 flgd.). Aber nicht weniger spricht dafür die außerordentlich große Verbreitung, welche dieselben durch den Druck erhielten. Vom J. 1695 an wurde die Einrichtung getroffen, dass sie, sowie auch seine Vorlesungen, von Studenten in geregelter Weise nachgeschrieben (die Art, wie dies geschah, ist eingehend beschrieben in Kramer, Vier Briefe A. H. Franckes, S. 33), danach gedruckt, und sowol einzeln, als auch allmählich in verschiedenen Sammlungen vereinigt, herausgegeben wurden. Viele erlebten mehrere Ausgaben, und so übten sie weit über die Grenzen seiner Gemeinde und sonstigen Zuhörerschaft hinaus einen segensreichen Einfluss. Und dieser Einfluss beschränkte sich nicht bloß auf den Zweck, den sie unmittelbar verfolgten, ein warhaft christliches Leben zu wecken, sondern sie trugen auch wesentlich dazu bei, eine angemessenere Predigtweise allgemeiner zu machen. In engem Zusammenhange mit seiner Wirksamkeit als Geistlicher stehen die zalreichen kürzern und längern Schriften praktischen Inhalts, die teils einzeln, teils in der unter dem Titel „Oeffentliches Zeugnis von Werk, Wort und Dienst Gottes“ 1702 herausgegebenen Sammlung erschienen sind. Eine hervorragende Stelle unter denselben nehmen ein „Timotheus zum Fürbilde allen studiosis theologiae“, und „Nikodemus, ein Traktat über die Menschenfurcht“.

Diese außerordentliche und von dem Hergebrachten so abweichende Tätigkeit Franckes verfehlte nicht, ihm von Seiten der hallischen, von vornherein gegen ihn mehr oder weniger stark eingenommenen Geistlichkeit, wie in Leipzig und Erfurt, bald heftige Anfeindungen zuzuziehen. Der Erfolg derselben aber war sehr verschieden von dem, welchen er früher erfaren. Der Schutz, den man ihm bei



seinem Fortgange von Berlin versprochen hatte, wurde ihm vollständig gewärt, teils aus Rücksicht auf seine Person, deren Wert man kannte, teils aber auch wegen der in der Gründung begriffenen Universität, die man von dem Vorwurf der Heterodoxie, die Francke sowol als seinem Gesinnungsgenossen Breithaupt von ihren Gegnern vorgeworfen wurde, zu schützen wünschte. Es wurde deshalb bereits gegen Ende des J. 1692 eine kurfürstliche Kommission zur Untersuchung der erhobenen Anklagen eingesetzt, durch welche die Richtigkeit derselben nachgewiesen wurde. Als im J. 1700 neue Misshelligkeiten infolge einer Predigt Franckes, in welcher er die hallische Geistlichkeit, von seinem Gewissen gedrängt, mit rücksichtslosem Freimut angriff, ausgebrochen waren, wurde eine zweite Kommission nach Halle gesandt, die, obwol nicht one Mühe, dieselben beilegte. Auch aus dieser ging Francke in allem wesentlichen als Sieger hervor. Das Nähere über diese in vieler Beziehung wichtigen Vorgänge findet sich in „Kramer, Neue Beiträge zur Geschichte A. H. Franckes", S. 96 flgde. Von der Zeit an hatte Francke vor änlichen Angriffen wenigstens in Halle Ruhe, und nachdem er gegen Ende 1714 zum Pastor an St. Ulrich gewält worden war, trat er selbst in die hallische Geistlichkeit ein, in welcher er von da an eine hervorragende Stelle einnahm. Die von auswärts gegen ihn und die pietistische Partei gerichteten Angriffe gingen freilich noch lange fort. Er selber ertrug dieselben mit größtem Gleichmut, und schritt nur im äußersten Notfall zur Abwehr.

Dies fürt von selbst zur Betrachtung seiner Wirksamkeit als akademischer Lehrer. Diese war im höchsten grade bedeutsam und segensreich. Es ist bereits darauf hingewiesen, dass Spener auf die Berufung der Professoren der neu zu gründenden Universität, soweit sie die theologische Fakultät betrafen, großen Einfluss ausübte. Hierdurch wurde sie von Anfang an die Hauptvertreterin der von ihm seit der Erscheinung der pia desideria geförderten Reform des theologischen Studiums. Breithaupt und Francke, die bereits vor der erst 1694 erfolgten offiziellen Eröffnung der Universität wirkten, waren ihm engbefreundet und standen ganz auf dem Boden seiner Ansichten; Baier, der 1694 aus Jena berufen wurde, stand nicht in gleicher Beziehung zu ihm, blieb aber nur ein Jar, und an seine Stelle trat 1695 bereits Anton, der Freund Franckes und entschiedene Anhänger Speners. Diese drei, in ihren theologischen Überzeugungen völlig übereinstimmend und durch aufrichtige Freundschaft verbunden, gaben der Fakultät, die sie bis 1709 allein vertraten, ihr entschiedenes Gepräge. Die in diesem Jare hinzutretenden neuen Mitglieder der Fakultät, Lange und Joh. Heinr. Michaelis, sowie der 1716 berufene Herrnschmidt, teilten völlig dieselbe Anschauung. Francke gehörte allerdings als Professor der orientalischen Sprache zunächst nicht zur theologischen Fakultät, in die er erst 1698 eintrat, indessen war dies, da seine Vorlesungen von Anfang an sich nur auf die hl. Schrift bezogen, von keiner andern Bedeutung, als dass seine Wirksamkeit in bezug auf die Bildung der jungen Theologen seit jenem Jare sich mehr und mehr erweiterte und mit jedem Jare zunahm. Er war, und wurde es mit jedem Jare mehr, der einflussreichste und bedeutendste Vertreter der neuen Richtung und wurde auch je länger je mehr dafür angesehen. Wenn alle genannten mit seltener Einmütigkeit nach Speners Forderung sowol durch Einrichtungen mannigfaltiger Art als auch in allen ihren Vorlesungen dahin wirkten, dass die Studirenden nicht allein gelehrte Kenntnisse erwürben, sondern vor allem kennen lernten, worin das rechtschaffene Wesen in Christo bestehe und dazu angefürt würden, ihr Herz mit warer Aufrichtigkeit und allem Ernst dahin zu richten, selbst dazu zu gelangen, um es dereinst auch andern verkündigen zu können, d. h. wenn sie bei ihren Zuhörern neben gründlicher Erkenntnis die Gestaltung eines entsprechenden Lebens in ihnen selbst und die Fähigkeit, es in anderen zu wecken, als wesentliche Aufgabe in's Auge fassten: so ging Francke hierin allen andern weit voran. Dazu trug zunächst wesentlich die Art der Vorlesungen bei, die er wärend seiner ganzen Lehrtätigkeit hielt. Sie bezogen sich entweder auf die Erklärung der heiligen Schrift, oder gehörten ganz eigentlich der sogenannten praktischen Theologie an. Die Einfürung in die hl. Schrift durch exegetische Vorlesungen, die auf den Universitäten allmählich ganz außer Gebrauch

gekommen waren, Spener aber vor allem andern forderte, sah Francke seit seiner Rückkehr nach Leipzig als Hauptaufgabe des theologischen Lehramts an: „denn die hl. Schrift sei das einige principium und Fundament, daraus ein Theologie Studirender alle zu seiner und anderer Seelen waren Erbauung gehörige Warheit zu erlernen habe. Darum habe er vom Anfang seines studii beständig lectiones exegeticas und auch die übrigen lectiones theologicas dahin anzuwenden, dass sie ihm dienen, die hl. Schrift desto besser zu verstehen und ihren rechten Gebrauch zu seinem und anderer Menschen Heil zu gebrauchen und zu üben“. Die Art, wie er diese Vorlesungen behandelte, ist leicht aus der ganzen Richtung seines Wesens zu entnehmen und geht klar aus seinem Ausspruch hervor, dass „wer das Wort Gottes nicht zu dem Ende gebraucht, dass er zuvörderst selbst ein warer Christ dadurch werden möge, der wird keinen waren Nutzen davon haben, wenn er auch der Schrift Meister wäre“. Dabei kam es ihm aber zunächst auf die Erfassung des gründlichen und grammatikalischen Verstandes an, und er forderte volle Aneignung der dazu nötigen Kenntnisse beider Grundsprachen, der hebräischen und griechischen. Zu diesem Zweck empfahl er besonders auch die kursorische Privatlektüre sowol des Alten als des Neuen Testaments, um eine möglichste Vertrautheit mit beiden zu erlangen! Was die Gegenstände der betreffenden Vorlesungen im einzelnen betrifft, so trug er beim Eintritt in die theologische Fakultät Einleitung in die Bücher des A. T.'s vor, die er öfter widerholte, zuweilen mit Ausdehnung auch auf die Bücher des N. T.'s, zuweilen auch mit Beschränkung auf die prophetischen Bücher. Besonders wichtig war ihm die Hermeneutik, die er bis zum Schluss seiner Tätigkeit als akademischer Lehrer widerholt behandelte, wie er denn auch 1712 praelectiones hermeneuticae herausgab. Unter den bibischen Büchern selbst behandelte er am häufigsten die Psalmen, vorzüglich die messianischen, auch wichtige Abschnitte der Propheten; aus dem Neuen Testament besonders das Evangelium Johannis. Von den paulinischen Briefen behandelte er einzelne, wie namentlich die Briefe an Titus und an die Römer in den sogenannten Lectiones paraeneticae, von denen weiterhin zu reden sein wird. Auch manche zur tieferen Einfürung in die hl. Schrift getroffene Einrichtungen standen mit dieser Seite der akademischen Wirksamkeit Franckes in naher Beziehung, so die Collegia biblica, Vereine geförderterer Studirender zu gemeinsamer Lesung und Besprechung biblischer Bücher, und das von ihm 1702 in's Leben gerufene Collegium orientale, in welchem eine kleine Zal (man nahm 12 als höchste an) bereits gründlich vorgebildeter Studirender unter Leitung eines Inspektors 4 Jare hindurch sich einem studium scripturae solidum, wie es in dem Statut heißt, widmeten. Ihre Tätigkeit kam besonders dem Alten Testament zu gute. Demselben Zwecke dienten eine Anzal Schriften Franckes, von denen nur die Observationes biblicae (s. Öffentliches Zeugnis vom Worte Gottes, S. 284—484) erwänt werden mögen, in welchen eine große Zal Stellen der lutherischen Übersetzung einer Prüfung unterzogen wird, ein Unternehmen, was großes Aufsehen erregte und viel Widerspruch hervorrief.

Neben dieser auf die Einfürung der Studirenden in die heilige Schrift als wesentliche Grundlage eines lebendigen Studiums gerichteten Tätigkeit wandte er eine nicht minder eifrige und überaus wichtige und folgenreiche auf ihre praktische Ausbildung. Dazu dienten zunächst mehrere Collegia, die er zu lesen pflegte: Homiletik, mit welcher auch praktische Übungen verbunden waren, indem Predigten von den Studirenden ausgearbeitet und vor einer geschlossenen Anzal derselben gehalten und von ihm beurteilt wurden; dann das Collegium pastorale, worin er die Zuhörer mit den Pflichten des Amtes, zu welchem sie sich vorbereiteten, bekannt zu machen und zu gewissenhafter Erfüllung derselben zu erwecken suchte. Diese Vorlesung ist später von seinem Son 1741 und 1742 herausgegeben worden; endlich in den Jaren 1711 und 1712 las er Kasuistik als eignes Kollegium. Von ganz besonderer Bedeutung aber waren in dieser Beziehung die paränetischen Vorlesungen, von denen Francke selbst versichert, „dass er von keiner andern akademischen Arbeit mehr Nutzen und Segen, als von eben dieser, gefunden habe“. Er hielt dieselben vom J. 1693 bis an sein Lebensende

Donnerstags von 10—11, wo keine andern theologischen Collegia gehalten wurden, damit womöglich alle Theologie Studirenden daran teilnehmen könnten. An eine gewisse Methode band er sich darin nicht, sondern „ließ es“, wie er in der Vorrede der später veröffentlichten sagt, „seine Hauptregel sein, dass er in einer jeden Stunde den Studirenden sagte, was er jederzeit ihnen zu sagen am allernötigsten gefunden, beides zu ihrer gründlichen Bekehrung und daraus fließendem christlichen Wandel, und zu ordentlicher und weislicher Fortsetzung ihrer Studien, damit sie dermaleinst als treue und kluge, mithin recht brauchbare Arbeiter in dem Weinberge des Herrn, ein jeder nach der ihm von Gott verliehenen Gabe dargestellet werden könnten“. Er redete hier, wie er selbst sagte, „wie ein Vater mit seinen Kindern redet“. Und in der Tat findet man darin die mannigfaltigsten Gegenstände behandelt, die für die Studirenden von der höchsten Wichtigkeit sein mussten, und immer mit der Francke eigentümlichen ebenso freimütigen und rückhaltslosen, als eindringenden und herzlichen Weise. Zu verschiedenen Zeiten knüpfte er dieselben, wie oben bemerkt, an Briefe Pauli. Seit 1695 wurden sie genau nachgeschrieben, und 1726 kurz vor seinem Ende begann Francke eine Auswal derselben herauszugeben, was, da nach dem Erscheinen des zweiten Bandes sein Tod eintrat, sein Son fortsetzte. Es sind im ganzen sieben Bände erschienen, die eine Fülle der lehrreichsten und anregendsten Bemerkungen enthalten, und ein höchst lebendiges Bild von der ganzen Anschauungsweise Franckes geben. In enger Beziehung mit diesen Vorlesungen stehen verschiedene Schriften Franckes, welche denselben Zweck verfolgten, zunächst die oben erwänte, bereits 1695 unter dem Titel „Timotheus zum Fürbilde allen Studiosis theologiae“ erschienene und namentlich die Idea studiosi theologiae, zuerst herausgegeben 1712, dann öfter widerholt, zuletzt 1758, auch in das Lateinische übersetzt und mit den Monita pastoralia 1723 herausgegeben. In diesem trefflichen Schriftchen, sowie ausfürlicher in der 1723 erschienenen, aber bereits 1706 behufs seiner Vorlesungen niedergeschriebenen Methodus studii theologici, geht er in alle wesentlichen, bei dem theologischen Studium zu beobachtenden Gesichtspunkte in gesundester Weise ein. Im Anhange schildert er dann alle besondern Einrichtungen, welche in Halle getroffen seien, um zur möglichst vollständigen Erfüllung der Aufgabe zu füren. Dabei stellt er die mannigfaltigen Gelegenheiten dar, welche durch die großartigen von ihm in's Leben gerufenen, unter dem Namen des Waisenhauses bekannten Anstalten dazu gegeben wurden. Und diese Gelegenheiten waren in der Tat so bedeutend und tiefgreifend, und die durch die ganzen Anstalten hindurchgefürte Organisation so sorgfältig berechnet und durchgefürt, dass nirgends und zu keiner Zeit in der evangelischen Kirche eine änliche Einfürung der jungen Theologen in die praktische Tätigkeit stattgefunden hat, als in Halle zu Franckes Zeit. Es ist bekannt, dass in allen jenen Anstalten, die von ihrem ersten kleinen Anfange sich in unglaublicher Schnelligkeit zu außerordentlicher Größe und Mannigfaltigkeit entwickelten, aller Unterricht von Studirenden unter genauer Aufsicht von Inspektoren, die selbst keinen Unterricht gaben, auf Grund sorgfältiger Instruktionen erteilt wurde. Ein Teil des ihnen gewärten Honorars bestand in dem gemeinsamen Mittags- und Abendtisch, dem ebenfalls ein Inspektor vorstand, welcher in änlicher Weise, wie die übrigen Inspektoren, einen mannigfaltig leitenden Einfluss auf die Studirenden ausübte. Bei der großen Zal der beschäftigten Lehrer (als Francke starb, waren es 167) und bei dem natürlich häufig eintretenden Wechsel ist es begreiflich, eine wie ungeheure Zal junger Leute durch diese Schule hindurchgingen. Ihre hauptsächliche Tätigkeit bestand freilich im Unterrichten, aber gerade dies sah Francke mit vollem Rechte als einen wesentlichen Teil der Vorbereitung für das geistliche Amt an, und forderte änlich wie Luther, dass ein jeder Theologe sich darin übe. Aber außerdem gab es noch manche andere Arten vorbereitender geistlicher Tätigkeiten, insbesondere durch die eifrig betriebenen Katechisationen und Repetitionen der Predigten, sowie durch die in allen Anstalten mit dem Unterricht engverbundene Erziehung und Aufsicht. Schon der Einfluss des in dem ganzen Leben dieser Anstalten herrschenden von Francke selbst und seinen vornehmsten Mitarbeitern an denselben, J. A. Freylinghausen, Neubauer Elers,

Töllner, Freier und vielen anderen ausgehenden Geistes der uneigennützigsten und unermüdlichsten Arbeit im Dienste des Reiches Gottes mussle in hohem Grade erhebend und fördernd wirken.

Dies fürt zur nähern Betrachtung des dritten großen Hauptgebietes der Wirksamkeit Franckes, des Waisenhauses, welches gleichsam allem, was er tat, das Siegel aufdrückte. Die Entstehung der unter diesem Namen begriffenen mannigfaltigen Anstalten, wie sie Francke selbst in den „Segensvollen Fußtapfen des noch lebenden und waltenden liebreichen und getreuen Gottes“ (1701 erschienen und mit den nachfolgenden Fortsetzungen zusammen 1709 wider gedruckt) schildert, ist ihm oft nacherzält und im allgemeinen bekannt. Wir geben das wesentliche davon. Dass die Erziehung der Jugend seit seiner Bekehrung von ihm lebhaft in's Auge gefasst wurde, ist oben bereits hervorgehoben. Auch wirkte er dafür unmittelbar nach dem Antritt seines Amtes in Glauchau auf mancherlei Weise. Eine besondere Veranlassung, die überaus große Unwissenheit vieler Kinder kennen zu lernen, gab ihm die damals herrschende Gewonheit, dass die Armen regelmäßig an einem bestimmten Tage an der Tür erschienen, um ein Almosen zu empfangen. Seit Neujar 1694 benutzte er diese Gelegenheit, ihnen außer der leiblichen Speise auch die geistliche zu gewären. Er ließ sie eintreten und befragte die jungen aus dem Katechismus und ließ die alten zuhören, wobei ihm die größte Unwissenheit entgegentrat. Er versuchte zunächst die Kinder zur Schule zu halten, indem er das wöchentliche Schulgeld gab, doch erwies sich dies als erfolglos, indem sie zwar das Schulgeld abforderten, aber entweder nicht in die Schule gingen oder doch keine Besserung spüren ließen. Um hiefür, sowie zur Abhilfe der sonstigen Not der Armen die Mittel zu erhalten (er selbst besaß nichts, und das Einkommen seiner Stelle war sehr gering), versuchte er ebenfalls verschiedenes und befestigte endlich in seiner Wonstube eine Büchse, über welche er setzte 1 Joh. 3, V. 17, und darunter 2 Kor. 9, 7. Entscheidend für ihn wurde, dass etwa ein Vierteljar nachher in dieselbe auf einmal von einer frommen Frau, Namens Knorr, vier Taler sechzehn Groschen eingelegt wurden. Als Francke sie in die Hände nahm, sprach er mit Glaubensfreudigkeit: „das ist ein ehrlich Kapital, davon muss man etwas rechtes stiften; ich will eine Armenschule anlegen“. Er besprach sich nicht mit Fleisch und Blut, wie er weiter erzält, sondern fur im Glauben zu, kaufte noch an demselben Tage für 2 Taler Bücher und bestellte einen armen Studirenden, der die Kinder täglich zwei Stunden unterrichten sollte. Dies geschah um Ostern 1695. Das Lokal, wo der Unterricht erteilt wurde, war das Vorzimmer der Studirstube Franckes. Aber die Mehrzal der Kinder, welche Bücher empfangen hatten (es waren 27), verkaufte oder behielt dieselben und kam nicht wider. Aber Francke ließ sich nicht abschrecken, er kaufte neue Bücher, die nun nach dem Unterricht zurückbehalten und verwart wurden. Um die fernern Mittel zu erhalten, ließ er an der Wand eine Büchse errichten mit der Überschrift „Zur Information der armen Kinder und der dazu nötigen Bücher und Zugehör“. Spr. Sal. 19, 17. Von den erfolgten Einlagen konnte das Werk fortgesetzt und auch sogar an die Kinder wöchentlich zwei bis dreimal Almosen ausgeteilt werden, damit sie lieber in die Schule gingen. Das ist der Anfang der zalreichen Anstalten, welche nun in rascher Folge im Anschluss daran sich entwickelten. Schon bald nach Pfingsten wurden ihm, da man sah, dass der Unterricht mit Treue und Gewissenhaftigkeit erteilt werde, Kinder von Bürgersleuten gebracht, für welche Schulgeld gezalt wurde. Die Zal der Kinder wuchs so schnell, dass bereits im Sommer ein Zimmer in dem neben der Pfarre gelegenen Hause und bald ein zweites gemietet werden musste. Es wurden zwei Klassen gebildet und die Armen- und die Bürgerkinder getrennt, aus denen in rascher Entwickelung zwei Schulen, die Armen- und Bürgerschule für Knaben und für Mädchen, die bald getrennt wurden, hervorgingen. Nach Pfingsten desselben Jares wurden Francke 3 Kinder auswärtiger bemittelter Eltern, die von ihm einen Erzieher erbeten hatten, da er ihnen keinen senden konnte, auf seinen Vorschlag zugeschickt, um sie unter seiner Aufsicht erziehen zu lassen. Bald schlossen sich ihnen mehrere an, und es entstand daraus die Anstalt, welcher er 1696 bereits den Namen Pädagogium gab, und die sich ebenfalls rasch

innerlich und äußerlich entwickelte. In demselben Jare noch erwuchs ihm aus den Erfarungen, die er machte, dass bei gar manchen Kindern der erteilte Unterricht nichts fruchte, weil ihnen außer der Schule die Erziehung fehle, der Gedanke, solche Kinder auch in Pflege und Erziehung zu nehmen. Da ihm infolge einer darauf bezüglichen Mitteilung an Freunde 500 Taler zu diesem Zweck geschenkt wurden, schritt er unverweilt zur Tat, und nahm, in der Hoffnung, dass es an weitern Gaben nicht fehlen würde, nach und nach mehrere Kinder auf: am Ende des Jares waren es bereits 9, 7 Knaben und 2 Mädchen, die zunächst in verschiedenen Bürgerhäusern untergebracht wurden und unter der Aufsicht des oben erwänten Neubauer, eines Theologie Studirenden, standen. Im Frühjare des folgenden Jares wurden sie, nachdem noch 3 hinzugekommen waren, in dem bereits erwänten Hause neben der Pfarre, das inzwischen hatte gekauft werden können, vereinigt. Damit trat das Waisenhaus in's Leben. Die Zahl der darin aufgenommenen Kinder wuchs ebenfalls sehr schnell. Eine andere Gabe von 500 Talern, die er für die Armen, namentlich arme Studirende empfangen hatte, wurde die Veranlassung, dass er im Herbst des J. 1696 den oben bereits erwänten Freitisch zunächst für 24 Studirende einrichtete. Diese Einrichtung wurde überaus folgenreich. Die Zal der so gespeisten Studirenden nahm sehr schnell zu. Sie traten in die engste Beziehung mit den verschiedenen Anstalten Franckes, indem die an dem ordinären Tisch Gespeisten (es wurde später auch ein extraordinärer eingerichtet) als Lehrer an denselben tätig waren. Sie bildeten das Seminarium praeceptorum, mit dessen Leitung die Inspektoren jener Anstalten betraut waren. Von welcher Bedeutung dies für die Bildung der jungen Theologen war, ist früher hervorgehoben. Im Jare 1697 endlich wurde auf Wunsch mehrerer Eltern, ihre Söne, one die auf dem Pädagogium angestrebte mannigfaltigere Bildung zu beanspruchen, für die Studien vorbereitet zu sehen, eine Schule eingerichtet, in welcher der dazu nötige Unterricht erteilt wurde. Sie erhielt nach dem Hauptgegenstand desselben den Namen der lateinischen Schule. Dies waren die Anstalten, welche den bleibenden Mittelpunkt des mit jedem Jare wachsenden, der Erziehung der Jugend im weitesten Sinne des Wortes gewidmeten Werkes bildeten, das unter dem Namen des Waisenhauses, oder, wie er später umgestaltet ist, der Franckeschen Stiftungen als ein unvergängliches Denkmal des Glaubens und der Liebe Franckes bis auf den heutigen Tag besteht und auch fernerhin, so Gott weiteren Segen gibt, bestehen wird.

Die Entwickelung jener Anstalten, sowie mancher anderer zeitweilig mit denselben in Verbindung stehenden im einzelnen zu verfolgen, und ihren mit vieler Weisheit geordneten Organismus darzulegen, one welchen sie nicht würden haben bestehen können, ist hier nicht der Ort. Das nähere darüber findet sich in den unten anzufürenden Werken (s. insbesondere Kramer, A. H. Franckes pädagogische Schriften). Hier mag genügen, dass im J. 1727, in welchem Francke starb, in sämtlichen Schulen 2200 Kinder (unter ihnen 100 verwaiste Knaben und 34 solche Mädchen) sich befanden, bei deren Erziehung und Unterricht, außer 8 Inspektoren der verschiedenen Anstalten 167 Lehrer und 8 Lehrerinnen tätig waren. Gespeist wurden an dem ordinären Tische 155, an dem extraordinären Tische 100 Studirende; von armen Schülern Mittags 148, Abends 212. Um für die wachsenden Bedürfnisse die nötigen Räumlichkeiten zu schaffen, wurden allmählich mehrere Häuser gekauft, bald aber auch mit dem Bau neuer Häuser begonnen, welche nach und nach errichtet, einen Komplex von Baulichkeiten bildeten, der eher den Anblick einer kleinen für sich bestehenden Stadt als einer Anstalt darbietet. Das erste dieser Gebäude, welches die großartige Vorderseite derselben bildet, wurde im Sommer 1698 one alle bereit liegende Mittel, allein in dem festen Glauben an die Durchhilfe des Herrn bei diesem zu seiner Ehre unternommenen Werke begonnen, und unter zalreichen, oft warhaft wunderbaren Beweisen dieser Durchhilfe schnell zustandegebracht. Die an dem Frontispiz desselben zwischen zwei der Sonne entgegenschwebenden Adlern angebrachte Inschrift: „Die auf den Herrn harren, kriegen neue Kraft, dass sie auffahren mit Flügeln wie Adler", Jes. 40, 31, verkündet laut aller Welt den Sinn, dem dieses Haus und die ganzen Stiftungen

Franckes ihr Dasein verdanken. Bis zum Todesjare Franckes wurden alle jetzt vorhandenen Gebäude, mit Ausnahme weniger später hinzugekommenen, erbaut. In demselben Jare 1698 entstanden sowol die Buchhandlung als auch die Apotheke des Waisenhauses, die in engster Verbindung mit den übrigen Anstalten standen und allmählich als erwerbende Institute nicht wenig zu ihrer Erhaltung beitrugen. Auch sie sowie die mit der letztern in Verbindung stehende sogenannte Medikamenten-Expedition, welche die berühmten durch Chr. Fr. Richter entdeckten Arcana vertrieb, entwickelten sich rasch und gelangten schnell zu großer Bedeutung und weitgreifendem Einfluss. Das alles war aber nur möglich durch den Geist lebendigsten Glaubens und uneigennützigster Hingebung an den Dienst der Brüder, der wie Francke selbst so auch seine Mitarbeiter erfüllte, deren vornehmste bereits oben genannt sind, und deren Hilfe Francke mit freudiger Dankbarkeit anerkannte. Und diesem Geiste fehlte der Segen des Herrn nicht, der mit jedem Jare ihm sichtlicher zu teil wurde. Ihm schrieben sie alle in aufrichtiger Demut das Gelingen ihres Tuns zu, indem sie das Ganze nur das Werk Gottes nannten: worin Franckes Gegner, wie Löscher, freilich nur eine hochmütige Anmaßung sahen. Dieser Segen zeigte sich nicht allein darin, dass aus allen Teilen der evangelischen Christenheit zur Erhaltung der Anstalten in wachsendem Maße Gaben, geringe und reiche bis zu vielen Tausenden, zuströmten, wie Francke in den „Segensvollen Fußtapfen“ berichtet und vollständiger in den handschriftlichen Verzeichnissen vorliegt, sondern auch die brandenburgische Regierung trotz der mancherlei von verschiedenen Seiten gegen dieselben erhobenen Verdächtigungen, ihnen kräftigen Schutz angedeihen ließ, und sie durch wichtige Privilegien förderte. Ein ganz besonderes lebhaftes Interesse nahm an denselben der König Friedrich Wilhelm I., obwol er als Kronprinz sehr gegen sie eingenommen war, von seinem Regierungsantritte an bis zu seinem Tode. Er schenkte Francke unbedingtes Vertrauen und nahm seinen Rat und seine Hilfe bei wichtigen die Kirche und die Schule betreffenden Angelegenheiten vielfach in Anspruch.

So wurde das Waisenhaus je länger je mehr ein überaus bedeutender und einflussreicher Mittelpunkt der neuen, durch Spener hervorgerufenen und durch seine Freunde und Anhänger, am entschiedensten und kräftigsten durch Francke vertretenen Richtung in der Entwickelung der evangelischen Kirche Deutschlands. Es war gleichsam die feste Burg des Pietismus, in der alle Fäden, welche die Vertreter desselben in den verschiedensten Gegenden verbanden, zusammenliefen, wie die noch vorhandene außerordentliche Fülle von Korrespondenzen und sonstigen handschriftlichen Schriftstücken beweist. Zur Steigerung seiner Bedeutung trug wesentlich noch bei, dass die im J. 1705 von Dänemark aus begonnene Heidenmission in Ostindien sich an dasselbe anlehnte und ihren geistigen und leitenden Mittelpunkt hier fand, sowie dass die von dem Freiherrn von Canstein, dem innigen Freunde Franckes und tatkräftigen Förderer seiner Unternehmungen, im Jare 1710 in's Leben gerufene Bibelanstalt in die engste Verbindung mit demselben trat, die noch heute besteht.

Diese Bedeutung des Waisenhauses wurde von den Gegnern Franckes sehr wol erkannt, und es wurden deshalb, wie einst gegen ihn selbst, die heftigsten Angriffe gegen dasselbe gerichtet. Namentlich erschienen von 1707 an mehrere der Art in der von V. E. Löscher unter dem Titel „Unschuldige Nachrichten“ herausgegebenen Zeitschrift. Sie schadeten indessen den weitern Entwickelungen desselben nicht allein nicht, sondern dienten gewissermaßen durch ihre teilweise Maßlosigkeit der Sache Franckes, indem sie die Aufmerksamkeit in immer weitern Kreisen darauf richteten und durch die notwendig gewordenen Widerlegungen eine immer vollständigere Kenntnis derselben herbeifürten. Auch fand die Persönlichkeit und Wirksamkeit Franckes allmählich mehr und mehr allgemeine Anerkennung, wie sich besonders auf seiner bereits oben erwänten Reise in's südliche Deutschland im J. 1717 auf's glänzendste zeigte (s. Kramer, Neue Beiträge etc.). Allerdings setzte Löscher, der letzte und bedeutendste Gegner des Pietismus, von warmem Interesse für die Kirche geleitet, den Kampf gegen denselben, doch in wesentlich sachlicher, nicht persönlicher Weise, fort, auch nachdem der von ihm angeregte Versuch,

auf einem im J. 1719 zwischen ihm einerseits und Francke und Herrnschmidt andererseits zu Merseburg veranstalteten Gespräch eine Verständigung herbeizufüren, keinen Erfolg gehabt hatte, wie sich freilich bei den vorhandenen und so lange Zeit hindurch behaupteten Gegensätzen, troz vielfach vorhandener Übereinstimmung, voraussehen ließ. In wie hohem Grade sich die Ansichten über Francke und die von ihm vertretene Richtung geändert hatten, beweist vor allem der ehrenvolle Empfang, der ihm in demselben Jare bei einem Besuche in Leipzig von seiten der theologischen Fakultät, die ihn 30 Jare vorher so heftig verfolgt hatte, zu teil wurde, indem sie das Gesuch an ihn richtete, eine Predigt in der Pauliner-Kirche zu übernehmen, die er unter großem Beifall hielt.

Was die Eigentümlichkeit und die Einrichtung des in den verschiedenen Schulen des Waisenhauses erteilten Unterrichts betrifft, so ist es nicht möglich, hier näher darauf einzugehen. Es mag genügen, darauf hinzuweisen, dass in allen eine tüchtige, den verschiedenen Lebenskreisen, für welche sie bestimmt waren, entsprechende Bildung angestrebt wurde. In vielen Beziehungen ging Francke, da er sich ganz frei und durch keine Behörde beschränkt bewegte, über die gewönlichen Ziele hinaus. Dies gilt besonders vom königlichen Pädagogium, in welchem mehrere in den höheren Schulen bisher nicht behandelte Gegenstände, namentlich Deutsch, Französisch und mancherlei Realien, gelehrt wurden. Auch die gesamte Einrichtung der höheren Schulen, in denen das sogenannte Fachsystem statt des bisher allgemein herrschenden Klassensystems eingefürt war, sowie die beim Unterricht befolgte Methode war neu und eigentümlich, sodass diese Anstalten eine epochemachende Stellung in der Entwickelung der Pädagogik einnehmen. Was ihnen aber vor allem andern eine hohe Bedeutung gab, war der Geist, in welchem sie alle one Ausnahme geleitet wurden. „Der vornehmste Endzweck in allen diesen Schulen", sagt Francke, „ist, dass die Kinder vor allen Dingen zu einer lebendigen Erkenntnis Gottes und Christi und zu einem rechtschaffenen Christentum mögen wol angefürt werden". Denn es war seine tiefste Überzeugung, dass „alle Gelehrsamkeit und alles Wissen töricht sei, wenn es nicht die warhaftige und lautere Liebe gegen Gott und Menschen zum Grunde habe". Dieser Geist spricht sowol in seiner allgemein pädagogischen Schrift „Kurtzer und einfältiger Unterricht, wie die Kinder zur waren Gottseligkeit und christlichen Klugheit anzufüren sind", als auch in allen seinen Instruktionen für die einzelnen Schulen aus (s. Kramer, Franckes pädagogische Schriften). Um diesen Zweck zu erreichen, wurde neben dem Unterricht auf die Erziehung ein ganz besonderes Gewicht gelegt, wie es bisher nie geschehen war. Dass es die Hauptaufgabe aller Schulen, der niedrigsten wie der höchsten, sei, christliche Bildung und christliches Leben zu pflanzen, wie es ja in dem Prinzip aller christlichen Erziehung liegt, kam somit zu einem bestimmteren und klareren Ausdruck als je vorher. Zur Erreichung dieses Zweckes wurde außer dem Unterricht ein großes Gewicht auf eine möglichst sorgfältige Aufsicht und häufige Teilnahme am Gottesdienste aller Zöglinge in mancherlei Formen gelegt. Allerdings lag hierin, namentlich in der Betonung des religiösen Elementes und der ängstlichen Vermeidung alles auch nur scheinbar weltförmigen in der Erziehung die Gefar der Übertreibung, die auch nicht vermieden wurde, obwol man sich hüten muss, das was damals geschah, aus dem Gesichtspunkt der heutigen Zeit zu beurteilen, die vieles nicht zu ertragen vermag, was damals möglich und nützlich war. Es zeigte sich hier, wie es in den menschlichen Verhältnissen zu geschehen pflegt, dass die neue Richtung, welche aus der Reaktion gegen die bisher herrschende hervorgegangen war, in das jener entgegengesetzte Extrem geriet und in Einseitigkeit verfiel. Das wichtigste aber war, dass alles, was in dieser Beziehung geschah, so lange Francke selbst wirkte, von lebendigem Geiste getragen wurde und dadurch in seltenem Maße Leben zu wecken geeignet war. Dies aber gilt nicht bloß von dem in der Erziehung der Jugend befolgten Verfaren Franckes, sondern von seiner ganzen Tätigkeit auf ihren verschiedenen Gebieten. In ihm kam seiner energischen und tatkräftigen Persönlichkeit nach das innerste Wesen des Pietismus, das in der Geltendmachung des subjektiven Glaubens, der fides qua creditur, im Gegensatz gegen den mehr und mehr äußerlich

gewordenen, die reine Lehre vor allem betonenden Glauben, der fides quae creditur, zum entschiedensten Ausdruck, wobei jedoch zu bemerken ist, dass er an derselben mit Entschiedenheit festhielt. Darin lag seine außerordentliche Kraft und die Wurzel seines tiefgehenden Erfolges, aber auch seine Schranke. In dem vollen und klaren Bewusstsein seines auf der unmittelbaren Lebenserfarung ruhenden persönlichen Glaubens zog er mit strenger und unerbittlicher Konsequenz für sein ganzes Denken und Tun die daraus fließenden Folgerungen. Deshalb trat er, troß seiner oft ausgesprochenen und den ihn abgenötigten Streitschriften tatsächlich bewiesenen Abneigung gegen allen Streit, mit Enschiedenheit gegen alles auf, was damit, als der für ihn feststehenden Warheit zur Seligkeit, in Widerspruch stand. Daraus ist sein Verhalten zu Löscher und insbesondere zu Wolf zu erklären, dessen Entfernung aus Halle, wenn auch nicht in der schroffen Form, in welcher sie erfolgte, wesentlich auf seine Veranlassung geschah (s. Kramer, Neue Beiträge 2c., S. 155 flge.).

Fassen wir schließlich die Bedeutung Franckes für die evangelische Kirche kurz zusammen, so hat er unbedingt an der durch Spener und die hallische Schule hervorgebrachten praktischen Belebung der Kirche, worin sich, wie Tholuck (s. den Artikel „Pietismus") richtig bemerkt, die Einwirkung des Pietismus auf die Zeit konzentrirt, einen ganz besonders hervorragenden Anteil. Wenn sich dies zunächst auf dem unmittelbaren Gebiete der Kirche darin zeigt, dass, wie derselbe Gewärsmann ausspricht, sich mit Bestimmtheit behaupten läßt, dass die protestantische Kirche in keiner Periode soviel christlich eifrige Geistliche und Laien besessen habe, als in den vierziger Jaren des achtzehnten Jarhunderts, so gilt ein gleiches von dem auf dem Gebiete der Jugenderziehung erweckten neuen Leben. Und hier ist es die persönliche Wirksamkeit Franckes ausschließlich, welche den weitesten und tiefgehendsten Einfluss bis auf den heutigen Tag ausgeübt hat. Denn abgesehen von dem unmittelbaren Einfluss der von ihm in das Leben gerufenen Stiftungen, die bis auf den heutigen Tag vielen tausenden von Kindern ein reicher Quell des Segens nach Leib, Seele und Geist und zugleich ein Seminarium für Lehrer, wie es ein zweites nicht gegeben hat, geworden sind, hat sich dieselbe viel weiter ausgedehnt. Von der höchsten Bedeutung war es zunächst, dass alle diese Anstalten one alle Anregung oder Hilfe irgend einer äußern Macht, frei aus dem innersten Herzensdrange, den Brüdern zu dienen und Seelen für das Reich Christi zu gewinnen, und zugleich aus dem unerschütterlichen Glauben an die helfende Gnade Gottes hervorgingen. Es war dies das erste großartige Beispiel freier dienender Liebe, insbesondere für die Erziehung der Jugend, das uns in der evangelischen Kirche entgegentritt. Von diesem seinen Vorgange angeregt, entstanden an nicht wenigen Orten änliche Anstalten, insbesondere Waisenhäuser. Und wer kann ermessen, in wieweit das Vorbild Franckes auch in neuester Zeit dazu beigetragen hat, die zalreichen Werke dienender Liebe in's Leben zu rufen, welche, seitdem ein kräftigeres Glaubensleben in der evangelischen Kirche wider erwacht ist, überall auf ihrem Gebiete entstanden sind? Weiter aber steht in unverkennbarem Zusammenhange mit den von Francke aufgestellten und befolgten Erziehungsprinzipien das gesamte Erziehungs- und Schulwesen der Brüdergemeinde, wie sich überhaupt die Anregung nicht verkennen läßt, welche Zinzendorf zu der von ihm entwickelten mannigfaltigen Tätigkeit in seiner Jugend durch Francke und seine Stiftungen, in denen er aufwuchs, empfangen hatte. Die weiteste Ausdehnung aber gewann dieser Einfluss der Prinzipien Franckes auf die Entwickelung des Schulwesens und der Schulgesetzgebung Preußens nicht bloß unter Friedrich Wilhelm I., dem ausgesprochenen Gönner und Beschützer seiner Stiftungen, sondern auch unter Friedrich II., unter dessen Regierung im J. 1763 durch Julius Hecker, der noch ein Schüler Franckes und längere Zeit Lehrer des Pädagogiums gewesen war, und nach dem Vorbilde Franckes bedeutende noch heute bestehende Schulen in Berlin in's Leben gerufen hatte, das große Generallandschulreglement erlassen wurde, welches ganz im Sinne jener Prinzipien verfasst und die Grundlage des preußischen Volksschulwesens geworden ist. So ist das Gebet, welches Francke oft getan, „Herr gib mir Kinder wie der Tau aus der Morgenröte, wie die Sterne am Himmel", erfüllt worden weit über das

hinaus, was er denken und anen konnte und der Segen seiner Wirksamkeit für das Reich Gottes und die evangelische Kirche geht fort und wird fortgehen so lange man seiner gedenkt.

Was die häuslichen und persönlichen Verhältnisse Franckes betrifft, so verheiratete er sich 1694 mit Anna Magdalena von Wurm, einer ihm ganz gleichgesinnten, höchst charaktervollen Frau, die ihn überlebte. Er hinterließ zwei Kinder: Gotthilf August, der ihm in der Direktion des Waisenhauses mit J. A. Freylinghausen folgte und als Professor der Theologie, Konsistorialrat und Archidiakonus an der Kirche U. L. Fr. 1769 starb, und Johanna Sophia Anastasia, die mit Freylinghausen 1715 verheiratet wurde. Seine Gesundheit wurde früh durch seine angestrengte Tätigkeit angegriffen, sodass er widerholentlich längere Reisen zu seiner Stärkung, insbesondere 1705 und 1717, unternehmen musste. Seit 1725 begannen ernste und peinliche Krankheitszustände, die ihn oft und lange quälten. Obwol dieselben im Frühjar 1727 wichen, sodass er im Gefül einer ihm unerwartet und wunderbar widergegebenen Kraft am 15. Mai wider versuchte eine paränetische Vorlesung zu halten, war dies doch nur ein letztes Aufflackern seiner Kräfte. Nachdem er wenige Tage darauf noch einmal das heilige Abendmal mit der Gemeinde, obwol in großer Schwachheit genossen, und sich am 24. Mai zum letzten Male mit einigen Freunden in den Waisengarten hatte faren lassen, wo er sich in ein brünstiges, fast eine Stunde wärendes Dankgebet für alle ihm widerfarene Gnade ergoss, kehrte die frühere Krankheit, die Dysurie, mit größter Heftigkeit zurück. Er ertrug die damit verbundenen Schmerzen mit größter Ergebung, ja unter vielfachem Lobe und Preise Gottes seines Heilandes. Am Trinitatisfeste den 8. Juni 1727 entschlief er sanft und selig. — Reichhaltige Materialien zur Geschichte und Charakteristik Franckes und seiner Stiftungen enthalten, außer den im obigen mehrfach angefürten Schriften Franckes selbst, die unmittelbar nach seinem Tode erschienenen „Epicedia", Halle 1727, Fol.; „Franckes Stiftungen", eine Zeitschrift herausgegeben von Schulze, Knapp und Niemeyer, Halle 1792 fg. 3 Bde.; Kramer, Beiträge zur Geschichte A. H. Franckes, enthaltend den Briefwechsel Franckes und Speners, Halle 1861; Ders., Vier Briefe A. H. Franckes, Halle 1863; Die Stiftungen A. H. Franckes in Halle, eine Festschrift zur zweiten Säcularfeier seines Geburtstags, herausgegeben vom Direktorium der Franckeschen Stiftungen, Halle 1863; Kramer, Neue Beiträge zur Geschichte A. H. Franckes, Halle 1875; Ders., A. H. Franckes Pädagogische Schriften, Langensalza 1876. Die einzige eingehende Behandlung von Franckes Leben ist: Dr. H. E. F. Guericke, August Hermann Francke, eine Denkschrift zur Säcularfeier seines Todes, Halle 1827. Kürzere Darstellungen desselben sind sehr zalreich. **Kramer.**

Franken, die. Das römische Reich des Abendlandes wurde durch die Völkerwanderung zertrümmert und musste den Formen einer neuen Menschheitsentwickelung Platz machen. Diese Entwickelung sollte hauptsächlich an germanischen Völkern und überall durch sie geschehen, aber durch den Eintritt derselben in das Erbe und in die Schule der alten Welt. Nun gingen aber die meisten germanischen Völker auf römischem Boden in römischem Wesen unter one Formen zu schaffen, in denen das ganze germanische Abendland hätte aufwachsen können. Nicht so die Franken. Sie wurden in Gallien zur Hälfte römisch, fassten sich aber mit ihrer östlichen deutschen Hälfte zusammen und leiteten so den erziehenden Romanismus auf germanisches Gebiet. Sie anten ihre Mission, von dem römischen Gallien aus ein neurömisches Weltreich zu gründen, in welchem das Abendland romanisch geeinigt würde. Gallien selbst gab ihnen dazu Mut. Obgleich von Italien getrennt und von Barbaren überschwemmt, erlebte Gallien damals (änlich wie Spanien) einen Nachsommer klassischer Bildung in immer entschiedenerer römisch-christlicher Gestalt. Die römische Kirche war es, worin die Gallier ihre Einheit, ihre Lebenssphäre, ihren Halt und Trost gefunden hatten. Die Bischöfe waren ihre Fürer und Vertreter in jeder Beziehung geworden, und ein kräftiges, handgreifliches, glänzendes Kirchenwesen, von den Wundern des Nationalheiligen Martin von Tours getragen und verherrlicht, war ihre volkstümliche Existenz-

form. An die Spitze dieses gallischen Römertums sich mit der wilden Kraft seiner Krieger zu stellen, das war der große Gedanke Chlodwigs, der damit eine neue Ära begann. Chlodwig, der bei St. Martin in Tours die purpurne Tunica und das römische Sagum anlegte und das Diadem aufsetzte, ist das Vorbild und der Vorgänger Karls des Großen gewesen, der bei St. Peter in Rom die römische Kaiserkrone empfing. Die römische Einigung des Abendlandes in Stat und Kirche ist von den Franken ausgegangen und darum ist ihre Hingabe an das gallische Römertum, vornehmlich ihr Eintritt in die katholische Kirche, als eine der gesegnetsten Begebenheiten zu betrachten. — Unter dem Namen der Franken hat man seit dem 3. Jarhunderte die Deutschen am rechten Ufer des Mittel- und Niederrheins verstanden. Die ripuarischen scheinen dort, die salischen hier (um die Yssel) ihren Mittelpunkt gehabt zu haben. Unter den letzteren waren die Sigambrer die vornehmsten. Als Carausius sich Britanniens bemächtigte und die Legionen aus Belgien hinwegzog, gingen die Salier über den Rhein und haben sich trotz aller Niederlagen, die ihnen Constantius, Konstantin und Julian beigebracht haben sollen, nicht zurückwerfen lassen. Vorwärts drangen sie aber erst seit 406. Sie besetzten unter verschiedenen Gefolgsherren oder Königen, unter denen Clojo in Brabant hervorragte, das Flussgebiet der Schelde bis zur Somme und leisteten dem Aetius im Kampfe gegen die Hunnen Beistand. Clojos Son war Meroväus, von welchem die Dynastie den Namen angenommen hat, des Meroväus Son war Childerich und Childerichs Son war Chlodwig, der im Jare 481 in einem Alter von 15 Jaren seinem Vater in der Fürung eines Teils der Salier folgte. Er besiegte im Jare 486 bei Soissons den Syagrius und mit ihm den letzten Rest der Römerherrschaft, der sich in der Mitte deutscher Eroberungen erhalten hatte. Die Folge davon war die, dass Chlodwig sein Gebiet bis zur Loire ausdehnte, wo es südwestlich an das der Burgunder grenzte. Im Osten trafen jetzt die Ripuarier, welche seit 406 auf dem linken Rheinufer zu finden waren, links von der oberen und mittleren Maas mit den Saliern zusammen. Chlodwig bemächtigte sich nun noch im Jare 491 des mittleren Maasgebietes, des Landes der Tongrer und wandte dann sein Augenmerk auf Burgund. Noch war ihm dieser Stat zu mächtig, als dass er es gewagt hätte, über ihn herzufallen, aber er suchte sich einen Anspruch auf Einmischung in die Angelegenheiten desselben zu erwerben und heiratete deshalb im Jare 493 die katholische Königstochter Chlothilde, die dem Burgunderkönige Gundobald, als dem Mörder ihres Vaters und als einem Arianer, tötlich verfeindet war. Chlothilde brachte das Christentum als katholisches Kirchentum an den Hof Chlodwigs und begann sogleich, ihren heidnischen Gemal zu Gunsten des Christentums zu bestürmen. Die Franken waren schon lange Zeit vorher durch Kriegsgefangene und Söldlinge mit demselben bekannt geworden. Bei der Eroberung Galliens war es für die geringe Zal der eingedrungenen Franken sehr schwer, in einem ganz christlichen und römischen Lande ihre Nationalität und ihren Glauben zu bewaren. Sie verloren sich in allen sittlichen und geistigen Beziehungen so schnell unter die Gallier, dass noch vor 490 die offizielle Sprache in der Lex salica die lateinische war. Wie hätten sie sich der mit Macht auf sie eindringenden Kirche entziehen können, zu welcher sie schon einzelne Stammesgenossen übergetreten fanden? Aber der Masse des Volkes musste der König vorausgehen und darum waren die Bemühungen der Chlothilde von großer Bedeutung. Chlodwig hatte freilich am Anfang die Kirchen von seinen Franken plündern und verwüsten lassen, aber es fehlte ihm nicht an Ehrfurcht vor den Bischöfen und er hörte nicht one Staunen von den Wundern, welche am Grabe des heil. Martin geschehen sein sollten. Er hatte zwar an dem Christengotte auszusetzen, dass er nicht aus dem alten Göttergeschlechte stamme; er war ferner unempfänglich für das ware Wesen des Christentums; er wurde von der allergröbsten religiösen Weltanschauung beherrscht; aber gerade diese letztere trug nach wenig Jaren zur Entscheidung des schon Schwankenden bei. Er erlaubte, dass Chlothildens erster Son, Ingomer, getauft wurde, aber der Tod desselben erschien ihm als eine Strafe wegen des Abfalls von den alten Göttern. Dennoch durfte auch der zweite

Son, Chlodomer, getauft werden, und eine Schwester Chlodwigs, Lantechild, hatte sich von den Arianern gewinnen lassen. Da kam auch für Chlodwig selbst das Jar der Entscheidung, nämlich das Jar 496. Die Alemannen fielen in das Land der ripuarischen Franken ein. König Sigebert in Köln war nicht stark genug, ihrem Angriffe zu widerstehen. Chlodwig eilte herbei und es kam am Oberrhein zu einer Schlacht. Für die Franken stand alles auf dem Spiele, insbesondere musste Chlodwig von einer Niederlage die Vernichtung seines im Entstehen begriffenen gallischen Reiches fürchten. Als nun sein Heer in der Schlacht zu weichen begann, rief er den Gott seiner gallischen Untertanen um Hilfe an und tat das Gelübde, sich dem Christengotte zu ergeben, wenn ihm derselbe den Sieg verleihen würde. Er siegte und machte den größten Teil der Alemannen den Franken unterwürfig. Dieser Ausgang konnte ihn in der Meinung von seinem Berufe bestärken, jedenfalls fand Chlodwig eine Bewärung des Christengottes und eine Verpflichtung für sich selbst darin. Chlothilde durfte jetzt den Erzbischof von Rheims, den heil. Remigius, mit dem der König schon befreundet war, herbeirufen. Remigius unterrichtete ihn und schritt schon am Weihnachtsfeste des Jares 496 in der Kathedrale von Rheims zur Taufe. Dabei redete er den König mit den Worten an: Beuge in Demut dein Haupt, Sigambrer; verbrenne, was du angebetet hast, und bete an, was du verbrannt hast. Nach der Beschreibung der Handlung, welche von Hincmar stammt, hat, weil wegen des Gedränges das geweihte Öl nicht zur rechten Zeit am Platze war, eine Taube ein Fläschchen mit Öl vom Himmel gebracht. Dieses Fläschchen soll die Ampulla gewesen sein, aus welcher die französischen Könige seit 1179 gesalbt wurden, welche 1794 zerschlagen, aber 1824 wider aufgefunden wurde. Aber Hincmar ist überhaupt sehr unzuverlässig, leitet nicht nur durch überschwengliche Bilder irre, sondern scheut sich auch nicht, geradezu zu erfinden. Albofled, eine Schwester Chlodwigs, die bis dahin noch Heidin gewesen war, ließ sich mit ihrem Bruder taufen und Lantechild trat zur katholischen Kirche über. Warscheinlich sind noch an demselben Weihnachtsfeste 364 fränkische Edle ihrem Könige zur Taufe gefolgt, wärend 3000 andere Franken am Osterfeste des Jares 497 Christen wurden. Ein Teil des Volkes aber wurde durch Chlodwigs Taufe ihm entfremdet und beharrte unter dem Fürsten Raganar nur desto trotziger im Heidentume; auch die Ripuarier ließen sich erst später allmählich für das Christentum gewinnen. Dennoch wurde der Eintritt Chlodwigs in die Kirche in seiner hohen Wichtigkeit von der Kirche (Avitus von Vienne, Anastasius von Rom, Nicetius von Trier) alsbald erkannt und Chlodwig selbst benutzte ihn, als er die arianischen Burgunder bekämpfte und den gleichfalls arianischen Westgoten im Jare 507 das südwestliche Gallien entriss. In den folgenden Jaren ließ er sich die Einigung seines Volkes unter seiner alleinigen Herrschaft angelegen sein und vertilgte zu diesem Zwecke alle anderen Zweige des königlichen Stammes bei den Saliern und Ripuariern durch List, Verrat und Mord. Diese Schandtaten, die er leider alle erst als Christ vollfürte, zeigen, wie äußerlich ihm das Christentum geblieben war, und sind die Aussat schrecklichen Fluches gewesen. Die Merovinger, die Nachkommen Chlodwigs, haben in grauenerregender Weise gegen sich selbst gewütet und das Scepter mit dem Berufe zur Weltherrschaft an die Karolinger abgeben müssen. Chlodwig selbst aber war bald, nachdem er die fränkische Monarchie, das große gallisch-römische und römisch-katholische Frankreich auf die Leichen seiner Verwandten gegründet hatte, in dem kräftigsten Mannesalter im Jare 511 zu Paris gestorben. Die fränkische Kirche hat noch mehrere Jarhunderte lang die Roheit an sich getragen, welche Chlodwigs Eigenschaft gewesen war.

Vgl. Gregorius Turonensis (historia Francorum I, 2, c. 28—31) und Löbell (Gregor von Tours und seine Zeit, Leipzig 1839); ferner Augustin Thierry (récits des temps Mérovingiens, Paris 1842); Rettberg (Kirchengeschichte Deutschlands, Göttingen 1846 I, 258—278) und Gfrörer (Allgemeine Kirchengeschichte, II. Band, S. 1018 ff. u. 1038 ff.); Friedrich, KG. Deutschlands II, 1, 57 ff.; Junghanns, Gesch. der fränkischen Könige Childerich und Chlodowech, 1857; Allgem. deutsche Biographie 4, 128. **Albrecht Vogel.**

Frankenberg, Graf Johann Heinrich, geboren den 18. Sept. 1726 zu Großglogau in Schlesien, spielte als Vorkämpfer der katholischen Kirche in Belgien gegen die Kirchenpolitik Kaiser Josef II. eine hervorragende Rolle. Er erhielt seine geistliche Erziehung in dem Jesuitenkollegium seiner Vaterstadt und stand auch wärend seines Universitätsstudiums in Breslau ebenfalls unter jesuitischer Leitung, begab sich, nachdem er schon im 19. Jar die vier niederen Weihen erhalten hatte, nach Rom, um dort im deutsch-ungarischen Kollegium seine theologischen Studien fortzusetzen, wozu er fünf Jare verwendete. Nach Deutschland zurückgekehrt, wurde er von dem apostolischen Vikar und Erzbischof von Görz zum Coadjutor und 10 Jare später (den 27. Januar 1789) von der Kaiserin Maria Theresia zum Erzbischof von Mecheln und bald darauf zum Mitglied des belgischen Statsrats ernannt. In dieser Stellung trat er häufig bei festlichen Gelegenheiten als Prediger auf, und machte sich durch große Woltätigkeit gegen die Armen beliebt. Das steigende Ansehen, das er sich erwarb, bewog Pius VI., ihm 1778 die Würde eines Kardinals zu verleihen und Kaiser Josef ließ ihn nach Wien kommen, um ihm mit eigener Hand den Kardinalshut aufzusetzen. Aber schon einige Jare später finden wir ihn an der Spitze der heftigsten Opposition gegen die kirchlichen Reformversuche Kaiser Josefs. Als dieser 1786 die bischöflichen Seminarien, in welchen die belgischen Geistlichen bisher eine mangelhafte Bildung erhalten hatten, aufhob und ein unter Statsaufsicht stehendes Generalseminar zu Löwen errichtete, wurde diese neue Einrichtung von der belgischen Geistlichkeit mit großem Misstrauen und Unwillen aufgenommen und Kardinal Frankenberg war der erste, welcher die ernstlichsten Vorstellungen an den Kaiser richtete. Dieser gab ihm kein Gehör und setzte die Errichtung des Generalseminars und eines von diesem abhängigen Filialseminars in Luxemburg durch und verordnete, dass nur diejenigen, welche einen 5järigen Kursus in diesen Anstalten durchgemacht hätten, zu den höheren Weihen sollten gelangen können. Nun erneuerte Frankenberg seine Vorstellungen und machte geltend, dass die Bischöfe ihre guten Gründe hätten, sich gegen das neue Seminar zu wehren, denn es sei nur darauf abgesehen, durch dasselbe den Jansenismus einzufüren. Dies half aber nicht, das Seminar kam doch zu Stande und die Bischöfe mussten die Zöglinge ihrer Seminare in dasselbe abliefern, erfüllten sie aber zum Voraus mit Vorurteilen und Widerwillen gegen die neue Anstalt und ihre Lehrer. Die Regierung ihrerseits machte auch Missgriffe in der Wal der Lehrer und stellte nicht nur Jansenisten, sondern fanatische Aufklärer an, welche in roher Weise gegen das, was ihre Zöglinge bisher gehört hatten, polemisirten und ihren Eifer in Beobachtung religiöser Ceremonieen verhönten, auch in ihrem Wandel Blößen gaben. Die Unzufriedenheit der Zöglinge brach in offene Widersetzlichkeit und Tumult aus, es wurde Militär gegen die jungen rebellischen Theologen geschickt, ein Teil derselben in Haft genommen, andere verließen die Anstalt, und das Seminar, das mit 300 Zöglingen eröffnet worden war, löste sich faktisch auf. Der Kardinal, im Verdacht der intellektuelle Urheber der Widersetzlichkeiten zu sein, wurde nach Wien beschieden, um Rechenschaft abzulegen, dort einige Zeit festgehalten, aber, da die Gärung in Belgien immer mehr zunahm, nach Hause entlassen und bei seiner Rückkehr als Märtyrer gefeiert. Er fur fort gegen die beabsichtigte Widererrichtung des Generalseminars zu protestiren und stellte sein erzbischöfliches Seminar wider her, aber das Generalseminar wurde erneuert, und dem Erzbischof bei 1000 Taler Strafe verboten, in seinem Seminar Theologie lehren zu lassen. Er protestirte dagegen und erklärte das betreffende Dekret für ungültig. Einem Befehl nach Löwen zu gehen, die dortige Lehrart zu untersuchen und zu erklären, was er an ihr auszusetzen habe, gehorchte er und gab eine ausfürliche vom 26. Juni 1739 datirte Erklärung ab, worin er die Professoren, die Lehrbücher und den Unterricht als nicht orthodox und unzweifelhaft jansenistisch bezeichnete. Diese Erklärung wurde gedruckt und in zalreichen Exemplaren als Agitationsmittel verbreitet. Von dem kaiserlichen Minister Graf Trautmannsdorf beschuldigt, einen Feuerbrand unter das Volk geschleudert zu haben, beteuerte Frankenberg an der Veröffentlichung unschuldig zu sein und er-

klärte ſich bereit, dem Verlangen des Miniſters, er ſolle einen beſchwichtigenden Hirtenbrief erlaſſen, zu willfaren. Aber anſtatt wirklich beſchwichtigend aufzutreten, rühmte er ſich, daſs er als treuer Hirte für den Glauben eingeſtanden ſei und richtete eine Ermanung an den Kaiſer, den Unterricht der Klerus und der ganzen Jugend der Kirche zurückzugeben. Ein Verſuch des Miniſters Frankenberg zu einer Änderung des Hirtenbriefes zu bewegen, war vergeblich. Die Aufregung in Belgien ſteigerte ſich indeſſen, es brach ein allgemeiner Aufſtand aus, als deſſen Seele Frankenberg angeſehen wurde. Der Miniſter erließ einen offenen Brief an ihn, worin er ihn als das Haupt einer Verſchwörung bezeichnete, ihn ſeiner weltlichen Würden für verluſtig erklärte und ihm befahl, das Kreuz des Stephansordens und das Dekret ſeiner Ernennung zum Statsrat einzuſenden. Frankenberg appellirte an den Kaiſer, dieſer ſtarb ehe der Brief des Erzbiſchofs an ihn gelangte und die franzöſiſche Revolution bemächtigte ſich Belgiens, Frankenberg leiſtete ihr mutigen Widerſtand wurde aber dafür vom Konvent zur Deportation verurteilt und ſtarb als Flüchtling am 11. Juni 1804 zu Breda im Holländiſchen 78 Jare alt.

Vgl. Auguſtin Theiner, Der Kardinal Frankenberg, Freiburg 1850.

Klüpfel.

Frankfurt, ſ. Preußen, kirchlich-ſtatiſtiſch.

Frankfurt, Synoden, ſ. Bd. I, 154; Bd. II, 472.

Frankfurter Konkordate, ſ. Konkordate.

Frankfurter Rezeſs oder Kompoſitionsſchrift (auch Frankfurter Buch, Formula pacis Francof.) — eine Vereinbarung, welche 18. März 1558 zu Frankfurt a. M. bei Gelegenheit der Kaiſerproklamation Ferdinands I. von ſechs evangeliſchen Fürſten abgeſchloſſen wurde, um dem beim Wormſer Geſpräch im Sept. 1557 zu Tage getretenen Zwieſpalt unter den Theologen und Ständen Augsb. Konf. und den dadurch hervorgerufenen katholiſchen Angriffen zu begegnen. — Mit den drei Kurfürſten Otto Heinrich von der Pfalz, Auguſt von Sachſen, Joachim II. von Brandenburg hatten ſich auch Pfalzgraf Wolfgang von Zweibrücken, Herzog Chriſtof von Württemberg und Landgraf Philipp von Heſſen eingefunden, um perſönlich über die zur Beilegung der theologiſchen Streitigkeiten dienlichen Maßregeln zu beraten, wärend mit den ins Einverſtändnis gezogenen Pfalzgrafen Friedrich von Simmern und Markgraf Karl von Baden ſchriftlich verkehrt wurde. Es lag ein von Melanchthon verfaſstes Gutachten vor über eine zu entwerfende Einigungsformel (C. R. IX, 365; vgl. ebend. S. 403 u. 548); ein anderes von Brenz hatte Herzog Chriſtof mitgebracht. Das letztere ſtimmte im weſentlichen mit dem Melanchthonſchen überein, wurde aber beſonders im Artikel vom Abendmal ungenügend befunden. Melanchthons Votum wurde approbirt und von den weltlichen Räten bei Abfaſſung des am 18. März 1558 von den genannten ſechs Ständen unterzeichneten Abſchieds oder Rezeſſes zu Grunde gelegt.

Im Eingang ſprechen ſich die Unterzeichner über Veranlaſſung und Zweck des Rezeſſes aus. Sie hätten zwar ſchon oft erklärt, bei der einmal erkannten Warheit ſtandhaft verharren zu wollen. Gleichwol werde katholiſcherſeits, zumal ſeit dem Wormſer Geſpräch, die Anklage gegen ſie erhoben, als ob ſie ſelbſt „in ihrer Konfeſſion zwieträchtig, irrig und ſpaltig“ wären und unter dem Deckmantel des Augsb. Bekenntniſſes allerlei ſchädliche Sekten unter ihnen zugelaſſen würden. Sie hätten daher die ſchon im Frankfurter Abſchied (vom Juni 1557) angeregte Berufung einer Generalſynode von neuem in Beratung gezogen; weil aber dieſe ſobald nicht werde bewerkſtelligt werden können, ſo wollten ſie für jetzt als chriſtliche Obrigkeiten eine neue offene Erklärung über ihren Glauben abgeben, um dadurch das Ungegründete jener Vorwürfe darzutun. — Kein neues Bekenntnis wollten ſie aufſtellen und ihren mitverwandten Ständen aufdringen, geſchweige denn irgend jemand in den Verdacht eines Abfalls von der gemeinſamen Konfeſſion bringen; vielmehr unverbrüchlich feſthalten an „der reinen waren Lehre, ſo in göttlicher Schrift A. und N. T.'s, in den drei Hauptſymbolis,

in der Augsb. Konf. ſamt deren Apologie, welche aus gemeldter prophetiſcher und apoſtoliſcher Lehre als ein summarium und corpus doctrinae gezogen und derſelben gleichſtimmt, auch darauf, als auf das unverwerfliche Hauptfundament, im Buchſtaben und rechten, waren und unverfälſchten Verſtand gegründet iſt"; auch ſeien ſie geſonnen, allein nach der Norm dieſer Lehre in ihren Kirchen predigen zu laſſen und keine davon abweichenden Meinungen und Sekten zu dulden. Im beſonderen aber halten ſie es für zweckmäßig, ſich über einige kontrovers gewordene Punkte auszuſprechen, indem ſie, one „Jemand in dergleichen Spezialpunkten unverhört zu verdammen", das darüber in der C. A. Erklärte „Konfeſſionsweiſe repetiren", nämlich 1) über Rechtfertigung; 2) über gute Werke; 3) über das Sakrament des Leibes und Blutes Chriſti; 4) von den Adiaphoris — dieſelben vier Punkte, die in der von den weimariſchen Theologen und ihren Verbündeten zu Worms übergebenen Proteſtation vom 27. Sept. 1557 (Corp. Ref. IX, 284 sqq.) hervorgehoben waren. — Ad 1 lautet die gegen Oſiander, one ihn zu nennen, gerichtete Erklärung dahin, daſs der Menſch gerecht werde allein durch den Glauben, der auf die verheißene Barmherzigkeit Gottes vertraut, um Chriſti willen, d. i. er erlange Vergebung der Sünden und imputatam justitiam propter Christum, ſo der Glaube auf den Mittler Chriſtus und deſſen Gehorſam und Verdienſt vertraut, — nicht wegen der aus dem Glauben folgenden „Erneuerung", „weil neben dem von Gott gewirkten Anfang des neuen Gehorſams in uns immer noch große Schwachheit und Sünde bleibt". — Ad 2 wird es für „göttliche, unwandelbare Warheit" erklärt, daſs der neue Gehorſam nötig ſei in den Gerechtfertigten, ſofern nach göttlicher Ordnung die vernünftige Kreatur Gott Gehorſam ſchuldig ſei. Nötig heiße alſo, was göttliche Ordnung, nicht „was erzwungen iſt durch Furcht und Strafe"; wie auch unter „guten Werken" nicht bloß äußerliche Werke und Leiſtungen zu verſtehen ſeien, ſondern der neue Gehorſam, oder „das neue Licht, im Herzen durch das Wort Gottes vom Son im h. Geiſt angezündet, . . . daraus äußerliche gute Werke kommen". Zu der necessitas debiti komme noch die n. causae et effectus hinzu, ſofern mit dem Troſt des Glaubens als Selbſtfolge geſetzt ſei die durch den Geiſt gewirkte Bekehrung und Erneuerung, die ſich zeigen müſſe in allen chriſtlichen Tugenden, wärend doch das Vertrauen unſerer Seligkeit allein auf das Verdienſt des Mittlers ſich gründen müſſe; daher der Zuſatz daſs der neue Gehorſam nötig ſei ad salutem, wegen der naheliegenden Gefar der Miſsdeutung auf eine necessitas meriti, zu meiden ſei. Ad 3 wird zuerſt gegen die „grauliche, öffentliche Abgötterei", welche die Papiſten mit der Meſſe treiben, der Grundſatz geltend gemacht, daſs nichts Sakrament ſein könne außer der göttlichen Einſetzung, und ſodann näher erklärt, wie nach der C. A. vom Abendmal zu lehren ſei, „nämlich daſs in dieſer, des Herrn Chriſti, Ordnung ſeines Abendmals er warhaftig, lebendig, weſentlich und gegenwärtig ſei, auch mit Brot und Wein, alſo von ihm geordnet, uns Chriſten ſeinen Leib und Blut zu eſſen und zu trinken gegeben, und bezeugt hiermit, daſs wir ſeine Gliedmaßen ſeien, applizirt uns ſich ſelbſt und ſeine gnädige Verheißung und wirkt in uns" wie Hilarius ſpricht: Haec sumta et hausta faciunt, ut Christus sit in nobis et nos in ipso (alſo in der von ihm eingeſetzten Handlung, in dem Akt der „Nießung", nicht in den Elementen als ſolchen, iſt Chriſtus gegenwärtig und teilt ſich mit). Darnach wird die „den Alten unbekannte" Transſubſtantiation wie das Meſsopfer verworfen, aber auch die Rede etlicher, „daſs der Herr Chriſtus nicht weſentlich da ſei, und die Zeichen allein äußerliche Zeichen ſeien, dabei die Chriſten ihr Bekenntnis tun und zu kennen ſeien". Ad 4 endlich ſolle gelehrt werden, daſs die mittelmäßigen Ceremonieen one Sünde und Schaden gebraucht oder unterlaſſen werden können, ſofern nur die rechte chriſtliche Lehre des h. Evangeliums recht und rein gefürt werde; werde aber dieſe verunreinigt und verfolgt, ſo ſeien nicht allein die mittelmäßigen, ſondern auch andere Ceremonieen ſchädlich und nachteilig nach Tit. 1, 15. — Hierauf folgt noch eine Reihe von Beſchlüſſen, über welche die Fürſten übereingekommen ſind. Falls noch andere Artikel kontrovers würden, wollten ſie ſich darüber untereinander in brüderlicher Liebe verſtändigen, inzwiſchen aber keine Abweichung von

der angenommenen Lehrform geſtatten. Neue Streitfragen ſollten nicht unter das Volk gebracht, ſondern den Konſiſtorien und Superintendenten zur Prüfung vorgelegt werden. Keine theologiſche Schrift ſolle one Cenſur gedruckt werden, die Veröffentlichung von Schmähſchriften ſtreng verpönt ſein. Konſiſtorien und Superintendenten ſollten angemeſſen inſtruirt, gegen jeden, der dem Bekenntnis zuwider lehre oder handle, mit Amtsentſetzung eingeſchritten und davon den verbündeten Ständen Kenntnis gegeben werden. Um auf Grund dieſes Rezeſſes eine Vereinbarung aller evangel. Stände zu ermöglichen, ſollten die bisherigen Differenzen vergeben und vergeſſen ſein. Die übrigen Stände ſollten vertraulich eingeladen werden, dem Rezeſſe beizutreten; Herzog Johann Friedrich von Sachſen (von welchem am meiſten Oppoſition zu befürchten war) durch ein gemeinſames Schreiben (ſ. daſſ. bei Heppe Bd. I, Beil. S. 77); die Verhandlungen mit den übrigen Ständen wurden unter die Anweſenden verteilt. In jedem Falle, erklärten ſie am Schluſſe, wollten ſie ſelbſt „bei dieſem Abſchied und deſſen waren, chriſtlichen Bekenntnis und allen obbemeldeten Punkten“ verbleiben.

Die Aufnahme, die der Rezeſs fand, war eine ſehr verſchiedene. J. Andreä hat ſich damals ganz damit einverſtanden erklärt; Erzherzog Maximilian ſogar ſeine Freude darüber ausgeſprochen. Melanchthon, obwol er den frommen Eifer der Fürſten lobte, verſprach ſich von dieſem Einigungsverſuch zum Voraus keinen großen Erfolg (C. R. IX, 510 ff.). Dennoch konnte ſchon 22. Mai 1558 Herzog Chriſtof dem Landgrafen Philipp ein Verzeichnis der bisher beigetretenen evang. Stände überſenden. Andererſeits liegt eine Reihe von Voten vor, die eine Skala des Widerſpruches darſtellen von mildeſter Rüge bis zu ſchroffſter Verwerfung. Die Anhaltiner, Henneberger, Regensburger tadeln, daſs im Artikel vom Abendmal nicht die leibliche Gegenwart Chriſti und der Genuſs der Ungläubigen hervorgehoben, ſomit die calviniſche Faſſung nicht ausgeſchloſſen ſei. Auf dieſe Ausſtellung beſchränkt ſich im weſentlichen auch das Gutachten der Theologen von Hamburg, Lübeck und Lüneburg, an deren Konvent zu Mölln Weſtphal, Paul von Eitzen, Val. Curtius u. a. teilgenommen. Dagegen fanden die Mecklenburger (Wismar d. d. 14. Aug. 1558) und Pommern (d. d. 16. Dez. 1558 in Wolgaſt) ſämtliche Artikel generaliter und ambigue geſtellt und vermiſsten insbeſondere die namentliche Bezeichnung und Verwerfung der Irrtümer. Der unverſönliche Gegenſatz aber, der die Gneſiolutheraner von der Melanchthonſchen Richtung ſchied, tritt zu Tage in dem von Salig III, 371 mitgeteilten, von Wigand verfaſsten Magdeburger Votum, das darüber Klage fürt, daſs die dogmatiſchen Kontroverſen als unnötig bezeichnet werden, daſs weltliche Fürſten ſich das Recht anmaßten, one Zuziehung der Theologen Beſtimmungen über die kirchliche Lehre zu treffen; daſs man in einer Sache, die nicht den Menſchen, ſondern Gott angehöre, von Amneſtie reden wolle; daſs man nicht bloß die Verdammung der Irrlehrer unterlaſſe, ſondern auch dem heiligen Geiſte das Maul binden und den Elenchus wider die falſchen Propheten verbieten wolle; ferner daſs man die Beurteilung der Lehrkontroverſen dem Konſiſtorium anheimgebe und daſs die Fürſten überhaupt die Freiheit und Würde des Predigtamtes beeinträchtigen und die armen Prediger zu ihren bloßen gehorſamen Dienern machen wollen ꝛc. — Der gewaltigſte Sturm aber erhob ſich gegen den Frankfurter Pazifikationsverſuch von **Jena** und **Weimar** aus. Hier war es zuerſt der alte Amsdorf, der ſich berufen fülte, durch ein „öffentliches Bekenntnis der reinen Lehre des Evangelii und Konfutation der jetzigen Schwärmer“ (Jena 1558, 4°) den Verfaſſern des Rezeſſes zu zeigen, wie man die Theſin und Antitheſin ſetzen müſſe, wenn man ſich zu der reinen Lehre redlich bekennen wolle. In Jena aber ſchrieb Flacius zwei Gegenſchriften, die eine lateiniſch, die andere deutſch, beide wie es ſcheint nicht gedruckt, ſondern handſchriftlich verbreitet u. d. T.: Refutatio Samaritani Interim, in quo vera religio cum sectis et corruptelis scelerate et perniciose confunditur (handſchriftl. auf der Münchener Bibl.) und: Grund und Urſach, warum das Frankf. Interim in keinem Weg anzunehmen (Codex Helmstad. 79. Eine Analyſe des Inhalts bei Preger S. 74 ff.). Weſentlich dieſelben Einwendungen wie dieſe Gutachten des Flacius enthält dann auch die offizielle Rekuſationsſchrift, die Herzog

Johann Friedrich der Mittlere von Sachsen im Juni 1558 durch seine Theologen abfassen ließ und die er seiner ablehnenden Antwort auf die Beitrittseinladung der sechs Fürsten (Weimar, 1558 Montag nach Joh. B.) beilegte (Abdruck bei Heppe I, Beil. S. 86 ff.). Eine Beantwortung dieser sog. Weimarschen Rekusationsschrift lieferte im Auftrag des kursächsischen Hofes Melanchthon u. d. T.: Responsum de censura formulae pacis Francofordianae unter dem 24. Sept. 1558 (s. C. Ref. IX, 617 ff.), wogegen Flacius das Weimarsche Bedenken zu verteidigen sucht (Verlegung Illyrici der Apologia des Frankf. Buchs ꝛc., handschr. auf der Münchener Bibl., s. Preger S. 77). Die Absicht des Herzogs aber, sämtliche Gegner des Fr. Rezesses zu einem Konvent in Magdeburg zu vereinigen und hier zu einer gemeinsamen Gegendemonstration zu veranlassen, scheiterte teils an den Bedenklichkeiten der von ihm eingeladenen niedersächsischen Stände, teils an der Weigerung des Magdeburger Rates, seine Stadt in diesen bedenklichen Zeiten zu einem solchen Konvent herzugeben. So blieb dem Weimarer Hof und seinen streitlustigen Theologen nichts übrig, als den beabsichtigten Gegenschlag gegen den Fr. R. zunächst für sich allein zu füren — durch die zu Anfang des Jares 1559 erfolgte Publikation des sog. Weimarschen Konfutationsbuches, das durch gründliche Widerlegung und Verdammung aller Irrlehren der Zeit das reine Luthertum in den sächsischen Herzogtümern für immer feststellen sollte, aber nur eine neue Reihe von noch heftigeren Stürmen herauffürte. So wurde der Zweck des Frankfurter Rezesses, eine Beilegung der Streitigkeiten im Schoß der evangelischen Kirche auf der Basis der melanchthonisch-brenzischen Vermittlungstheologie und durch das Mittel kirchenpolitischer Anordnungen der Fürsten zu versuchen, nicht erreicht; vielmehr fürte derselbe nur teils zu einer Verschärfung der Gegensätze, teils zu einer neuen Gruppirung der Parteien. Auf dem Naumburger Fürstentag 1561 kam man zwar aus Anlass der neuen Subskription der C. Aug. auf den Frankf. Rezess als eine „der A. Konf. gemäße Erklärung der strittigen Artikel, die auch von den meisten Ständen angenommen sei", nochmals lobend zurück (im letzten Artikel der praefatio), erregte aber ebendadurch nur um so mehr Anstoß bei den Gnesiolutheranern, daher jetzt die niedersächsischen Kirchen auf einem neuen Konvent zu Mölln 17. Juli 1561 ihren Protest vom Juli 1559 in verschärfter Form widerholten. Und noch 20 Jare später, im Jar 1579—80 bei den Verhandlungen über die Präfation zum Konkordienbuch, haben die niedersächsischen Theologen, M. Chemniz voran, es durchgesetzt, dass die Bezeichnung des Frankf. Rezesses als eines „christlichen Abschiedes" aus dem von J. Andreä verfassten Entwurf gestrichen wurde. Nur als einen „wolgemeinten" Abschied — so erklärte die theol. Fakultät zu Rostock d. 15. Dez. 1579 — könne man jenes Aktenstück gelten lassen, aber nicht als einen „christlichen", weil er „den Sakramentirern und anderen Korrupteliſten nicht wenig gepatroniziret und ihm deswegen von vielen Rechtlehrenden jederzeit widersprochen worden".

Litteratur: Gedruckt ist der Fr. R. in Lünigs Reichsarchiv, Pars Gen. Cont. I, f. 44; in Sattlers Württemb. Gesch., Band IV, Beil. 44; am besten im C. R. IX, 489 ff. Eine Monographie über dens. schrieb der Tübinger Kanzler J. F. Lebret, De recessu Francof. a. 1558 dogmatico eridos pomo, Tübingen 1796, 4°. Außerdem vgl. die Werke zur Gesch. des Reformationszeitalters und Gesch. des prot. Lehrbegriffes, bes. Salig, Th. III, S. 363 ff.; Planck, Bd. VI, 174 ff.; Gieseler, KG. III, 2, S. 223 fg.; Heppe, Gesch. des d. Prot. I, 269 ff.; Schmidt, Melanchthon, S. 625; Hartmann, Brenz; Preger, Flacius II, 70; Stälin, Würt. Gesch. IV, 575. **(Mallet) Wagenmann.**

Frankreich. Kirchliche Statistik. Frankreich hatte nach der Zälung vom Dezember 1876 auf einem Flächenraum von 9599,51 Q.-Meilen oder 528,577 Q.-Kilometer 36,905,788 Bewoner. Nach ihrem religiösen Bekenntnisse zerfielen die Bewoner folgendermaßen:

Nach der Zälung vom 31. Dez. 1866 innerhalb der gegenwärtigen Grenzen des Landes (one die Truppen im Auslande):

Katholiken	35,803,100
Reformirte	483,000
Lutheraner	74,500
Protest. Sekten	40,000
Israeliten	46,000
Anderer Religion und Konfessionslose	23,400
nach der Zälung vom Mai 1872:	
Katholiken	35,387,703
Reformirte	467,531
Lutheraner	80,117
Protest. Sekten	33,109
Israeliten	49,499
Anderer Religion und Konfessionslose	85,022

Darnach kamen 1866 auf einen Nichtkatholiken 53,7 Katholiken, 1872 dagegen nur 49,5, eine Verschiebung des Verhältnisses, die besonders aus Zunahme der Konfessionslosen herzuleiten sein wird. Jedenfalls gehört, und das one Aussicht auf wesentliche Änderung, die weit überwiegende Mehrheit der Bevölkerung der römisch-katholischen Kirche an. Doch ist Glaubens-, Gewissens- und Religionsfreiheit verfassungsmäßig gewärleistet.

I. Die römisch-katholische Kirche.

Um den gegenwärtigen Stand dieser Kirche recht darzustellen, muss man zunächst ihre offizielle Organisation betrachten, d. h. den Weltklerus, seine Stellung zum Stat und zu Rom; sodann die Hilfe, welche ihr erwächst aus den Kongregationen und religiösen Genossenschaften, besonders für die Werke der Liebe und Missionen; drittens ihre Schuleinrichtungen und ihr Unterrichtswesen; endlich ihre Liturgie und ihren Gottesdienst. Erst die Erkenntnis von all diesem läßt ihre gegenwärtige Lage und den Einfluss, den sie auf das Land übt, recht schätzen.

1) Die französische Kirche zerfällt in 18 Erzbistümer und 68 Bistümer, also 86 Sprengel, wovon ein Erzbistum und 2 Bistümer auf Algier fallen. Sie steht nicht unter einem eigenen Oberhaupte, etwa einem Primas oder Patriarchen. Das Primat von Aquitanien oder selbst von ganz Gallien, sowie das Pallium, welches an gewissen Sitzen haftet, z. B. dem Stul von Autun, sind nur Auszeichnungen, nicht einmal Würden. Zwar die fünf Erzbischöfe von Bordeaux, Cambray, Paris, Rennes und Rouen sind Kardinäle, aber als solche haben sie im Lande keine besondere Verwaltung. Jeder Bischof als eigentlicher nnd einziger Vorsteher seines Sprengels korrespondirt direkt mit der Regierung und mit dem Papste. Apostolische Gleichheit der Bischöfe ist oberster Grundsatz; unter dem römischen Primat leitet jeder Bischof seine Diözese selbständig, bestimmt die theologische Erziehung, gibt das Programm der Studien, wält die Lehrbücher, ernennt die Professoren, prüft die Zöglinge, ordinirt die Priester, setzt sie ein und ab, erlaubt oder untersagt, stiftet oder bestätigt alle kirchlichen Genossenschaften, gibt ihnen Regel, Vorstand und Seelsorge, beruft oder genehmigt die Geistlichen zu den Statsschulen auf jeder Stufe, sowie zu seinen eigenen Lehranstalten, konfirmirt die Laien und nimmt sie auf in die Kirche oder schließt sie aus. Mit einem Wort: der Bischof regiert das Ganze mit einer nur durch die allgemeinen Kirchengesetze und den Willen des Papstes beschränkten Vollmacht.

In der Ausübung ihres Amtes und der Verwaltung der Diözesen werden die Bischöfe zunächst von Generalvikaren und Sekretären, dann von Offizialen und einem Kapitel unterstützt. Die Zal der Generalvikare wechselt nach der Größe des Sprengels.

Zwei, höchstens drei bewilligt und bezalt die Regierung. Sie heißen vicaires généraux titulaires, 187 an der Zal. Andere setzen die Bischöfe für die inneren Geschäfte der Kirche ein; einige Diözesen haben deren bis zu vier, sodass die Zal der **vicaires généraux honoraires** die größere ist. Die Sekretäre, deren die Regierung 133 besoldet, gehen dem Bischof nur schriftlich an die Hand. Die

Offiziale, deren Kompetenz seit dem Code Napoleon mit derjenigen älterer Zeiten nicht mehr zu vergleichen ist, haben unter ihrer Jurisdiktion nur noch die Ehesachen und die Kirchenzucht; sie nehmen jedoch durch die fortschreitende Widerherstellung der Synoden an Wichtigkeit wider zu. Jedes Offizialamt besteht aus einem Präses, einem Vice-Offizial, einem oder mehreren Assessoren, einem promoteur oder ministère public und einem greffier. Sämtliche Mitglieder haben gewönlich noch ein anderes Amt zu verrichten. In den Erzdiözesen besteht ein besonderes erzbischöfliches Offizialamt; es ist aber wenig beschäftigt und erlaubt sich keine Eingriffe in die Verwaltung der anderen Bistümer. Die Kapitel, denen ehemals die Wal der Bischöfe anvertraut war und die so oft nicht bloß neben sondern über das Haupt der Diözese sich erhoben, haben jetzt eine weit bescheidenere Stellung. Die Zal ihrer Mitglieder, die in drei Klassen zerfällt, wechselt nach der Wichtigkeit der Diözese. Die höhere Klasse, die der chanoines d'honneur, wenig zalreich, besteht aus Prälaten anderer Diözesen, deren Namen dem Kapitel einverleibt werden, um die Diözese zu ehren. Die zweite Klasse bilden die chanoines titulaires, von den Bischöfen one Rücksicht auf Geburt ernannt, vom State oder den Departements besoldet, 763 an der Zal; sie haben sich mit dem Kultus und im Fall einer Sedisvakanz mit der Regierung der Diözese zu befassen. Die dritte Klasse bilden die chanoines honoraires, denen der Bischof diese Auszeichnung gewärt. Die ehemals zalreichen Landkapitel oder außerbischöflichen Kapitel sind längst verschwunden, dagegen hat sich aus den Trümmern der Vorzeit, neben der Fürstengruft von St. Denis, durch kaiserliches Dekret von 1806 ein neues Kapitel erhoben, welches seitdem verschiedene Male umgebildet, zwar nicht durch Geschäftskreis und Einfluss, wol aber durch hohe Stellung sich auszeichnet; es hat zwei Klassen, die eine (ordre des évèques) aus ehemaligen Bischöfen, die andere (second ordre) aus vierzehn Domherren bestehend, dazu drei Ehrenmitglieder.

Die niedere Geistlichkeit zerfällt in Curés, Desservants und Vicaires. Die ersteren sind Pfarrer der Cures oder der Pfarreien der Hauptorte der Kantone. Die Unterscheidung in Pfarreien erster und zweiter Klasse besagt nur die Verschiedenheit des vom State gewärten Gehaltes. Die Bischöfe ernennen zu den Pfarreien, aber ihre Wal darf nur auf Personen fallen, welche der Regierung genehm sind. Am 1. Januar 1876 war die Gesamtzal dieser Pfarrer 3440. Die zweite Klasse bilden die Pfarrer der Succursales (Hilfsgeistliche). Ihre Ernennung und Absetzung hängt ausschließlich vom Bischof ab. Sie sind ad nutum amovibiles, also gänzlich der Willkür des Bischofs überlassen. Die Curés haben keine wirkliche Autorität über sie, sondern nur ein einfaches Recht der Aufsicht, das heißt, sie zeigen dem Bischof die Unregelmäßigkeiten an, die ihnen zur Kenntnis gekommen sind. Die Zal der Succursales ist 31,191. Die Vicaires sind teilweise Gehilfen der Curés oder selbst der Desservants, teils beauftragt mit der Bedienung unwichtiger Bezirke. Die Zal derer, welche vom Stat zugelassen sind, beträgt 11,679. Dazu hat in den großen Städten, wo der Messdienst zu beträchtlich ist, um von der gewönlichen Geistlichkeit bewältigt zu werden, jede Pfarrei mehrere mit dieser Aufgabe beauftragte prêtres habituels; von solchen hat der Stat 4,423 anerkannt. Die Gesamtzal dieses niederen Klerus beläuft sich also auf 50,733.

Hier sind anzufügen die Almoseniere der Lyceen, der Kollegien, der Normalschulen für Lehrer und Lehrerinnen, der verschiedenen Spitäler, Hospize, Asyle aller Art u. s. w. Alle diese ernennt die Verwaltung, aber sie stehen unter der Autorität des betreffenden Bischofs, der ihnen die Amtsverrichtungen untersagen kann. Die Zalen dieser fonctionnaires ecclésiastiques ist 2681. Die Militärgeistlichkeit (aumônerie militaire) bestimmt für die Garnisonen von mindestens 2000 Mann, besteht aus 69 Geistlichen, die in keinem besonderen hierarchischen Verbande miteinander stehen. Die Geistlichkeit der Marine dagegen (aumônerie de la marine) umfasst einen aumônier en chef, vier Ober-Almoseniere, 24 Almoseniere erster und 24 zweiter Klasse. Von Kolonieen gibt es zwei Arten. Der eine Teil hat drei Bistümer, die zum Erzbistum Bordeaux gehören, nämlich das

von Basse-terre (Guadeloupe) mit 91 Geistlichen; das von St. Denis (die Insel Réunion) mit 82 Geistlichen; und das von St. Pierre u. Fort de France (Martinique) mit 81 Geistlichen. Die weniger wichtigen Kolonieen bilden fünf apostolische Präfekturen, nämlich die von Guyana, bedient von einem Präfekten und dreißig Priestern; vom Senegal und Nebenländern mit einem Präfekten und acht Priestern; von den französischen Niederlassungen in Indien mit einem Präfekten und sieben Priestern; von St. Pierre und Miquelon (Terre neuve) mit einem Präfekten und drei Priestern, der Insel Mayotte und ihrer Nebenländer mit einem Präfekten und sechs Priestern, zusammen 254 Geistliche.

Läßt man die Offizialämter und die Ehren-Kanoniker beiseite, so umfassen diese verschiedenen Klassen alles in allem 55,042 vom State anerkannte Geistliche. Daneben beläuft sich die Zal der Lehrer und der Zöglinge, die auf den Seminaren eine Besoldung vom State empfangen, auf 13,708. Das Budget des Jares 1877 bestimmt für den katholischen Kultus die Summe von 51,526,445 Fr.. Hiervon sind 1,640,000 Fr. für die Kardinäle, Erzbischöfe und Bischöfe; 39,864,000 Fr. zur Besoldung der Generalvikare, Stiftsherren und der Pfarrgeistlichkeit.

Der Laienstand, der ungefär 35 Millionen zält, kommt hier nur insofern in Betracht, als er an der Verwaltung des Kirchengutes teilnimmt, die den sogenannten fabriques paroissiales anvertraut ist. Der Pfarrer und der Maire sitzen von rechtswegen in diesem conseil de fabrique, die anderen, marguilliers oder fabriciens, sind ursprünglich teils vom Bischof, teils vom Präfekten ernannt; sie erneuern sich abteilungsweise alle drei Jare, indem die bleibenden Mitglieder neue Räte erwälen; sie bestimmen selbst ihren Präsidenten; der Pfarrer und der Maire sind von dieser Stellung ausgeschlossen.

Wenn man die Lage betrachtet, in welcher sich der Weltklerus durch das Konkordat von 1801 und die organischen Artikel befindet, so scheint die katholische Kirche in großer Abhängigkeit von der Statsgewalt zu stehen. Das Statsoberhaupt ernennt die Bischöfe und Erzbischöfe, denen der Papst nur die kanonische Institution erteilt; es macht auch die Vorschläge für das Kardinalat; keine Diözesan-Synode kann one ausdrückliche Erlaubnis der Regierung statthaben; selbst eine Privatkapelle darf nicht one besondere Genehmigung eröffnet werden; der Bischof darf one Erlaubnis der Regierung seine Diözese nicht verlassen; seine Handlungen, wenn sie die vom Gesetz gezogenen Grenzen überschreiten, werden vom Statsrat durch eine déclaration d'abus getroffen; keine Bulle, kein Dekret, kurz kein Erlass des römischen Hofes wird in Frankreich angenommen, veröffentlicht oder gedruckt one Genehmigung der Regierung; die Seminare sind angehalten, ihren Zöglingen die Maxime der gallikanischen Kirche einzuprägen, wie sie von der Versammlung des Klerus im Jare 1682 formulirt wurden. Der Stat baut und reparirt die Gotteshäuser, besoldet den Klerus, ernennt die Priester, die als Almoseniere an allen öffentlichen Anstalten zu wirken haben, er bewacht den Bischof und schützt durch Gesetz, Polizei, Armee und Magistrat dessen Ansehen und Würde, seine Amtsverrichtungen und die aller seiner untergebenen Priester; aber doch ist dies alles mehr Schein als Wirklichkeit. Über jede geistliche Ernennung, die vom Stat geschieht, wird die Geistlichkeit selbst gefragt, sodass im Grunde sie es ist, die selbst sich bildet und fortpflanzt. Der Stat befiehlt der Kirche durch das Kultusministerium äußerst wenig; so weit entfernt ist jeder Gedanke von wirklicher Herrschaft und eigentlicher Regierung in geistlichen Dingen, dass alles vom Stat befohlene auf's äußerliche und materielle sich beschränkt. Einen offenen Eingriff von seiten des States, eine noch so fein sich verbergende Einmischung würde weder der einzelne Bischof noch weniger der Episkopat, ja würde selbst der geringste Priester nicht gestatten. Die Grundsätze von 1682 werden in den Seminaren nicht mehr eingeprägt; das ist eine ganz bekannte Tatsache und die Regierung, obwol sie es bedauert, kann nichts dagegen tun. Weit entfernt eine zu große Abhängigkeit der Kirche vom Stat zu fürchten, ist die öffentliche Meinung vielmehr über die Gefar einer zu starken Abhängigkeit des States von der Kirche besorgt.

Auf der anderen Seite hat seit dem letzten Konzil die Unterwerfung des

Klerus unter den römischen Stul sehr beträchtlich zugenommen. Die Aufsicht, welche die verschiedenen Kongregationen des Vatikans über die Diözesen ausüben, hat an Autorität zugenommen; die Reisen der Bischöfe nach Rom, jetzt bedeutend erleichtert, werden zu einer Gewonheit, welche die Bande zwischen dem Klerus und der Kurie immer fester macht. Allerdings hat die Einmischung des Papstes in erfreulicher Weise die Streitigkeiten unter den Bischöfen schneller zum Austrag gebracht, wie das z. B. im Streit über Einfürung oder Empfehlung gewisser Tagblätter in kirchlichen Kreisen der Fall war. So weit ging oft die Spaltung und Erbitterung selbst in amtlichen Erlassen und Hirtenbriefen, dass nur ein Ausspruch von höchster Stelle wo nicht die Einheit, so doch die Duldung der Verschiedenheit und das Schweigen des Friedens wider herzustellen vermochte. Andererseits hat der Episkopat längst seine frühere Festigkeit verloren; kein Bischof würde heutzutage es wagen, ein solches Schriftstück zu veröffentlichen, wie einst das des M. Clausel de Montals, Coup d'oeil sur la constitution de la religion catholique et sur l'état présent de cette religion dans notre France, Paris 1854. Hierin sagt der alte, ehrwürdige Bischof, bekanntlich einer der ersten im Kampfe des Klerus gegen die Universität, folgendes: „nous reconnaissons sans peine, que les décisions du souverain pontife ont une autorité immense, mais nous n'accordons pas que cette autorité soit irréformable et pleinement infaillible . . Il faudrait que le pape fut inspiré, pour que ses réponses fussent regardées comme un oracle descendu d'en haut. Or il n'est point inspiré“ p. 46 und weiter: „L'index n'est pas reçu en France“. Eine solche Sprache würde jetzt als blasphemisch erscheinen. Mit einem Wort, der Gallikanismus ist verschwunden, der Ultramontanismus mit all seinen Folgerungen herrscht im Weltklerus und diese Richtung empfängt eine mächtige Stütze durch die Mehrzal der religiösen Genossenschaften.

2) Von religiösen Genossenschaften gibt es zwei Hauptklassen: die eigentlichen ordres religieux, deren Mitglieder durch beständiges Gelübde gebunden sind, und die Genossenschaften, deren Glieder weder dem Laienstande noch dem weltlichen Leben sich entziehen (ils n'entrent pas en religion) und sich nur zu einigen jener Werke one jedes Gelübde und one besondere Kleidung verpflichten.

Die geistlichen Orden waren durch die Gesetze vom 13. Februar 1790 und 18. August 1793 abgeschafft worden. Aber Napoleon fürte durch ein im Statsrat beratenes Dekret vom 18. Februar 1809 Genossenschaften von Krankenpflegerinnen ein, indem er sich vorbehielt, ihre Statuten zu prüfen, die Zal ihrer Mitglieder, ihre Kleidung und ihre Vorrechte zu bestimmen. Die Schwestern über 21 Jare konnten sich binden durch Gelübde für fünf Jare; von 16—21 Jaren konnten sie sich nur für ein Jar verpflichten. Ebenso billigte er die Errichtung von Frauengenossenschaften für den Unterricht. Seitdem sind die religiösen Orden teils erlaubt, teils geduldet.

Ein Erlass des Statsrates vom 18. März 1836 hat förmlich erklärt, niemals habe die Regierung beabsichtigt, Genossenschaften zu gestatten, in denen man sich einem rein kontemplativen Leben widme, und sie habe immer die gesetzliche Ermächtigung nur auf Genossenschaften für Krankenpflege und Unterricht beschränken wollen. Aber diese Erklärung hat einige Kongregationen nicht gehindert, außer den Mitgliedern, die sich dem Unterricht und der Krankenpflege widmen, eine mehr oder minder große Zal anderer zu haben, die sich dem kontemplativen Leben ergeben. Die statliche Ermächtigung gibt einer Kongregation die Rechte einer juristischen Person; sie kann mit der Genehmigung der Regierung Geschenke und Vermächtnisse annehmen, erwerben und wider verkaufen.

Früher war es sehr schwer eine statistische Belehrung über diese Anstalten zu erlangen. Der letzte offizielle Bericht war vom Jar 1861, veröffentlicht unter dem Titel Statistique de la France, résultats généraux du dénombrement de 1861, Strasbourg, Berger Levrault, 1864. Hr. Calmette, in seinem Traité de l'administration des associations religieuses 1877, hatte (S. 371 u. s. w.) die Namen der anerkannten Genossenschaften angegeben, aber one Zalen. Neuerdings hat der Kultusminister, Hr. Bardoux, infolge einer Entscheidung der Kammern,

eine Statistik überreicht, die unter dem Titel Etat des congrégations, communautés et associations religieuses autorisées ou non autorisées, Paris Imprimerie nationale 1878 gedruckt worden ist; eine wertvolle Urkunde. Jedoch vermisst man darin mehrere Angaben, die der Bericht von 1861 enthielt, z. B. bei jedem Orden die genaue Verteilung der Mitglieder unter solche, die sich dem Unterricht, oder der Krankenpflege, oder dem kontemplativen Leben widmen.

An Frauengenossenschaften haben diese Genehmigung bis auf diesen Tag erhalten (Calmette, Traité de l'administration des associations religieuses 1877, p. 371 u. s. w.) 1) für ganz Frankreich, congrégations à supérieure générale proprement dites, 11 Kongregationen für Krankenpflege, 58 für Unterricht, 155 für Krankenpflege und Unterricht, zusammen 224; die Anstalten, welche diesen Genossenschaften gehören, belaufen sich auf 2450, die Zal der Schwestern auf 93,215; 2) von den diözesanen Frauengenossenschaften (congrégations diocésaines à supérieure générale) sind 6 für Krankenpflege, 6 für Unterricht, 23 für Krankenpflege und Unterricht, zusammen 35, mit 102 Anstalten; Zal der Schwestern: 3794; endlich 3) gibt es 644 communautés à supérieure locale indépendantes, nämlich: 312 für Unterricht, 159 für Krankenpflege, 157 für Unterricht und Krankenpflege, 16 für kontemplatives Leben (sämtlich älter als obiger Erlass des Statsrats); Zal der Schwestern: 16,741. Dabei möge bemerkt werden, dass in dieser Statistik dieselben Benennungen mehrere Male vorkommen; so begegnet man den Ursulinerinnen mehr als fünfzigmal in der letzten Klasse. Gesamtzal der Mitglieder der genehmigten Frauengenossenschaften: 113,750.

Unter diesen Vereinen sind die beliebtesten diejenigen, die sich dem Spitaldienste widmen. Im Jare 1875 lagen 11,032 Schwestern dieser Aufgabe ob in Spitälern aller Art, wie sie vom Stat oder Gemeinden unterhalten wurden. Andere widmeten sich der Krankenpflege in den Privathäusern, den Asylen, die von Pfarrern oder Privatleuten gegründet waren u. s. w. Das Ur- und Musterbild all dieser Vereine ist 1) der der Filles de la Charité de S. Vincent de Paul, welcher ein Mutterhaus in Paris und 88 Töchterhäuser zält, mit 9130 Schwestern, deren größere Hälfte sich der Krankenpflege widmet, die anderen dem Unterricht. Seit kurzem aber wetteifern mit ihnen in der Gunst der Bevölkerung 2) die petites soeurs des pauvres. Gegründet zu St. Servan in der Bretagne um 1840 durch den Abbé le Pailleur widmen sie sich der Fürsorge für die Alten beiderlei Geschlechts, die sie in Asylen sammeln und durch tägliche Almosen und Naturalgaben unterhalten; sie dürfen für ihre Anstalten kein Kapital annehmen oder verlegen, das eine feste Rente abwirft. Zal der Schwestern: 2685, mit 184 Stationen in Frankreich nebst vielen andern in Belgien, Holland, Preußen, England, Spanien und Amerika. — Dann folgen für Unterricht und Krankenpflege 3) die Filles de la Sagesse, 2588 Schwestern, Mutterhaus in S. Laurent sur Sèvres, Vendée, 105 Töchterhäuser. 4) Die Soeurs de S. Joseph, 2520 Schwestern, Mutterhaus in Lyon, 155 Töcherhäuser. Es gibt mehrere andere Genossenschaften unter demselben Namen; so die Soeurs de S. Joseph, deren Mutterhaus in Bourg (Ain) ist, 1625 Schwestern, die S. de S. Joseph au Puy (Haute Loire), 728 Schwestern u. s. w. 5) Die Filles de la Croix, dites soeurs de S. André, 2500 Schwestern, Mutterhaus in Puye (Vienne), 107 Töchterhäuser. 6) Die Soeurs de la Doctrine chrétienne, dites Watelottes, 2315 Schwestern, Mutterhaus in Nancy, 17 Töchterhäuser. 7) Die Soeurs de S. Charles, 2226 Schwestern, Mutterhaus in Lyon, 101 Töchterhäuser. 8) Die Soeurs de la Charité et Instruction chrétienne, 2080 Schwestern, Mutterhaus in Nevers (Nièvre), 81 Töchterhäuser. Endlich seien noch erwänt die Soeurs de N. D. de la Charité du bon Pasteur mit 1 Mutterhaus zu Angers (Maine et Loire) und 22 Succursalen; diese 979 Schwestern widmen sich hauptsächlich der Leitung der Refuges; sie haben eine große Anzal von Stationen in der ganzen Welt.

Die Zal der Männergenossenschaften mit statlicher Erlaubnis beträgt nur 32. Diese Verschiedenheit kommt daher, dass für die Frauengenossenschaften ein Dekret oder ein Befehl des Statsoberhauptes genügt, wärend nach dem Gesetz vom 2. Januar 1817 für Männergenossenschaften eine Beteiligung der gesetzgebenden

Gewalt zur statlichen Anerkennung nötig ist und die ist bisher nie begehrt worden. Fünf Kongregationen von Priestern, die sich besonders der Leitung der Seminare oder der Mission widmen, erfreuen sich einer Genehmigung, welche die Regierung vor dem Gesetz von 1817 erteilte; nämlich 1) Congrégation de la Mission de S. Lazare, mit 1195 Mitgliedern, Mutterhaus in Paris, 63 Töchterhäuser in Frankreich; widmet sich der Leitung der Seminaren und der Mission. 2) Congrégation du Séminaire des Missions étrangères, 480 Mitglieder, 1 Mutterhaus in Paris. 3) Congrégation du S. Esprit et du S. Coeur de Marie, 515 Mitglieder. 4) Congrégation des Missionnaires de S. François de Sales, 28 Mitglieder. Diese drei Genossenschaften widmen sich der Mission. 5) Compagnie des prêtres de S. Sulpice, 200 Mitglieder, 22 Stationen, nur in Frankreich, zur Leitung von Seminaren. In Savoyen befinden sich 4 kleine Communautés, die vor der Vereinigung dieses Landes mit Frankreich die statliche Anerkennung erlangt hatten; Zal der Mitglieder: 84. Dreiundzwanzig Brüderschaften, die sich besonders dem Unterricht widmen, wurden von der ausdrücklichen Genehmigung befreit; sie sind anerkannt als établissements d'utilité publique auf Grund des Gesetzes vom 15. März 1850 über den Unterricht und sie können daraufhin für die Kommunalschulen Lehrer liefern. Diese Anerkennung als Anstalten von öffentlichem Nutzen ist ihnen vom Statsrat erteilt. Zal der Mitglieder dieser Brüderschaften: 20,341. Gesamtzal der Mitglieder der genehmigten Männergenossenschaften: 22,843. Die anderen Genossenschaften, welche keine Genehmigung haben, sind für die Verwaltung ihrer zeitlichen Güter verpflichtet, dieselben auf den Namen eines oder mehrerer Mitglieder zu stellen; meistens stellen sie sich hin als eine société civile immobilière oder als Aktiengesellschaften, aber diese Fiktion bedingt beträchtliche Kosten, z. B. für das Recht der Nachfolge bei dem Tode eines jeden Genossenschafters, und kann Verwickelungen zur Folge haben. Endlich hat die Regierung sich mehrere Male zu den nicht genehmigten Kongregationen in Benehmen gesetzt. Die Julircgierung machte den Trappisten in Algier eine beträchtliche Landabtretung, obwol dieser Orden nicht gesetzlich anerkannt war und bewilligte ihnen große Begünstigungen für die Verwaltung dieser Domainen. Ebenso hat sie verschiedenen auch nicht anerkannten Gemeinschaften den Gottesdienst in gewissen Irrenhäusern und in einigen Gefängnissen anvertraut. Was die Statistik dieser Klasse von Genossenschaften betrifft, so finden wir in dem État des Congrégations von 1878 die Angabe von 384 Männeranstalten nach der Reihe der Departements. Da aber die Namen der Genossenschaften manchmal wechseln nach den verschiedenen Ortschaften, so ist es schwer, die Zal der Orden zu erkennen: wol 58, mit 7444 Mitgliedern.

Als die mächtigste Stütze der Kirche erweist sich unstreitig der früher mit so großer Festigkeit fern gehaltene und, wie es schien, für immer unterdrückte Orden der Jesuiten, der sehr bald nach der Restauration von 1814 eine bedeutende Anzal von Erziehungshäusern leitete und von Profess- oder Centralhäusern aus nicht nur auf die Kirche und den Klerus, sondern auch auf den Stat und seine Politik, auf den Hof und seine Tendenzen eine in den Kammern und Tagblättern oft angegriffene, aber immer wachsende Einwirkung sich zu sichern wusste. Dass viele Ansichten, die früher nur die des Ordens waren, jetzt die des Klerus überhaupt geworden sind, ist ein Zeichen seines Einflusses auf die französische Geistlichkeit. Jene Statistik legt ihm 58 Anstalten bei, mit 1471 Insassen. Nächst der Gesellschaft Jesu kommen in betracht die Reste der Benediktiner, die sich nach alter Vorliebe mit Kirchengeschichte befassen (s. Dom Pitra, Spicilegium Solesmense, Paris, 1 vol., Fol.) und auf Abschaffung der gallikanischen Liturgie Einfluss gehabt haben, sonst aber weder auf weitere Verbreitung noch auch nur auf festen Wideraufbau ihres Ordens sich sichere Aussicht machen können. Sie haben ein Mutterhaus in Solesmes (Sarthe) und 13 Nebenanstalten und zälen 239 Mitglieder in verschiedene Kongregationen verteilt.

Die Dominikaner haben auf Anregen Lacordaires ihre Kraft besonders auf Ausbildung einer für die Bedürfnisse der Zeit berechneten Predigtweise berechnet. Sie besitzen 21 Anstalten mit 303 Mitgliedern.

Ein änlicher Gedanke veranlasste die Widerherstellung der Oratorianer unter dem ehemaligen Pfarrer Pététot; aber ungeachtet des Glanzes, den ihnen für einige Zeit die Zugehörigkeit des P. Gratry, Mitglied der französischen Akademie verlieh, haben sie sich nicht sonderlich ausgebreitet. Dagegen zälen die zum Anbau unfruchtbarer und vernachlässigter Ländereien sehr brauchbaren Trappisten (Congrégation des religieux cisterciens de N. D. de la Trappe), deren Hauptsitz la Grande Trappe (bei Mortagne, Orne) ist, 17 Anstalten mit 1158 Mitgliedern. Außerdem haben die Trappisten von Septfonds, Allier, 4 Häuser mit 190 Mönchen.

Weniger beliebt ist der Orden der Karthäuser, dessen Hauptort noch immer die Grande Chartreuse, 5 Stunden von Grenoble ist. Hier wont der Ordensgeneral, der 10 Häuser in Frankreich und etwa 10 auswärtige leitet. In Frankreich hat der Orden 370 Mitglieder. — Die geistliche Familie des h. Franziskus umschließt 61 Häuser und 753 Mönche, darunter 1) die Kapuziner mit 30 Häusern und 404 Mönchen, 2) die Franziskaner mit 12 Häusern und 118 Mitgliedern, 3) die Récollets, mit 11 Häusern und 117 Mitgliedern u. s. w. — Unter den anderen Orden mit zalreicheren Mitgliedern finden sich die Pères maristes oder von der Genossenschaft Mariä mit einem Mutterhaus in Lyon und 16 Häusern und 197 Genossen; die Oblats de Marie immaculée, ein zu Anfang des Jarhunderts durch P. Mazenod gegründeter Orden, mit einem Mutterhaus in Paris und 14 Häusern und 171 Mitgliedern; die Carmes déchaussés und Grands carmes in 16 Häusern mit 166 Brüdern. — Die übrigen Vereine, die sich meistens dem Unterrichte widmen, werden im folgenden Abschnitte zur Erwänung kommen.

Der Etat officiel von 1878 gibt 602 Frauenanstalten an, die die statliche Anerkennung nicht erlangt haben, mit 14,003 Schwestern. Es sind meistens sehr kleine Genossenschaften, Maisons indépendantes, one Verbindung mit den großen Orden, obwol dieselbe Benennung tragend (Carmélites, Franciscaines, Bénédictines); sie widmen sich den verschiedenen Fächern: Unterricht, Krankenpflege, Refuges, Waisenhäuser, Asyles. Das kontemplative Leben ist besonders bei den Carmeliterinnen vertreten, dann bei den Dames de la Visitation, den Clarisses, den Dames du Sacré Coeur de Jésus et de Marie, Soeurs de l'Adoration réparatrice u. s. w.

Die Frauenvereine, die ausschließlich den Unterricht pflegen, kommen weiter unten zur Sprache.

Die Gesammtzal der Mitglieder der anerkannten und nicht anerkannten Orden beiderlei Geschlechts beläuft sich somit auf 158,040. Im Jare 1861 zälte man nur 108,119; der Zuwachs wäre also um ungefär 50,000, d. h. beinahe eine Hälfte der früheren Zal; eine bedeutende, ernste Tatsache. Etwa ein Dritteil der nicht anerkannten Häuser ist seit 1866 gestiftet worden. Alle vom Stat genehmigten Genossenschaften haben ihr Mutterhaus in Frankreich; mehrere aber der nicht anerkannten haben sie in der Fremde, meistens in Rom, wie die Jesuiten, die Kapuziner, Dominikaner, Franziskaner, Redemptoristen, Barnabiten, Passionisten.

Was die Beihilfe der Laien betrifft, so muss man vor allem die Tatsache betonen, dass die meisten der vorgenannten Orden viele ihnen Verbundene haben, die, ganz in der Welt lebend, nach ihren Anweisungen sich den Werken der Liebe oder des Unterrichts oder praktischen religiösen Übungen widmen, wie auch der Weltklerus die Dames de charité zu Gehilfinnen hat, die den Pfarrern, besonders in den großen Städten, Beistand leisten.

Die Brüderschaften sind Vereine von Laien des einen oder des anderen Geschlechts, gegründet zu einem Werk der Barmherzigkeit oder der Frömmigkeit, z. B. für einen guten Tod, für Erlösung der Seelen im Fegfeuer u. s. w. Im südlichen Frankreich sind einige von ihnen sehr volkstümlich, die grauen, schwarzen, blauen Büßer und ihre Gegenwart erhöht den Glanz der öffentlichen Ceremonieen. Sie haben aber kein gesetzmäßiges Dasein und stehen ganz unter dem Ortsgeistlichen, der ihre Zusammenkünfte leitet und sie unterdrücken könnte, one dass dies zu einer Klage auf Missbrauch der Amtsgewalt Grund gäbe.

Viel einflussreicher sind die besonderen Vereine (Sociétés, Associations) für bestimmte Zwecke, die an die Kirche, an ihre Ansichten, an ihre Tätigkeit sich anschließen. Anfänglich wirkten diese Vereine jeder für sich. Der bedeutendste in dieser ersten Periode war der Verein von St. Vincent de Paul, der sich ursprünglich in Paris bloß mit Liebeswerken beschäftigte, wie mit Unterstützung der Armen, Überwachung der Lehrlinge u. s. w., sich dann aber über ganz Frankreich und die Nachbarländer ausdehnte. 1852 zälte er 131,000 Schützlinge in Frankreich und verfügte über 945,141 Fr. Die Société de St. François Régis beschäftigte sich mit der Regulirung wilder Ehe. Von 1826—1865 hat sie 43,236 Ehen geordnet, im Durchschnitt järlich 1032, und 27,340 Kindern zur Legitimation verholfen. Seit 1870 aber sind diese Vereine zu einem großen Bunde zusammengetreten. Jedes Jar im April oder Mai findet in Paris eine Zusammenkunft der Abgeordneten aller Provinzial-Ausschüsse statt (vgl. den Art. des Herrn J. Arboux: Associations in der Encyclopédie des sciences religieuses I, 651; 1877). Obgleich dem Klerus der leitende Einfluss zusteht, nimmt den Präsidentenstul auf jenem Kongress ein Laie ein. Das ganze Werk zerfällt in 9 Zweige. Jeden leitet eine Kommission, welche die ihr zugewiesene Arbeit überwacht, die Berichte für die Generalversammlungen abfasst und für Ausfürung des von diesen Beschlossenen sorgt. Der erste Zweig umfasst alle die sog. Gebetswerke, nämlich 1) das Werk du Voeu national, welches das bußfertige Frankreich zum h. Herzen Jesu zurückzufüren bezweckt. Hierfür soll eine Kirche auf dem Montmartre in Paris gebaut werden, für welche man am 23. Dez. 1877 schon 4,247,000 Fr. gesammelt hatte. Da der Bau nur langsam vorwärts schreitet, ist vorläufig eine Kapelle errichtet, zu der die Gläubigen pilgern. Fast alle Diözesen sind dem h. Herzen geweiht. Das Comité du Voeu national umgibt sich noch mit verschiedenen dem Herzen Jesu gewidmeten Werken, wie la Garde d'honneur, la Communion réparatrice, l'Heure sainte, l'Apostolat de la prière, les Touristes du sacré coeur, die in den Dorfkirchen an Tagen feierlicher Anbetung ein gutes Beispiel geben sollen, l'Association réparatrice des blasphèmes et des profanations du dimanche. 2) Das Werk du St. Sacrement, das in änlicher Weise verschiedene Genossenschaften umfasst: die immerwärende Anbetung, in 63 Diözesen eingefürt; die nächtliche Anbetung, noch wenig verbreitet; der Gebetsverein, dessen Mitglieder sich verpflichten, jeden Tag nach Anhörung der Messe das gleiche Gebet herzusagen, welches jeden Monat vom Komité in 25,000 Exemplaren neu ausgegeben wird; das Werk des pèlerinages eucharistiques, wo die Mitglieder sich verbinden, die heiligen Stätten zu besuchen, an denen die göttliche Allmacht im Sakrament des Altars sich offenbarte. — Zum 2. Zweige gehören die oeuvres pontificales, die Sammlungen für den Peterspfennig und für den verfolgten Klerus im Ausland. — Zum 3. gehören verschiedene Tätigkeiten, so für die Konferenzen, die verwundeten Soldaten, die Militärbibliotheken, die Lesehallen, die vom Verkauf alter Papiere unterhalten werden, die Heiligung des Sonntags u. s. w. — Vom 4. Zweige, der das Unterrichtswesen umspannt, handelt der nächste Abschnitt. — Der 5., der Presse zugewandte, veröffentlicht Broschüren und Bücher, die von den Bischöfen gebilligt sind, verbreitet politische Blätter und ordnet die Kolportage auf dem Lande. Hierher gehören die bibliographische Gesellschaft, das Comité de Propagande und der Verein für Volksschriften. — Der 6. Zweig, der der Économie sociale catholique, umfasst 1) die cercles ouvriers, die sich zur Aufgabe machen, die Arbeiter zu sammeln, sie zur Frömmigkeit zu füren, ihnen Unterricht und passende Vergnügungen zu verschaffen, ihnen wirksamen Schutz zu bieten und ein wolfeileres Leben zu ermöglichen. Die Arbeiter sind soweit wie möglich an der inneren Verwaltung jedes cercle beteiligt. Die Leitung der Gruppen von cercles aber und die Oberleitung des Ganzen liegt in den Händen von Personen der höheren Gesellschaft, welche die Konferenzen organisiren und durch Sammlungen die ungenügenden Beiträge der Arbeiter ergänzen. Der cercle du quartier Montparnasse in Paris, gegründet vor 20 Jaren und der eigentliche Ausgangspunkt des ganzen Werkes, besitzt eine Bibliothek, eine Sparkasse, eine Familienkasse für kranke oder arbeitslose Mitglieder, eine

conférence de charité, von der 1876 an 40 arme Familien 3149 Fr. verteilt wurden, und ein Familienhaus, welches 24 Arbeiter beherbergt. Es gibt in Frankreich 300 cercles, davon 15 in Paris. Eine Revue, l'Association catholique, in Paris erscheinend, berichtet über dies Werk an den Arbeitern, dessen Hauptbeförderer die Herren de Mun und de la Tour du Pin sind. — 2) Die corporations chrétiennes, hervorgerufen durch ein Motu proprio Pius IX. vom J. 1852. Es sind korporative Komités, bestehend aus den Leitern der einzelnen Komités an einem Orte, wobei die Frauenvereine durch Geistliche vertreten werden. Die Komités beschäftigen sich mit den Interessen der Korporation und jeder einzelnen Genossenschaft. Sie lassen alle Mitglieder an denselben ökonomischen Einrichtungen teilnehmen und sorgen für möglichste Billigkeit der notwendigsten Lebensmittel. — Der 7. Zweig, das Komité für christliche Kunst, ist bisher über Wünsche nicht hinausgekommen. — Der 8. bildet das Komité der Gesetzgebung und der Streitsachen, die juristische Gesellschaft, welche die Geistlichen und die Korporationen über ihre Rechte aufzuklären hat. — Der 9. endlich, oeuvre du pèlerinage en Terre sainte et des chrétiens d'Orient, erstrebt außer dem Besuche der h. Orte die Verbreitung von Schulen und Waisenhäusern im Morgenlande, eine wirksame Unterstützung der maronitischen, chaldäischen, armenischen, griechischen Kirchen, die sich mit der römischen geeinigt haben, und die Bekehrung der nicht unirten Griechen. Der Mittelpunkt all dieser Vereine ist für die Arbeit in Frankreich Paris und für die Arbeit in der Welt Rom. Dem päpstlichen Stule in blindem Gehorsam ergeben, bilden sie einen Bund, dessen wachsende Tätigkeit unter festester Leitung steht, in welchem Geistliche und Laien sich gegenseitig Beistand leisten, und dessen Hilfsquellen nur die wenigen Fürer kennen.

Kurz, wenn auch die verschiedenen Tätigkeiten in dieser Abteilung, aus kirchlichen Gesichtspunkten betrachtet, beunruhigen können, so muss man doch andererseits anerkennen, dass sie Bewunderung verdienen durch den dabei entfalteten Eifer für alle Werke christlicher Liebe, Verpflegung der Armen, Kranken, Witwen, Waisen, und aller, die materieller Hilfe bedürftig sind, geistige Pflege von Sträflingen, Aufnahme von Reuigen, Bekehrung von Verirrten, Bewarung von Verlassenen jeden Geschlechts und Alters. Vgl. für die Einzelheiten: Manuel des oeuvres et institutions religieuses et charitables, 1877, Imprimerie nationale, wo aber das Statistische fehlt.

Endlich ist hier noch die Mission zu erwänen, die von den religiösen Kongregationen getrieben wird. Frankreich ist der Hauptherd der katholischen Missionsarbeit. Unermüdlich stellen sich willige, auch zum Märtyrertode entschlossene Arbeiter für das große Erntefeld. In erster Reihe stehen hier die schon oben genannten Lazaristen, eine von St. Vincent de Paul gegründete Kongregation, deren Haupt zugleich Oberer der Filles de St. Vincent de Paul ist. Sie hat in Frankreich ein Mutterhaus (Paris) und 63 Succursalen mit 1195 Mitgliedern. Sie besitzt Stationen in Konstantinopel und Salonichi, ein Kollegium zu Bebek am Bosporus, zwei Posten in Griechenland, ein Haus und ein Kollegium in Smyrna, 5 Stationen in Syrien, 1 in Persien, 3 apostolische Vikariate und 1 Bistum in China, Niederlassungen in Abessynien und Ägypten (in letzterem 1 Kollegium), Anstalten in den Vereinigten Staten und in Brasilien. — Das Séminaire des Missions étrangères zält unter einem Superior und 6 Direktoren, welche die Studien und die Verwaltung von der Hauptstadt aus leiten, Stationen auf Korea, in Japan, der Mandschurei, China (13, wo Bischöfe, Koadjutoren, apostolische Vikare und Präfekten, 16 an der Zal, sich finden), und in Indien, d. h. Pondichery, Maissur und Coimbatur, wo ebenfalls 3 apostolische Vikare mit bischöflicher Würde arbeiten. — Die Congrégation des prêtres des sacrés coeurs de Jésus et de Marie et de l'adoration perpétuelle hat neben dem Mutterhaus in Paris (rue Picpus), einem Seminar mit 9 Professoren der Theologie, noch 6 Stationen, wo die 101 Mitglieder sich dem Unterricht widmen, und mehrere Anstalten in Chile, Peru, Kalifornien; auch übernimmt sie die Missionen in Ostoceanien, die ihr von Rom übertragen werden. — Die Congrégation du St. Esprit et du St. Coeur de Marie besitzt in Paris ein Seminar für die Kolonieen, namentlich

die Bistümer Basse Terre, St. Denis, St. Pierre, 5 andere Stationen in Frankreich mit zusammen 515 Mitgliedern, Stationen in Guinea, Senegambien, am Senegal, mit 2 Bischöfen und einem apostolischen Präfekten, eine Genossenschaft von Missionaren auf der Insel Réunion, eine im französischen Guyana, 2 auf der Insel St. Moritz. Außer den Kolonialbistümern werden auch mehrere apostolische Präfekturen durch diese Kongregation bedient. — Die Jesuiten verwalten nur die Präfektur der Insel Mayotte nebst Zubehör. — Die Société des prêtres de la misericorde sous le titre de l'immaculée conception, in nahem Verhältnis zur Propaganda in Rom stehend, bereitet unter der Leitung des Centralhauses in Paris in einem Noviziat zu Orléans und in ihren Anstalten zu Bordeaux, Newyork und St. Augustin in Florida geistliche Arbeiter für Missionen im Vaterlande und im Auslande vor, aber auch Lehrer für lateinische Schulen und Prediger und Leiter von geistlichen Übungen. — Auch Frauenvereine beteiligen sich an dem Missionswerk, so das Frauenkloster du Bon Pasteur. — Diese Tätigkeit wird unterhalten durch Sammlungen unter der Leitung der Société de la Foi in Lyon, die 1876 die Summe von 5,797.463 Fr. einnahm, durch Parochialvereine und durch Blätter, vorzüglich die in 8 Sprachen erscheinenden Annales de la propagation de la Foi und die Wochenschrift les Missions catholiques, die zu Lyon in vier Sprachen herauskamen.

3. Von jeher hat die Geistlichkeit, unterstützt von den religiösen Vereinen beider Geschlechter, die Bildung der Jugend aller Stände als Pflicht und Vorrecht in Anspruch genommen und nach langem Kampfe hat sie die Freiheiten der letzten Zeit benützt, um den Anstalten des States auf allen drei Stufen kirchliche Anstalten entgegenzustellen. Zugleich gehören ihr von rechtswegen Sitze in allen Verwaltungsräten des öffentlichen Unterrichts, in den délégations cantonales, conseils départementaux und im Conseil supérieur de l'Instruction publique.

Ein höchst bedeutender Teil der Volksschulen für beide Geschlechter steht beinahe ausschließlich unter Leitung der Kirche. A. Legoyt, La France et l'Etranger, Etudes de Statistique comparée, 1870, T. II, gibt hierüber folgende Ziffern. 1. Öffentlicher Unterricht, unterhalten von den Stadtgemeinden oder dem State: von 38,386 Knaben- oder gemischten Schulen stehen 35,348 unter Laienlehrern mit 1,986,441 Kindern, 2038 Schulen unter Lehrern aus Kongregationen (1966 männl., 1072 weibl., außer 4921 männl. und weibl. Adjunkten gleicher Herkunft) und zälen 412,852 Zöglinge. Diesen Schulen sind verbunden 818 Pensionate, wovon 216 mit 5815 Internen unter geistlichen Genossenschaften. Ergänzungsschulen (Schulen für Erwachsene, Lehrlinge, Sonntagsklassen, Schulen für Fabrikarbeiterkinder, Waisenhäuser) gibt es 4848, davon 4471 mit 84,427 Zöglingen unter Leitung von Laien, 377 mit 36,068 Zöglingen unter Kongregationalisten. Von 14,059 Mädchenschulen stehen 5,998 mit 317,342 Kindern unter Laien, 8061 mit 17,566 Lehrerinnen 697,195 Schülerinnen unter geistlichen Genossenschaften. Von 1192 Mädchenpensionaten sind 184 mit 1662 Internen weltlich, 1008 mit 15,065 Zöglingen geistlich. Von 2335 Kleinkinderschulen stehen 534 unter Laien, 1801 unter geistlichen Brüdern und Schwestern. — 2. Freier Unterricht, unterhalten von Privatleuten. Von den 3,108 Knabenschulen werden 2572 mit 125,779 Kindern von Laien geleitet, dagegen 536 mit 82,803 Kindern von Mitgliedern der Kongregationen; 419 Pensionate mit 12,398 Zöglingen sind weltlich, 144 mit 12,842 Kindern sind geistlich. Die Ergänzungsanstalten sind nicht gezält. Von den 13,208 Mädchenschulen sind 7637 mit 290,206 Kindern weltlich, 5571 mit 417,325 Kindern geistlich. Von den 3475 Pensionaten stehen 2090 unter Kongregationen. Von 703 Ergänzungsanstalten sind 139 mit 5254 Zöglingen weltlich, 564 mit 22,292 Zöglingen geistlich. Endlich von 973 Kleinkinderschulen stehen 358 mit 17,110 Kindern unter Laien, 615 mit 55,572 Kindern unter Geistlichen, aber 519 von diesen freien Anstalten gelten zugleich als öffentliche und kamen deshalb schon unter Nr. 1 vor.

Die meisten Lehrer werden von folgenden Genossenschaften geliefert: frères des Ecoles chrétiennes 6341; petits frères de Marie 1639; frères de l'institu-

tion chrétienne, de Lamennais 583; frères de la société de Marie 657. Dem entsprechen die Frauenvereine soeurs de St. Joseph 5565; soeurs de la Providence 5052; die Ursulinerinnen 3363; filles de St. Vincent de Paul 2310; soeurs de St. Charles 1991; soeurs de la doctrine chrétienne 1749; filles de la Croix, soeurs de St. André 1742.

So reichlich auch der Stat, die Departements und die städtischen Behörden für diese Schulen, namentlich für die öffentlichen, steuern und so sorgfältig sie sich auch das Aufsichtsrecht über gute Ordnung und hinreichende Salubrität der Schulräume vorbehalten, so nehmen sie doch an der innern Leitung derselben keinen wirklichen Anteil; der Haupteinfluss bleibt bei dem Klerus. Schon oft haben die städtischen Behörden und das Parlament den Wunsch ausgesprochen, dass die lettre d'obédience, welche die Oberen der Genossenschaften erteilen, nicht mehr ausreichen solle, um die Brüder und Schwestern zum Unterricht zu ermächtigen, sondern dass sie gehalten seien, dieselben öffentlichen Examina zu bestehen, wie die Laienlehrer und Lehrerinnen. Aber die Vorsteher der Genossenschaften haben sich immer geweigert, solchem Wunsche Folge zu geben, da dies ihr Unterrichtspersonal beträchtlich herabmindern würde.

Was die Mittelschulen betrifft, so sind seit dem Gesetz vom 15. März 1850 zalreiche collèges catholiques, maisons d'éducation dirigées par des ecclésiastiques entstanden. Dazu treten viele junge Leute, die sich nicht dem geistlichen Stande widmen wollen, in die kleinen Seminare, die man auch wol kirchliche Sekundärschulen nennt.

Der höhere Unterricht ist durch das Gesetz vom 12. Juli 1875 dem Klerus zugänglich gemacht. Daraufhin sind bis jetzt gegründet: eine freie Universität zu Paris mit 3 Fakultäten, des Rechtes (13 Professoren und 4 Suppleanten), des sciences (8 Proff.), der Philosophie (9 Proff.); eine Universität in Lille mit 4 Fakultäten, des Rechtes (11 Proff., wovon einer für kanonisches Recht), der Philosophie (6 Proff.), des sciences (10 Proff.), der Medizin (15 Proff.). Zu Angers gibt es eine Fakultät des Rechtes (12 Proff., wovon einer für kanon. Recht), und eine Fakultät der Philosophie (10 Proff.); zu Lyon eine Fakultät des Rechtes (13 Proff., wovon 1 für kanon. Recht). Eine freie Universität soll zu Toulouse gegründet werden und mit noch andern umfassenderen Plänen geht man um. Der Hauptunterschied zwischen den einzeln stehenden Fakultäten und den Universitäten, die mindestens 3 Fakultäten haben müssen, ist der, dass die letzteren das Recht besitzen, die Hälfte der offiziellen Examenskommission zu stellen für die Erteilung der akademischen Grade an solche, die an den freien Universitäten studirt haben. Ganz neuerdings aber haben einige dieser Anstalten, one dass dafür die gesetzmäßigen Formen zur Aufnahme in Frankreich eingehalten wären, Bestätigungsbullen von Rom erhalten, wodurch ihnen das Recht des Unterrichts und der Erteilung der Grade im Namen des apostolischen Stules verliehen wird.

Bei diesem freien Unterricht muss man noch erwänen die école des hautes études ecclésiastiques, dite des Carmes, zu Paris, welche unter Leitung von 5 Geistlichen und mit Hilfe von 15 Laienprofessoren Weltliche und Geistliche für den mittleren und höheren Unterricht vorbereitet.

Die Unterweisung des Klerus selbst geschieht in den Seminaren und Knabenseminaren. Es gibt 87 Diözesan-Seminare (88, wenn man das schon erwänte S. du St. Esprit mitzält). Hiervon stehen 20 unter Leitung von Priestern der Kongregation de St. Sulpice, 19 unter Lazaristen, 7 unter Jesuiten, 4 unter Maristes de Lyon, 2 unter Oblats de l'Immaculée Conception, 2 unter Priestern von Picpus, 33 unter Priestern der entsprechenden Diözesen. Von den Zöglingen haben 5869 noch nicht die höheren Weihen empfangen, 2383 haben die Weihe des Subdiakonats erhalten. — Von den 152 Knabenseminaren (außerdem noch 4 in den Kolonieen) werden 9 von Lazaristen geleitet, 2 von Priestern de St. Basile, 1 von Jesuiten, die übrigen von Diözesanpriestern.

Das Unterrichtspersonal besteht aus 2696 Superioren, Direktoren und Professoren. 2097 Zöglinge bereiten sich vor zum Übertritt ins Seminar. Alles in

allem sind es 13,708 Personen, die eine mehr oder minder beträchtliche Unterstützung vom State erhalten. Dazu gibt es noch 24 Pensionate oder Sekundärschulen, die man zu den Knabenseminaren zälen kann.

Die theologischen Fakultäten üben auf die Bildung des Klerus nur einen unbedeutenden Einfluss aus, da weder die Zeugnisse noch die Diplome, die sie erteilen, bei Beförderung zu kirchlichen Ämtern berücksichtigt werden. Der Bischof des Sprengels schlägt die zu ernennenden Professoren vor und überwacht sie, one dabei der Einrichtung irgend welche Zuneigung entgegen zu bringen. Es gibt im ganzen nur 4 Fakultäten, zu Paris mit 7 Professoren, zu Lyon und Bordeaux mit je 6, zu Rouen mit 5 Professoren. Jedes Fach hat seinen Lehrer und nie fiele es einem derselben ein, zu gleicher Zeit Moral und Dogmatik, oder Exegese und Kirchengeschichte lesen zu wollen. Die Vorlesungen sind mit Ausnahme von Paris sehr schwach besucht.

Der Geist des Unterrichts, den die katholische Kirche erteilt, wird durch folgende Worte in einem Buche des Bischofs Clausel de Montals charakterisirt: „Tout l'enseignement des écoles sacrées de la France est bouleversé. On a introduit dans les séminaires une théologie où tous les principes ultramontains ont été insérés et qu'une main autorisée je ne sais par qui a envoyée dans les écoles cléricales". Unter dem Einflusse des P. Ventura und des P. Lacordaire ist die alte gallikanische Theologie Bossuets und des 17. Jarhunderts beiseitegeschoben und man ist auf die Theologie des Thomas von Aquin zurückgegangen. Das deutlichste Zeichen dieser Veränderung war die Niederlage des Ontologismus, den die Herren Baudry, Maret, Hugonin, Fabre, Dom Gardereau verteidigten, wärend die Jesuiten Liberatore, Kleutgen u. a. ihn angriffen im Namen des scholastischen Aristotelismus, welcher der Autorität der Kirche soviel Spielraum läſst.

4. Der Gottesdienst hat sich bedeutend entwickelt, was Zal und Glanz der Ceremonieen betrifft. Die Proklamation des Dogmas von der unbefleckten Empfängnis hat die der Maria gewidmeten Altäre vermehrt, ebenso die Messen zu ihren Ehren und die Genossenschaften, die ihren Namen füren. Mehrere Blätter, darunter der Rosier de Marie, arbeiten daran, diese Verehrung zu verbreiten. Auch der hl. Joseph hat einigen Vorteil gehabt von der Erhöhung derjenigen, deren irdischer Beschützer er war. Andererseits werden die Wallfarten immer mehr zur frommen katholischen Gewonheit. La Salette (Isère), welches den ersten Rang einnahm, hat ihn an Lourdes (hautes Pyrénées) abtreten müssen, wärend Paray le Monial (haute Saone) erst den dritten Rang einnimmt. Dabei behaupten die alten Wallfartsorte, wie z. B. Notre Dame d'Auray, tapfer ihren Platz. Die Umgestaltung der Liturgie ist eine vollzogene Tatsache: Das römische Breviarium und das römische Missale, das Rituale, Ceremoniale und die Gesänge der römischen Kirche sind an die Stelle der gallikanischen Liturgie getreten ungeachtet des Widerspruchs, den einige Diözesen erhoben. Der Predigt wenden die Direktoren ihre Aufmerksamkeit zu. Man weiß, daſs das Volk ein beredtes Wort schätzt; man bereitet die Prediger sorgfältig vor. Dennoch ist hier ein Rückgang zu bemerken. Die Generation der Ravignan, Lacordaire, P. Hyacinth hat keine Nachfolger gefunden.

5. Vergleicht man die Lage des Katholizismus und den Einfluſs, den er auf das Land übt, mit dem Stand der Dinge vor 20 oder 30 Jaren, so ergeben sich zwei Unterschiede. Einerseits ist die Macht der Kirche sehr gestiegen. Man bemerkt nicht nur einen mächtigen Zug zur Zusammenfassung der Kräfte, wobei alle Tätigkeiten wunderbar ineinandergreifen: es zeigt sich auch ein ebenso beachtenswerter Zug zur Ausdehnung. Eine große Zal von Arbeiten ist begonnen, um neue Gläubige zu gewinnen und einzureihen. Andererseits ist der Widerspruch zwischen den Einrichtungen der Kirche und des States lebhafter denn je. Unaufhörlich stoßen die katholischen Bestrebungen gegen die Artikel des Gesetzes: das Gesetz über die Ehe, welches die eheliche Verbindung als geschlossen und die Kinder als rechtmäßige betrachtet, one daſs die Gatten vor dem Pfarrer zu erscheinen brauchen; das Gesetz über die Kirchhöfe, welches die Aufsicht über dieselben dem

Vertreter der bürgerlichen Gemeinde übergibt; das Gesetz über den Besitz der toten Hand; die Ministerialverfügungen, welche das Gewissen der Nichtkatholiken in den Spitälern schützen; das Gesetz über den Verkehr des Klerus mit Rom u. s. w. Als der Bau der Église du Voeu national vorgeschlagen war, konnte die Erklärung der öffentlichen Nützlichkeit und das Expropriationsrecht nur mit großer Mühe erlangt werden, und nicht one dass man dem Gesetz vom 3. Mai 1841, welches diesen Gegenstand regelt, Gewalt angetan hätte. Die klerikale Partei verabscheut den Gedanken des weltlichen States und seine Folgerungen. Unter dem Vorwande, dass die irdischen Interessen den himmlischen nachstehen müssen, verlangen zalreiche Stimmen, dass Frankreich die Widerherstellung der weltlichen Gewalt des Papstes in die Hand nehme. Das Parlament und das Land stellen den Grundsatz auf, dass die Politik von derlei kirchlichen Aufgaben sich frei zu halten habe. Daher strebt nun der Klerus einen andern statlichen Zustand an, ein Bestreben, welches sich klug oder kräftig kundgibt in den Blättern der Partei: l'Univers, la Défense sociale, l'Union, la Gazette de France. Die Fälle mehren sich, in denen die Geistlichen ihre religiöse Autorität über die Grenzen des kirchlichen Gebietes auszudehnen sich bemühen. Es begreift sich auch, dass gegenwärtig das öffentliche Gefül über einen so ungeheuern Organismus, dessen letzte Leitung sich so in Geheimnis kleidet, beunruhigt ist. Möchte ein Hauch evangelischen Geistes diese kampfsuchenden Bestrebungen zerstreuen und die besseren Kräfte einer Kirche wider beleben, die soviel demütigen Aufopferungsgeist in ihrem Schoße birgt!

Anhang. Eine neue französisch-katholische Kirche hat im Schoße der röm.-kath. ein Geistlicher dieser letztern nach der Revolution von 1830 zu stiften versucht; dieser Versuch ist nach Verlauf eines Dutzend von Jaren spurlos verschwunden. Der Abbé Ferdinand François Châtel war von 1823 bis 1830 Aumônier in verschiedenen Regimentern gewesen. Er hatte wärend dieser letzten Periode mehrmals in der Hauptstadt durch Predigten, sowie durch aufregende Aufsätze im Réformateur und im Echo de la Religion et du siècle, die Aufmerksamkeit des Publikums und seiner eigenen Vorsteher auf sich gezogen. Nach Ausbruch der Revolution von 1830 sammelte Châtel mehrere unzufriedene Geistliche um sich, und gewann durch dieselben ein Häuflein, das seine Versammlungen in verschiedenen Straßen, besonders rue du faubourg Saint-Martin, hielt. Bald gelang es dem Neuerer, öffentlichen Gottesdienst an verschiedenen Stellen in Paris, in der Nähe der Hauptstadt und auch in größerer Entfernung, zu begründen, und sich von seinem Anhange zum évêque-primat erwält zu sehen. Doch als er sein Glaubensbekenntnis in diesen Worten zusammenfasste: „la loi naturelle, toute la loi naturelle, rien que la loi naturelle", da änderte sich die öffentliche Stimmung. Die Polizei schloss im J. 1842 den neuen Gottesdienst, und der Stifter desselben erhielt eine Anstellung im königlichen Postamte, was der ganzen Unternehmung ein friedliches Ende gab. Von seinen Schriften nennen wir: Catéchisme à l'usage de l'Eglise catholique française, 1833; Le code de l'humanité ou l'humanité ramenée au vrai Dieu et au véritable socialisme, 1838. **Alb. Matter.**

II. Die reformirte und die lutherische Kirche.

1) Verfassung und Geschichte. — Der gesetzliche Bestand der beiden (lutherischen und reformirten) Landeskirchen Frankreichs beruht auf dem von Napoleon I. den 7. April 1802 erlassenen Gesetze (Loi du 18 Germinal An. X.), das am 26. März 1852 von dem andern Napoleon, damals Präsident der Republik, vervollständigt und auch, besonders für die luth. Kirche, einigermaßen abgeändert wurde. Nach dieser Verfassung hat jede Gemeinde ihr Presbyterium (conseil presbytéral), dessen Laienmitglieder auf Grund des allgemeinen Stimmrechts gewält werden. Über denselben steht das Konsistorium, das für je 6000 Seelen gebildet werden soll und gewönlich mehrere Gemeinden umfasst. Das Konsistorium geht aus dem Presbyterium hervor und besteht 1) aus einem Teil der Presbyterialräte des Bezirksortes; 2) aus allen Pfarrern des Bezirkes;

3) aus von den betreffenden Presbyterien ernannten Vertretern. Die Konsistorien wälen selbst ihren Präsidenten, immer einen Geistlichen, der von der Regierung bestätigt werden muss. Fünf Konsistorien sollen eine Provinzialsynode (ref.) oder eine Inspektion (luth.) bilden. Die Provinzialsynoden sind nie in's Leben getreten. Die Inspektion enthält bald mehr, bald weniger als 5 Konsistorien; die geistlichen Inspektoren werden von der Regierung lebenslänglich ernannt und haben alle Sitz im Oberkonsistorium; die Inspektionsversammlungen tagen nur, um Laieninspektoren und Abgeordnete in das Oberkonsistorium zu ernennen. Hier nun gehen die Verfassungen beider Kirchen auseinander. Die ref. Kirche hat (bis 1872) nie das Recht erhalten, ihre Generalsynode zusammenzuberufen; an ihrer Spitze war bloß eine beratende Kommission, Conseil central genannt, die aber keineswegs die Befugnisse und Rechte einer Generalsynode hatte. Die luth. Kirche hingegen hatte eine wirkliche Centralbehörde in dem Oberkonsistorium (gesetzgebende Behörde) und dem Direktorium (administrative Behörde), welchem letzteren die Ernennung der Pfarrer, one Beratung der Konsistorien oder Gemeinden, übertragen war. Dies war die Verfassung beider Kirchen bis zum Jare 1871. Die durch den Krieg 1870—1871 hervorgebrachte Erschütterung und Zerrüttung und die auf das Kaisertum folgende republikanische Regierungsform fürten eine Umgestaltung beider Kirchen im Sinne der Freiheit und Selbständigkeit herbei; sie sollten nunmehr selbst ihre Verfassung verbessern und ordnen.

Reformirte Kirche. Um die Umgestaltung dieser Kirche durch die Synode von 1872 und ihren gegenwärtigen Zustand zu würdigen, ist es nötig, die Vorgänge, durch welche sie vorbereitet und herbeigefürt wurden, kurz zu skizziren. Vom Anfang unseres Jarhunderts an standen sich zwei Parteien gegenüber, die orthodoxe, durch Daniel Encontre, die sogenannte liberale, durch Samuel Vincent vertreten; doch lebten sie lange in Frieden nebeneinander. Der erste Eingriff in den Frieden kam von der liberalen Richtung her. Den 15. April 1831 wurde der damals schon berühmte Kanzelredner Adolphe Monod von dem Konsistorium von Lyon wegen einer scharfen Predigt über die Abendmalsverächter seines Amtes entsetzt. Doch hatten die Liberalen damals keineswegs allen positiven Glauben über Bord geworfen. Sie glaubten noch an das historische Christentum und an das Wunder (le surnaturel), wie es auf der offiziösen Synode von 1848 anerkannt und noch 1855 von einem ihrer Stimmfürer, Pfr. Martin-Pachoud, in einer Pastoralkonferenz in Paris ausgesprochen wurde. Er erklärte, „das apost. Symbolum, das einzige heute noch gültige Glaubensbekenntnis, sei ein Bestandteil unserer gegenwärtigen Institutionen". Jedoch sollte dies bald anders werden unter dem Einfluss der neuen theol. Schule und deren wissenschaftlichen, hauptsächlich von Colani und Scherer redigirten Organ, die Revue de Strasbourg. Unter diesem zersetzenden Einfluss ließen selbst die Orthodoxen je mehr und mehr die alte Kirchenlehre fallen und betonten nur noch die Hauptdogmen und die Tatsachen der biblischen Geschichte. Der Liberalismus aber wurde immer weiter getrieben auf seiner abschüssigen Ban, griff bald die Autorität der Bibel an und leugnete nicht nur die Gottheit, sondern sogar die Sündlosigkeit Christi (Pécaut, Christ et la Conscience, 1859). Begabte Männer, wie Athanase Coquerel Son, Albert Réville, Ernest Fontanès, übten durch Schrift und Wort einen bedeutenden Einfluss. Die Gründung eines Protestantenvereins (Union protestante libérale) und die Herausgabe des Lebens Jesu von Renan (1863) beschleunigten die Krisis; sie brach im J. 1864 aus durch die Absetzung von Ath. Coquerel Son, als Helfer (suffragant) von Martin-Pachoud. Der Riss erweiterte sich auf den Pariser Pastoralkonferenzen, die jedes Jar nach Ostern eine große Anzal von Geistlichen und Laien aus ganz Frankreich versammeln, und in welchen die wichtigsten kirchlichen Angelegenheiten besprochen werden. In einer dieser Konferenzen wurde (1864) auf den Vorschlag Guizots folgende Deklaration angenommen: Wir glauben an das wunderbare Wirken Gottes in der Welt, an die göttliche Inspiration der hl. Schrift sowie an ihre souveräne Autorität in Glaubenssachen, an die ewige Gottheit, an die wunderbare Empfängnis und an die

Auferstehung unseres Herrn Jesu Christi, des Gottmenschen, Heilandes und Erlösers der Menschen". Die Liberalen wollten auf der Pastoralkonferenz von Nîmes sich rächen. Um sich eine Majorität zu sichern, setzten sie den Beschluss durch, dass alle Laien, die nicht Mitglieder des Konsistoriums von Nîmes, und alle Geistlichen, die nicht als unterzeichnete Mitglieder der Konferenz eingeschrieben seien, ausgeschlossen würden. 121 Männer traten ab und versammelten sich bei einem Pfarrer, woselbst sie die Conférence nationale évangélique du Midi gründeten, welche sich am 19. und 20. Okt. 1864 in Alais versammelte und der Deklaration der Pariser Konferenz beistimmte. Das Jar 1865 war nicht minder bedeutend: das ref. Konsistorium in Paris sollte zum Teil neu erwält werden; unter den austretenden Gliedern befand sich auch Guizot, der bei der Absetzung Coquerels eine bedeutende Rolle gespielt hatte; es wurde von beiden Seiten viel gearbeitet und agitirt; die Orthodoxen siegten, jedoch wurde Guizot erst bei einer zweiten Abstimmung gewält und zwar nur mit geringer Stimmenmehrheit. Im J. 1866 entsetzte das Pariser Konsistorium Martin-Pachoud seines Amtes; diese Absetzung aber wurde von der Regierung nicht genehmigt. Nach Ostern, auf den Pariser Pastoralkonferenzen, wurde folgende Erklärung angenommen: „Die Pastoralkonferenz erkennt als Grundlage ihrer Besprechungen die souveräne Autortiät der hl. Schrift in Glaubenssachen und das apost. Symbolum als kurze Zusammenfassung (résumé) der wunderbaren Tatsachen, die in derselben enthalten sind". Somit wurde die liberale Minorität zum Austritt gezwungen. Von nun an arbeiteten die orthodoxen auf die Zusammenberufung einer Generalsynode hin, der sich die Liberalen widersetzten. Im J. 1870 soll das liberale Ministerium Emile Olivier diese Zusammenberufung zugesagt haben; da brach der Krieg los, und die republikanische Regierung gab dem Kirchenkampf eine neue Wendung. Am 29. November 1871 erließ der Präsident der Republik, Thiers, ein Dekret, durch welches die Generalsynode der reformirten Kirche (die erste seit der Synode von Loudun 1659) zusammenberufen wurde. Das Dekret setzte 21 Walbezirke, resp. Provinzialsynoden ein, deren Mitglieder durch die Konsistorien ernannt wurden. Diese 21 Provinzialsynoden delegirten zur Generalsynode 108 Mitglieder (49 Pfarrer und 59 Laien). Die Synode trat den 6. Juni 1872 in Paris in dem Temple du Saint-Esprit zusammen. Es formirten sich alsbald vier Gruppen, als Nachbild des politischen Parlaments: Rechte, rechtes Centrum, linkes Centrum, Linke. Das rechte Centrum schloss sich stets der orth. Rechten an; Hauptstimmfürer der letzteren waren Guizot, Laurens de Saverdun, Mettetal, Pernessin, Pfr. Vaurigaud von Nantes und besonders Bois, Prof. der theol. Fakultät von Montauban, der immer im psychologischen Momente mit seiner klaren einschneidenden Rede die Entscheidung herbeifürte. Das linke Centrum schreckte vor den Negationen der Radikalen zurück, mochte aber auch kein Glaubensbekenntnis, keine bindende Lehrnorm annehmen, und wurde daher immer wider in die Arme der Linken geworfen; Hauptvertreter und Stimmfürer dieser Richtung war Prof. Jalabert, Dekan der jurist. Fakultät in Nanzig. Bei der Linken waren die hervorragendsten Männer der liberalen Partei: Ath. Coquerel, Fontanès, Colani (als Laie), Steeg u. a. Die Synode tagte einen vollen Monat. Folgendes sind die Hauptpunkte, die verhandelt und beschlossen worden: 1. Die Liberalen wollten aus der Synode eine bloß beratende Versammlung machen, und bestritten sogar deren Berechtigung; die Synode aber erklärte, dass sie rechtmäßig zusammenberufen und erwält worden sei und alle Befugnisse und Rechte der vormaligen Generalsynoden inne habe. 2. Der Hauptkampf entspann sich um die Lehrnorm (Déclaration de Foi) die von Prof. Bois vorgeschlagen und von der Synode angenommen wurde: „Im Augenblicke, wo sie die so lange Jare hindurch unterbrochene Reihe ihrer Synoden wider aufnimmt, fült sich die ref. Kirche Frankreichs vor allem gedrungen, Gott zu danken und ihre Liebe zu Jesu Christo, unserm Haupte, auszusprechen, der sie in ihren Trübsalen erhalten und getröstet hat. Sie erklärt durch ihre Vertreter, dass sie den Glaubens- und Freiheitsprinzipien, auf welche sie gegründet worden, treu bleiben will. Wie ihre Väter und Märtyrer in dem Bekenntnis von la Rochelle, wie alle Kirchen der Reformation in ihren Symbolen, bekennt sie öffentlich die

souveräne Autorität der hl. Schrift in Glaubenssachen und das Heil durch den Glauben an Jesum Christum, den eingeborenen Son Gottes, um unserer Sünden willen dahin gegeben und um unserer Gerechtigkeit willen auferweckt. Sie behält also als Grundlage ihrer Lehre, ihres Kultus und ihrer Disziplin die großen Heilstatsachen, dargestellt in ihren kirchlichen Festen und ausgesprochen in ihren Liturgieen, namentlich im Sündenbekenntnis, im apost. Symbolum und in der Liturgie des hl. Abendmals". Mit der Annahme dieses Artikels war schon virtuell der Sieg gewonnen. 3. Sodann wurde folgender Artikel angenommen: „Jeder Predigtamts-Kandidat wird verpflichtet, vor der Ordination zu erklären, dass er der Lehre der Kirche, wie sie von der Generalsynode ausgesprochen worden, beistimme. 4. Die Verfassung der Kirche wurde vervollständigt: Die Provinzialsynoden treten einmal im Jare zusammen und haben über die Lehre zu wachen. Die Generalsynode, „die höchste Vertretung der Kirche", alle drei Jare, und außerdem zu außerordentlicher Sitzung, so oft es durch zwei Drittteile der Provinzialsynoden verlangt wird. 5. Um auf die Wälerlisten eingeschrieben zu werden, muss jeder erklären, dass er der prot.-ref. Kirche Frankreichs in der geoffenbarten Warheit, wie dieselbe in den heiligen Schriften A. und N. Test.'s enthalten ist, von Herzen treu bleiben will. Es wird auch der Wunsch ausgesprochen, dass die beiden theol. Fakultäten von Straßburg und Montauban vereint und nach Paris verlegt werden. Nach dreißig Sitzungen und nachdem ein bleibender Ausschuss (commission permanente) von sieben Gliedern ernannt worden, schloss die Synode ihre Sitzungen am 10. Juli. — Die Ausfürung dieser Beschlüsse war schwer. 41 liberale Konsistorien protestirten gegen dieselben; es bildete sich eine Mittelpartei, welche auf eine gütliche Trennung und Teilung, also auf die Bildung einer orthodoxen und einer liberalen Kirche, hinarbeitete. Die orth. Majorität hingegen verfolgte ihren Sieg bei der Regierung. Der Statsrat kassirte die Protestationen der liberalen Konsistorien. Um die Lehrnorm veröffentlichen zu können, wurde die Synode auf den 20. Nov. 1873 noch einmal in Paris zusammenberufen. Die Liberalen erschienen nicht. Durch ein Dekret vom 28. Februar 1874 wurde sodann die Bekanntmachung der Déclaration de foi autorisirt. Im April 1874 wurde zu neuen Konsistorialwalen, nach der Synodalverordnung, geschritten. 17 Konsistorien weigerten sich, derselben sich zu unterwerfen, und in 17 andern wurde sie nur von je einer Gemeinde anerkannt. Der Minister kassirte alle unregelmäßigen Walen. Es entstand ein heftiger Federkrieg, und alle Ausgleichungsversuche der Mittelpartei, die zu diesem Zwecke in Lyon das Zeitblatt „la Paix de l'Eglise" gegründet hatte, scheiterten. Erst im J. 1877 wurden neue Walen in den renitenten Konsistorien ausgeschrieben, die sich diesmal, nur wenige ausgenommen, unterwarfen, da ihnen der Minister erlaubte, die Synodalverordnung „nach ihrem Gewissen" zu handhaben. Es wurde dadurch ein wenig Ordnung hergestellt. Nun läßt die Regierung die Sache vorerst auf sich beruhen; bis heute hat sie keine neue Konvokation der Synode bewilligt, trotz der Bemühungen der Orthodoxen; sie will keine Trennung, ebensowenig die Mittelpartei; die Liberalen aber wollen nicht nachgeben. Diese Lage wirkt äußerst nachteilig auf das kirchliche Leben; es sind gegenwärtig (März 1878) mehr als 60 reformirte Gemeinden one Pfarrer.

Lutherische Kirche. — Von den acht Inspektionen, in welche die lutherische Kirche Frankreichs eingeteilt war, befanden sich nur zwei außerhalb Elsaß-Lothringens, Mömpelgard und Paris (zu letzterer gehört auch Algerien); diese beiden mit 80—100,000 Seelen sind allein französisch geblieben. Durch die Losreißung des Elsasses wurde die luth. Kirche Frankreichs am tiefsten erschüttert und sogar in ihrem Fortbestehen bedroht. In der Mömpelgarder Inspektion war der Rationalismus vorherrschend, der positive Glaube von sehr pietistischer Färbung; es bestand in dieser Inspektion ein großes Misstrauen gegen die Pariser Kirche, die eine von Jar zu Jar kirchlichere und ausgeprägter konfessionelle Richtung eingeschlagen hatte. Vom J. 1871 an wurde das Leben und Streben der luth. Kirche Frankreichs ein warer Kampf um das Dasein, im darwinschen Sinne des Worts. Die Mömpelgarder neigten in großer Mehrzal zur Union, oder vielmehr

zur Auflösung in die ref. Kirche hin, und hatten zu diesem Zwecke das Zeitblatt „La Situation ecclésiastique“ gegründet; auch bei manchen bedeutenden Mitgliedern des Pariser Konsistoriums fand dieses Streben Anklang, zumal dasselbe sich in finanzieller Hinsicht in einer sehr bedrängten Lage befand und die Zal der von ihm besoldeten Geistlichen bedeutend vermindern muſste. Dazu kam, daſs die Pariser deutsch-französische, nunmehr innere Mission, die mehrere Gemeinden mit Kirche und Schulen gegründet und unterhalten hatte, durch das schroffe Auftreten ihrer ehemaligen deutschen Mitarbeiter und durch die bald darauf erfolgte beklagenswerte Separation und Bildung national-deutscher Gemeinden in Paris, in ihrer Existenz bedroht war. Somit sah man nicht one Bangigkeit der Zusammenkunft der von der Regierung zusammenberufenen luth. Generalsynode entgegen, die den 23. Juli 1872 in einem vom Kultusministerium geliehenen Lokale zusammentrat. Unter den Hauptvertretern der Kirche erwänen wir Pfr. Vallete, Präsident der Synode, Noblot, Vizepräsident, die geistlichen Inspektoren Mettetal und Fallot, Pfr. Kuhn, Dürr aus Algier, Mayer aus Lyon, Cuvier, Würtz, Dekan der mediz. Fakultät in Paris, Jackson, der tätige und treue Schriftfürer der innern Mission. Der Verlauf der Synode ward über alles Erwarten befriedigend: in sechs Sitzungen vollendete sie ihre Werke. One Debatte wurden ein von Mömpelgard herkommendes Unionsvotum, sowie ein von der pietistischen Minorität daselbst gestelltes Glaubensbekenntnis abgewiesen. Dagegen leitete die Synode den von ihr entworfenen Verfassungsvorschlag (Projet de loi organique de l'Eglise évangélique de la Confession d'Augsbourg) mit folgender, einstimmig angenommener Erklärung ein: „Bevor sie zu dem Werk der Reorganisation schreitet, zu welchem sie zusammenberufen, und den Glaubens- und Freiheitsprinzipien, auf welche die Reformatoren unsere Kirche gegründet haben, treu bleibend, bekennt (proclame) die Synode feierlich die souveräne Autorität der hl. Schrift in Glaubenssachen, und behält die augsburgische Konfession als Grundlage ihrer gesetzlichen Verfassung“. Die Verfassung der Kirche wurde in folgenden Stücken abgeändert: Das weggefallene Direktorium wird nicht widerhergestellt noch ersetzt. Die Kirche wird in zwei Synodalbezirke (Mömpelgard und Paris) eingeteilt, die beinahe völlig unabhängig von einander bestehen. Die Pfarrer werden durch die Konsistorien ernannt, die jedoch jedesmal das Presbyterium der zu versehenden Gemeinde zur Wal hinzuziehen. Die geistlichen Inspektoren werden durch ihre resp. Provinzialsynode auf neun Jare ernannt. Die Provinzialsynoden bestehen aus allen Mitgliedern der Konsistorien des Bezirks und kommen einmal im Jare zusammen, um alle Angelegenheiten betreffs der Administration, Ordnung kirchlichen Lebens, Liebestätigkeit und Evangelisation zu überwachen; sie überwachen auch die Beobachtung der Verfassung, die Disziplin und den Gottesdienst. In der Zeit zwischen den Sitzungen wird jede Synode durch einen Ausschuſs vertreten, bestehend aus dem geistlichen Inspektor, einem Pfarrer und drei Laien, letztere vier auf sechs Jare ernannt und alle drei Jare zur Hälfte zu erneuern. Der geistliche Inspektor kann nicht Präsident des Ausschusses sein. Die Generalsynode ist die oberste Kirchenbehörde. Sie besteht aus von den Provinzialsynoden ernannten Pfarrern, einer doppelten Anzal von Laienmitgliedern und einem Abgeordneten der theologischen Fakultät. Sie erneuert sich zur Hälfte alle drei Jare. Die Generalsynode hat zu wachen über die Aufrechthaltung der Verfassung; sie prüft die liturgischen Bücher und Formulare, die in Gottesdienst und Religionsunterricht gebraucht werden sollen, und macht Vorschläge zur Besetzung der Lehrstüle der theol. Fakultät; sie versammelt sich alle drei Jare, abwechselnd in Paris und Mömpelgard, oder irgend einer andern zu bezeichnenden Stadt. Die Generalsynode kann, wo es für nötig erachtet wird, eine konstituirende Synode berufen, jedoch nur, wenn es von zwei Dritteilen ihrer Mitglieder verlangt wird; diese konstituirende Synode soll dann eine doppelte Anzal von Mitgliedern haben. Es wird der Wunsch ausgesprochen, daſs die Straßburger Fakultät durch eine gemischte (ref. und luth.) Fakultät in Paris ersetzt werde. Bis zu dieser Gründung soll eine theol. Schule mit vier Professoren errichtet und mit den akademischen Rechten versehen werden. Ein Ausschuſs der Generalsynode wird ernannt, um

deren Beschlüsse bei der Regierung zu verfolgen. — Somit war denn die Kirche prinzipiell reorganisirt; jedoch sollten der Ausfürung dieser Beschlüsse die größesten Hindernisse entgegentreten und der Kampf um's Dasein nicht minder schwer auf ihr lasten. Die Wirren der ref. Kirche hinderten die sofortige Vorlesung dieses Verfassungsentwurfs in der Nationalversammlung; die politischen Wirren Frankreichs, der häufige Ministerwechsel, welcher den Synodalausschuss zwang, immer wider, nach Verfluss einiger Monate, sein Werk von vorn anzufangen, mit neuen Ministern, die kaum um die Existenz einer luth. Kirche in Frankreich wussten; die geheime zähe Opposition von einflussreichen Gliedern der ref. Kirche, die gar gerne die luth. Kirche one weiteres annektirt hätten, bewirkten, dass dieser einstimmig von der Synode beschlossene Gesetzesentwurf heute noch nicht von der Regierung bestätigt ist. Besonders suchte man, und nicht one Erfolg, die Gründung der theologischen Schule in Paris zu hintertreiben. Der Synodalausschuss, nach langem vergeblichen Ringen und den Synodalbeschlüssen zuwider, entschloss sich endlich auf die Pariser Fakultät zu verzichten und sich mit der Anstellung zweier luth. Professoren an der ref. Fakultät in Montauban zu begnügen (Mai 1875). Dieser Vorschlag erregte jedoch einen solchen Sturm in der ganzen Kirche, dass er aufgegeben werden und der Synodalausschuss seine Demission einreichen musste. Er wurde den 16. März 1876 durch eine neue Kommission ersetzt, der es, Dank dem prot. Minister Waddington, gelang, dass die Straßburger theol. Fakultät nach Paris verlegt ward; am 1. Juni 1877 wurden die Vorlesungen feierlich eröffnet. Daneben wurde ein theol. Studienstift (séminaire) gegründet, das provisorisch auch ref. Studirende aufnimmt. Den 19. März 1878 endlich legte der Kultusminister, Hr. Bardoux, dem Senate den Verfassungsentwurf der Synode vor, der von beiden Kammern soll debattirt werden. Noch zwei theol. Lehrstüle bleiben an der Fakultät zu besetzen, die jedoch von der ref. Kirche der luth. bestritten werden.

Freie reformirte Kirche. — Im J. 1849 wurde die Union des églises évangéliques de France gegründet. Auf der offiziösen Synode des J. 1848 hatte der ref. Pfr. Frid. Monod verlangt, dass der Kirche eine dogmatische Grundlage als Lehrnorm gegeben werde; da dies abgewiesen wurde, trat er aus und bildete eine vom State unabhängige Kirche, aus welcher, durch Verbindung mit andern independenten Gemeinden, die Union des églises évangéliques, gewönlich Eglise libre genannt, hervorging. Die bedeutendsten Vertreter und Leiter dieser Kirche waren: V. de Pressensé Vater, sehr tätig für Bibelverbreitung und Evangelisation unter den Katholiken, Ed. de Pressensé Son, ausgezeichneter Redner und bedeutender theol. Schriftsteller (Histoire des trois premiers siècle de l'Eglise chrétienne . . Jésus Christ, son temps, sa vie, son oeuvre etc.), Rosseeuw-St. Hilaire, Geschichtsprofessor an der Sorbonne, Armand-Delille, Audebez, Bersier u. a. Die Union zälte 1872 an 50 Gemeinden und hatte eine Jareseinnahme von 209, 215 Franken. Doch ist die Blütezeit dieser Kirche, die die Trennung vom State zum Dogma erhoben und die Landeskirchen eines „geistlichen Ehebruchs" beschuldigt hat, längst vorüber. Die Union hat voriges Jar (1877) einen empfindlichen Schlag erlitten durch das Austreten mehrerer ihrer bedeutendsten Vertreter, die zur ref. Landeskirche zurückkehrten; unter denselben erwänen wir namentlich Bersier, den gefeiertsten Kanzelredner, Th. Monod, den unermüdlichen Reiseprediger, John Bost, Gründer und Direktor der Anstalten von Laforce (Zeitschriften Revue chrétienne, monatlich, in Paris erscheinend; l'Eglise libre, wöchentlich, in Nizza von L. Pilatte herausgegeben).

Statistische Angaben. — Die letzte (1876) offizielle Zälung der Bevölkerung Frankreichs hat keine Rücksicht auf die Verschiedenheit der Konfessionen genommen; somit müssen wir auf die offiziellen Zalen von 1872 zurückgehen, die jedoch offenbar zu gering angeschlagen sind. Nach dieser Zälung gibt es in Frankreich 580,757 Protestanten (467,532 Ref., 80,117 Luth. und 33,109 Dissidenten). Der Stat besoldet 616 ref. Pfarrer (je einen für 759 Seelen) und 64 luth. (je einen für 1252 Seelen). Die ref. Kirche teilt sich in 100 Konsistorien (je eines für 4675 Seelen); die luth. Kirche in 6 (je eines für 13,373 Seelen). Nur in sechs

Departements zälen die Protestanten mehr als 10% der Einwoner. Die Besoldung der Pfarrer beträgt 3000 Fr. in Paris, 2100 Fr. in Städten von mehr als 30,000 Einw., 1900 in Städten von mehr als 5000 Einw. und 1600 in den übrigen Gemeinden. — Das Budget (von dem Parlamente bewilligter Ausgabeplan) von 1877 belief sich für die protestantischen Kirchen auf 1,430,500 Fr.; diese Summe wurde aber um 20,000 Fr. überschritten. In der ref. Kirche erhalten 11 Pfr. 3000 Fr., 67 — 2100, 108 — 1900 und 430 — 1600 Fr. In der luth. Kirche 10 Pfr. 3000 Fr.; 2 — 2100, 8 — 1900, 44 — 1600 Fr. Zur Unterstützung für Pfarrer und Pfarrwitwen 80,000 Fr.; Entschädigung für Pfarrer wegen außerordentlicher Dienste 20,000 Fr. — In Algerien erhalten 7 Pfarrer 4000 Fr. und 9 — 3500 Fr. Für Reisekosten 20,000 Fr. — Theol. Studienstifte in Montauban und Paris: 18 Stipendien zu 400 Fr. und 36 zu 200 Fr. Verwaltungskosten in Montauban 12,500 Fr. Einrichtung des luth. Studienstifts in Paris 30,000 Fr. — Theol. Fakultäten von Paris und Montauban: 13 Professoren (mit 4500—6500 Fr.) 70,500 Fr. Vorlage beider Dekane 2000 Fr. Dienstpersonal und Unterhalt 7100 Fr.

2) Kirchliches Leben und Wirken. — Der rel. Zustand des französischen Protestantismus im Anfang unseres Jarhunderts wurde von Samuel Vincent folgendermaßen geschildert: „Nach der Revolution waren die franz. Protestanten in eine tiefe Ruhe geraten, welche der Gleichgültigkeit sehr änlich war. Die Religion hatte nur wenig Interesse für sie, wie überhaupt für die meisten Franzosen; für sie, wie für viele andere dauerte das 18. Jarhundert noch fort. Das Gesetz vom 18. Germinal An X hatte die Ruhe befestigt, indem es sie selbst und ihre Pfarrer von aller Sorge für den Unterhalt ihres Gottesdienstes entband und also die nächste Ursache der Unruhe, aber auch damit der Erweckung entfernte. Die Prediger predigten, das Volk hörte sie, die Konsistorien versammelten sich, der Gottesdienst behielt alle seine Formen, außerdem beschäftigte sich niemand damit, niemand bekümmerte sich darum; die Religion war außerhalb der Lebenssphäre Aller“. Dieser Zustand dauerte fort bis in die zwanziger Jare, wo die Erweckung (le Réveil) aus der Schweiz nach Frankreich drang und die Kirchen neu belebte. Dieser Réveil ist dem deutschen Pietismus durch seine Vorzüge wie durch seine Mängel sehr änlich. Er ist einerseits zu viel gerühmt, andererseits zu sehr geschmäht worden. Tatsache ist es, dass er die Grundlehren des Evangeliums (absolutes Unvermögen des Menschen, sich selbst zu erlösen, Versönung durch Christi Blut, Notwendigkeit einer persönlichen Bekehrung) wider zu Ehren gebracht, und ein reges, tatendurstiges Leben bei dem prot. Christenvolke der luth. wie der ref. Kirche erzeugt hat. Was ihn besonders auszeichnete, war ein glühender Missionseifer, der sich weder durch Spott und Schande, noch durch Gefängnis und Verfolgung aufhalten ließ. Bibelverbreitung, Mission unter den Heiden, Sorge für Verwarloste und Gefallene, Liebes- und Evangelisationswerke, Verbreitung guter Schriften, Sammlung zerstreuter Glaubensbrüder, Errichtung von Kirchen und Schulen, alles wurde in Angriff genommen. Am 4. November 1822 wurde in Paris die rühmlich bekannte Société des Missions év. chez les peuples non chrétiens gegründet, die in Südafrika, in Taïti und Senegal mit so vielem Segen wirkt. Die Bibel wurde verbreitet von der Société biblique britannique et étrangère (schon seit 1792 für Frankreich tätig), die 1874 49 Kolporteure beschäftigte und 130,831 Fr. verausgabte; von der Société bibl. de Paris (seit 1818) und der Soc. bibl. de France (s. 1864). Das Evangelium wurde zerstreuten Protestanten gebracht und auch unter der kath. Bevölkerung verbreitet durch die Société évangelique de France (s. 1833), die hauptsächlich von der freien reform. Kirche geleitet wird und gegenwärtig 50 Agenten beschäftigt; Jaresausgabe circa 130,000 Fr. Die eng an die reformirte Landeskirche sich anschließende Société centrale protestante d'évangélisation (seit 1847) hat in mehr denn 300 Ortschaften den evangelischen Gottesdienst eröffnet und in Paris eine theologische Präparandenschule gegründet; Jaresausgabe 215,000 Fr. Sie wird kräftig unterstützt von der Société pour l'Encouragement de l'Instruction primaire parmi les prot. de France (seit 1829), die mehr als 1250 Schu-

len gegründet und unterhalten hat; ferner in Courbevoie (bei Paris) ein Seminar für Lehrer (1844) und in Boissy St. Léger eines für Lehrerinnen (1856) errichtet hat; järliche Ausgabe 110,000 Fr. Für gute Schriften sorgen die Société des Traités religieux (s. 1822) und die Société des Livres religieux de Toulouse (s. 1831); letztere hat seit ihrer Gründung 4,306,122 Exemplare guter Bücher gedruckt und verbreitet, und von denselben für 933,811 Fr. verkauft. Die Pariser Diakonissenanstalt im J. 1841, die erste nach der Kaiserswerther, von Pfr. Vermeil gegründet, ist immer noch im Wachsen begriffen. Die Société du Sou protestant (Beiträge von 5 Cent. oder 1 Sou wöchentlich) hat seit ihrem Bestehen (1846) 1/2 Million Franken an die verschiedenen anderen Werke verteilt. Dieses reiche Entfalten der Liebestätigkeit, dieser unermüdliche Eifer, das Wort von der Versönung zu predigen, der warhaft großes geleistet hat, ist aus dem Réveil erwachsen; jedoch dürfen wir auch die Schattenseiten desselbigen nicht verhehlen. Unter vorwiegend englischem Einflusse stehend, haben die Männer des Réveil den kirchlichen Boden allzusehr verlassen, die theol. Wissenschaft geringgeschätzt, die Hauptlehren des Evangeliums auf Unkosten der andern (namentlich von den Sakramenten) betont; ihre gesalbte, in engem Ideenkreise sich bewegende Sprache ist als „patois de Canaan“ sehr treffend bezeichnet worden. Noch heute leidet der französische Protestantismus infolge dieser Mängel, und die Erweckung hätte wenig dauerhaftes hinterlassen, wenn nicht in den letzten Jarzehnten der kirchliche Sinn in den beiden Landeskirchen wider erwacht wäre und allen diesen Werken einen festen Grund unterbreitet hätte. — Dass der franz. Protestantismus bis zur Mitte unseres Jarhunderts nichts erhebliches in der Theologie geleistet hat, darf keinen befremden. Die verfolgten Hugenotten, in ihrer Existenz bedroht, hatten weder Zeit noch Muße, sich mit wissenschaftlichen Studien zu befassen, sie mussten für's notwendigste sorgen, die bedrängten und zerstreuten Reste der Kirche vor dem völligen Untergang schützen. Als ihnen endlich Duldung und bald darauf Anerkennung vom State gewärt wurde, brachen die Revolutionsstürme los, auf welche die Kriege Napoleons folgten; und die Erweckung, welche das christliche Leben wider anregte, war nahe daran, die theol. Wissenschaft als Un- oder Widerchristentum zu verwerfen. Die orthodoxe theolog. Fakultät von Montauban, die lange Jare hindurch nicht über das erbauliche Element und die Katechismustheologie hinausgekommen war, hat in neuerer Zeit jüngere Kräfte erworben und in ihrer Revue de Théologie von einem gründlicheren Studium und einem wissenschaftlicheren Geiste Zeugnis gegeben. — In Paris wurde durch die Gründung der Société de l'Histoire du Protestantisme français (seit 1852) und durch das von ihr in Monatsheften herausgegebene Bulletin das Studium der Geschichte der vaterländischen ev. Kirchen angeregt. Eine schöne Frucht davon ist das treffliche und bedeutende biographische Werk der Gebrüder Haag: La France protestante, das soeben in zweiter vermehrter Auflage erscheint. Die neugegründete Pariser theol. Fakultät ist berufen, an der Hebung der Theologie kräftig mitzuwirken. Schon konnte ihr Dekan, Prof. Lichtenberger, im vorigen Jare die Riesenarbeit einer Realencyklopädie, nach Muster derjenigen von Herzog, unternehmen, für welche er zalreiche und mitunter bedeutende Mitarbeiter gefunden hat; diese Encyclopédie des Sciences religieuses hält gleichen Schritt mit der neuen Auflage der Erlanger Realencyklopädie. — Was die ref. Kirche Frankreichs besonders auszeichnet, ist die Kanzelberedsamkeit. Die Namen Ad. Monod, Grandpierre, Edm. du Pressensé, Bersier, Dhombres einerseits, Ath. Coquerel Vater und Son, Fontanès, Réville, Viguier andererseits, sind auch im Auslande bekannt geworden. Die große Armut der ref. Kirche liegt in ihrem Kultus, der trocken und kal ist, one alle liturgischen Elemente. Doch hat vor einigen Jaren Pfr. Bersier in der von ihm erbauten schönen Chapelle de l'Etoile einen liturgischen Gottesdienst nach anglikanischem Vorbilde eingefürt, dem jedoch, nicht mit Unrecht, vorgeworfen wird, dass er zu kunstvoll sei und nie bei dem Volke werde Eingang finden können. Als wichtigere kirchliche Zeitblätter der ref. Kirche sind noch zu erwänen: orthodoxerseits „le Christianisme au XIXe. Siècle“, und liberalerseits „la Renaissance“ und „l'Avenir“.

Die lutherische Kirche Frankreichs, bis 1870 mit der elsässischen eng verbunden und unter deren Einfluss stehend, ließ sich von der Bewegung der Erweckung hinreißen und beteiligte sich an den aus derselben hervorgegangenen oben erwänten Werken, die sie zum Teil gemeinsam mit der reformirten Kirche gründete. In der Inspektion Mömpelgard besteht, troz aller unionistischen und rationalistischen Bestrebungen, im Volke ein gesunder kirchlicher Sinn, mit eigenem, ausgeprägten Charakter, dem der württembergischen Kirche sich annähernd. Dem erbaulichen Zeitblatte l'Ami chrétien des Familles ist ein reges, christliches Leben in vielen Gemeinden zu verdanken. Doch haben in neuerer Zeit die Leiter der im Farwasser der Erweckung gebliebenen pietistischen Partei das Kirchenprinzip zu sehr vernachlässigt, sodass heute daselbst die Sekten gedeihen, die oft gerade die besten Glieder der Kirche an sich ziehen. Die Pariser Kirche, bis zum Anfang dieses Jarhunderts unter dem Schutze der schwedischen und der dänischen Gesandtschaft bestehend, wurde 1809 als Konsistorialkirche der augsburgischen Konfession anerkannt (die Gemeinden von Lyon und Nizza gehören zu dem Pariser Konsistorium). Sie wuchs rasch heran unter der Leitung der vortrefflichen Pfr. Boissard, Göpp, Cuvier, Verny, Meyer, Valette, Berger und anderer, und entfaltete besonders eine große seelsorgerliche Tätigkeit, blieb jedoch in der Kanzelberedsamkeit hinter der ref. zurück. Infolge ihres beständigen Verkehrs mit Elsaß und Deutschland löste sie sich immer mehr von dem Einflusse der Erweckung los und entwickelte ein ernstes, kirchliches Leben im luth. Sinne, das besonders gefördert wurde durch das von Pfr. Kuhn herausgegebene Blatt „Le Témoignage, Journal de l'Eglise de la Conf. d'Augsbourg“ (seit 1876), welches von den meisten luth. Geistlichen von Paris redigirt, sich eines tiefgreifenden, über die Grenzen der luth. Kirche hinausgehenden Einflusses erfreut. Im J. 1843 wurde die deutsche, hernach deutsch-französische, heute innere Mission, gegründet, welche in allen Stadtvierteln deutschen Gottesdienst und Seelsorge, in vielen deutsche Schulen (seit 1870 aufgelöst) einrichtete und unterhielt; dieselbe hat nicht wenig zur Förderung und Befestigung des kirchlichen Lebens beigetragen. Für die deutsch Redenden wird das Monatsblatt „Schifflein Christi“, für die franz. Redenden das populäre, zweimal im Monat erscheinende Blatt „Le Messager de l'Eglise“ geschrieben. Gering an Zal (30—40,000 Seelen) ist die luth. Kirche in Paris eine geistige Macht geworden und hat ihre besondere, auch von reformirter Seite anerkannte Aufgabe in der Evangelisirung Frankreichs. Seit 1874 hat sie ein eigenes, von mehreren Geistlichen gegründetes Diakonissenwerk, um Gemeindediakonissen zu bilden, deren bereits fünf in verschiedenen Stadtvierteln tätig sind. —

G. de Félice, Histoire des Protestants de France depuis l'origine de la Réformation jusqu'au temps présent. 5e. éd., Toulouse 1873; F. Bonifac, Histoire des Protestants de France depuis 1861, Toulouse 1864; A. Decoppet, Paris protestant, Paris 1876; Th. de Pratt, Annuaire protestant, Paris 1878.

C. Pfender.

Franz (Franziskus) von Assisi und der Franziskanerorden. Giovanni Francesco Bernardone war 1182 in der Stadt Assisi geboren, welche in der Delegation Spoleto, in dem Tale, das nördlich von Perugia, südlich von Foligno begrenzt wird, auf einer steilen Höhe erbaut ist. Sein Vater, Pietro Bernardone, ein reicher Kaufherr, der mit Frankreich in lebhaften Handelsverbindungen stand, ließ den Son (der eigentlich den Taufnamen Johann erhalten hatte, aber wegen des Vaters Vorliebe für Frankreich, oder auch weil er frühzeitig das Französische erlernte, nachmals Francesco oder auch Francischetto, „das Französchen“, genannt wurde) *) sorgfältig erziehen, one dass derselbe sich sonderliche Kenntnisse erworben hätte. Der heitere, lebenslustige Jüngling entsprach den Erwartungen des ernsten Vaters, der ihn frühzeitig ins Geschäft aufzunehmen wünschte, überhaupt nicht. Einer jener lebensfrohen Vereine (corti), in denen sich damals die hei-

*) Vgl. die ausfürlichen Erörterungen des Bollandisten Constantin Suysken hierüber (Acta SS. t. II, p. 556 s.).

tere Jugend in den italienischen Städten erlustigte, war auch in Assisi gegründet worden, ihm schloss sich Francesco an und wurde bald dessen Haupt. Tag und Nacht zogen die Jünglinge scherzend, singend durch die Stadt, verschwenderische Male wurde gehalten und Francesco hieß in Assisi die Blüte der Jugend, nicht zur Zufriedenheit des Vaters. Auch der Ehrgeiz erwachte in dem kräftigen Jüngling; er schloss sich (1201) einem Kriegszug derer von Assisi gegen die von Perugia an, wurde gefangen und trug mit heiterem Mute eine einjärige Haft. Als er, entlassen, nach Hause zurückgekehrt war, fiel er in eine schwere Krankheit, und die Krisis seines Lebens begann. Nach der Genesung fülte er sein Inneres durch und durch verändert; was ihn früher gereizt hatte, die Schönheit der Natur, die Pracht der Kleidung, ließ ihn kalt, doch lebte noch der Durst nach Ruhm in ihm und er beschloss, Walter von Brienne auf seinem Zuge durch Apulien zu begleiten. Aber schon in Spoleto verließ er dessen Heer, kehrte nach Assisi zurück, begab sich in die Einsamkeit und flehte zu Gott um Erleuchtung. Zugleich wandte er sich der Pflege besonders ekelhafter und ansteckender Kranken zu und steigerte fortwärend seine Woltätigkeit. Nachdem er eine Wallfart nach Rom gemacht, wo er an den Kirchtüren für die Armen bettelte, hörte er, wärend er betete, den Ruf an sich ergehen, die zerfallene Kirche Gottes widerherzustellen. Er glaubte diesem Rufe zu folgen, indem er Tücher seines Vaters und sein eigenes Pferd verkaufte und den Erlös einem Priester übergab. Diese Verschwendung erregte den Zorn des Vaters, Francesco floh, kehrte aber wider nach Assisi zurück. Dort fand er allmählich neben Spöttern auch Bewunderer. Wärend der zwei Jare, die er nun in der Vaterstadt lebte, stellte er das ihm geschenkte verfallene Kirchlein der Maria der Engel (Portiuncula) wider her; es wurde sein Lieblingsaufenthalt. — Es war wärend dieser zwei Jare, dass eine Predigt über Matth. 10, 9—10 einen solchen Eindruck auf ihn machte, dass er, änlich wie einige Jarzehnte zuvor Petrus Waldez in Lyon getan hatte, sich einem Leben in völliger apostolischer Armut zu widmen entschloss. Er zog ein grobes Kleid an, legte Tasche, Schuhe und Stab ab und einen Strick anstatt des Gürtels an, und begann Buße zu predigen. Bald schloss sich ihm ein angesehener Assisiate, Bernhard von Quintavalle, an, drei Priester folgten und die Zal seiner Anhänger wuchs. Er wonte mit denselben in einer Hütte an einem einsamen Orte bei Assisi. Dies einsame Leben one Wirksamkeit nach außen war es indes nicht, was Franz beabsichtigte. Eben die Wirksamkeit auf's Volk wollte er, und veranlasste deshalb seine Genossen, parweise durch's Land zu ziehen, um dem Volke zu predigen. Bis zum Jare 1210 hatten sich ihm eilf Anhänger angeschlossen. Nun fand er es an der Zeit, ihnen eine Vorschrift als Regel ihres Lebens zu geben. Es sind zumeist evangelische Vorschriften, die diese Regel — die Magna charta paupertatis, wie man sie genannt hat — enthält, nicht one Beimischung strenger Askese, besonders im Punkte des Armutsgelübdes, das durch sie vorzugsweise betont und verschärft wird. Alle ihre Sätze bezweckten Ausrüstung der Ordensgenossen zu wirksamer Predigt der Buße inmitten eines verweltlichten Geschlechts. Wie die Apostel sollen sie um der Menschen Urteil unbekümmert sein, ihrer Überzeugung sicher, in gleicher Demut es hinnehmen, wenn man sie abweise, wie wenn man sie höre, und Gott die Vergeltung anheimstellen. Die Kraft zu diesem Berufe sollen sie durch äußere Übung erhalten und stärken, dem allgemeinen Jagen nach Schätzen und Ehre entgegen in Armut leben und die unentbehrlichen Bedürfnisse sich durch Almosen verschaffen, one sich des Bettelns zu schämen, weil ja das Almosen das Erbteil der Armen sei; allen Geldbesitzes sollen sie sich gänzlich enthalten, allen Bequemlichkeiten des Lebens entsagen; nur Kranken soll das Reiten gestattet sein; durch Fasten soll der widerspenstige Leib gezämt werden. Wer ein Gewerbe oder eine Kunst verstehe, soll sie treiben, nur dass er kein Geld für seine Arbeiten nehme, sondern sich dieselben mit Lebensbedürfnissen vergüten lasse. Und damit für die Befolgung dieser Vorschrift eine Bürgschaft gegeben sei, werden die Brüder zum unbedingten Gehorsam gegen die Oberen verpflichtet. Damit ferner die Wirksamkeit der Mission unter Saracenen und Heiden gesichert sei, soll keiner zu solchen Missionen ausgehen, der dazu nicht die Erlaubnis der Obern erlangt habe, dessen Begabung

für diesen Beruf nicht von denselben sorgfältig geprüft worden sei. Den Gefaren für die Keuschheit sucht ein Verbot jeglichen Verkehrs mit Weibern zu begegnen. Aber diese Strenge des Lebens soll kein pharisäisches Sauersehen sein, vielmehr ganz und gar von der Liebe durchdrungen und ferne von dem Hochmut, der andere verachtet, welche sich nicht zu der gleichen Strenge verpflichten. Bei allen Entsagungen und Mühen soll man die Brüder allezeit heiter und vertrauend sehen. Vor allem der Kranken nimmt Franziskus sich in diesen Vorschriften an; für sie erlaubt er sogar in dringender augenscheinlicher Not Geld zu nehmen, sie sollen auf's sorglichste gepflegt werden, stets soll einer der Brüder oder mehrere am Lager eines Erkrankten sein. Und damit schon der Name der Verbindung die Demut zeige, die sie durchdringen sollte, so gebot Franz, dass sie sich „Mindre Brüder“ (fratres minores) heißen sollten. Ein oberster Diener (minister generalis) soll der gesamten Brüderschaft vorstehen; bei ihm sollten alle in Italien wonenden Brüder sich alljärlich, die jenseits den Alpen und über dem Meere lebten, alle drei Jare versammeln.

Mit dieser seiner Regel begab sich Franz, von allen seinen Genossen begleitet, nach Rom, um sie dem Papste vorzulegen. Sein in Rom anwesender Bischof vermittelte ihm eine Audienz bei Innocenz III., der anfangs seine Genehmigung verweigerte, sie dann aber mündlich erteilte, angeblich gewonnen durch eine sinnige Allegorie oder Fabel „vom König Christus und der schönen Jungfrau Armut“, welche Franz ihm erzälte. Von Rom kehrte Franz mit seinen Gefärten nach Assisi zurück und fürte mit ihnen ein streng asketisches Leben. Hier in Assisi schloss sich die fromme Clara Sciffi (geb. 1194), aus einem reichen Hause und um ihrer Schönheit willen bewundert, den mit Franz Verbundenen an. Sie hatte von Kindheit an streng gelebt und sehr häufig gebetet. Von seinem ersten Auftreten an war Franz der Gegenstand ihrer Bewunderung, auf seinen Rat floh sie, wie berichtet wird, aus dem väterlichen Hause in die Portiuncula-Kirche, wo sie sich von den Brüdern die Hare abschneiden ließ, dann aber ihren Aufenthalt in der nahen Damianskirche wälte. Sie beredete ihre Schwester, ihrem Beispiele zu folgen, mehrere Jungfrauen schlossen sich ihr an, auch Frauen mit Verlassung ihrer Männer. So wurde sie 1212 die Stifterin des Ordens der Clarissinnen (auch zweiter Orden des hl. Franz, oder Orden der armen Frauen genannt). Clara selbst leistete Franz (am 19. März jenes Jares) ein Gelübde des Gehorsams und trat mit ihren Gefärtinnen unter seine Aufsicht. Nach und nach entstanden auch in andern Ländern Klöster dieses Ordens. Der Papst gab ihnen die geschärfte Regel Benedikts; sie hießen nun auch Damianistinnen. 1224 erhielten sie von Franz eine eigene Regel, die dann von den Päpsten bestätigt wurde. Diese Regel war weniger streng in bezug auf das Fasten, aber aller Besitz von Gütern war verboten, Stillschweigen zu gewissen Zeiten und überhaupt gemeinschaftliches Arbeiten befohlen. Gregor IX. machte diese Regel zur allgemeinen für alle Damianistinnen (1253). In diesem Jare (am 11. August) starb Clara und wurde bald darauf von Alexander IV. kanonisirt. Die Regel, welche Franz den Clarissinnen gegeben hatte, wurde 1246 von Innocenz IV. gemildert, 1264 gab ihnen Urban IV. eine noch mildere Regel und die nach dieser Regel lebenden Clarissinnen heißen deshalb Urbanistinnen. Dagegen suchte im 15. Jarh. Coleta aus Corbie († 1447) einen Teil der französischen Clarissinnen-Klöster zur ursprünglichen Strenge des Ordens zurückzureformen, und begründete so die Coletinerinnen oder Observantinnen, welche Leo X. 1517 mit mehreren anderen observantischen Abzweigungen des Clarissinnen-Ordens vereinigte. Im 17. Jarhundert stiftete Franziska von Jesus Maria aus dem Hause Farnese die Clarissinnen von der strengsten Observanz, zur strengen Beobachtung der ersten Regel, und ließ ihnen 1631 ihr erstes Kloster in Albano bauen. Für Barfüßereinsiedlerinnen vom Orden der hl. Clara und nach der Stiftung Peters von Alcantara ließ der Kardinal Franz Barberini ein Kloster in Farsa bauen und erhielt 1676 von Clemens X. ein Breve für diese Stiftung. Er hatte diesen Einsiedlerinnen beständiges Stillschweigen auferlegt; sie sollten barfuß one Sandalen gehen und kein Leinen tragen. (Vgl. überhaupt die Bollandisten zum 12. Aug., dem Gedächtnis-

tage der hl. Clara; Holsten.-Brockie, Cod. regularum III, 34 ss.; Helyot, Klosterorden 2c. VII, 216 ff.; Hurter, Innocenz III., Bd. IV, S. 274; J. v. Orsbach, Leben der hl. Clara, Aachen 1844; Abbé Demore, Leben der hl. Clara von Assisi, a. d. Französ. von P. Lochner, Regensburg 1857).

Wir kehren zur Lebensgeschichte des hl. Franz, wie sie die seinem Orden angehörigen ältesten Biographen (nämlich Thomas von Celano, † 1260, die „tres Socii", und Bonaventura) in wesentlicher Übereinstimmung berichten, zurück. Im Jare 1212 sandte Franz die Brüder parweise in die verschiedenen Teile Italiens; er selbst ging nach Toscana, wo ihm der Graf von Casentino den Berg Alverna schenkte; er fand Anhänger in Perugia, stiftete sein erstes Kloster in Cortona; auch in Pisa und anderen Städten entstanden Klöster der mindern Brüder. Nachdem er in Florenz neue Genossen gefunden, ging er nach Assisi zurück und sandte sechs Brüder nach Marocco, die, der Sage nach, one Erfolg zu erzielen, Märtyrer wurden. Da entschloss er sich (1213), selbst nach Afrika zu gehen. Er begab sich zunächst durch Piemont nach Spanien, wo ihn eine Krankheit befiel, die ihm die Fortsetzung seiner Reise unmöglich machte. Indessen verbreitete und befestigte sich die Brüderschaft in Italien. Die vierte Lateransynode (1215), bei welcher die beiden Ordensstifter Dominicus und Franz sich kennen lernten, gestattete beiden auch nur erst mündlich Duldung ihrer Verbindungen. Doch trat schon 1216 die erste Generalversammlung der Franziskaner, welcher der Kardinal Hugolino (der später als Gregor IX. Papst wurde) beiwonte, zusammen und beschloss, Brüder in alle Länder zu senden. Die Ausgesendeten fanden in Spanien Schwierigkeiten, gründeten aber doch in Lissabon und einigen anderen Städten Klöster, in Frankreich wurden sie auf's freundlichste aufgenommen; one alle Erfolge blieben die Versuche der nach Deutschland Gesendeten.

Der römische Stul zögerte fortwärend mit der förmlichen Bestätigung des neuen Ordens, one Zweifel, um nach den Erfolgen desselben seinen Entschluss zu fassen. Als deshalb Franz (1217) abermals nach Rom ging, um die Bestätigung auszuwirken, musste er one dieselbe heimkehren. Demungeachtet wuchs der Orden mit reißender Schnelle. Die Generalversammlung vom 1219 soll bereits, nach sicherlich übertriebener Angabe, von 5000 Brüdern besucht gewesen sein; sie beschloss, neue Boten nach Spanien, Ägypten, Afrika, Griechenland, England und Ungarn zu senden. Die Erfarungen, welche die ersten Sendlinge in Deutschland gemacht hatten, widerrieten eine neue Mission in dieses Land; man zog vor, Deutsche in Italien für die Zwecke des Ordens zu gewinnen, und dieselben sodann zur Verbreitung des Ordens in ihr Vaterland zu schicken. Schon 1221 gelang es dem Cäsarius von Speier, der mit 12 Brüdern nach Deutschland ging, den Orden auch dahin zu verpflanzen. Franz selbst begab sich nach Ptolemais, wo er, von Sarazenen gefangen, den Sultan Kamel zu bekehren versucht und, nach Ablegung mehrerer staunenswerter Proben seines Heldenmuts (Bereiterklärung zu einer Feuerprobe, Zurückweisung der reichen Geschenke des Sultans 2c.) von demselben wider entlassen worden sein soll. — Wärend der Abwesenheit des Stifters hatten sich inzwischen im Hauptlande des Ordens Ereignisse begeben, welche die Brüder veranlassten, ihn zurückzurufen. Es hatte nämlich der Bruder Elias von Cortona, dem Franz die Leitung des Ordens übertragen hatte, Änderungen vorgenommen und dachte auf Milderung der Regel. Ihm widerstand ein Teil der Brüder, an deren Spitze Antonius von Padua stand, der 1196 in Lissabon geboren, 1220 von den Augustinerkanonikern ausgetreten und zu den Franziskanern gegangen war, und als ihm die Ausfürung seines Entschlusses, als Missionär zu den Muhammedanern zr gehen, durch Krankheit unmöglich gemacht worden war, sich nach Italien begab, wo er Priester wurde und auf Franzens Anordnung unter dem Abte Thomas von Vercelli Theologie studirte. Der durch ihn gegenüber den laxen Grundsätzen jenes Elias vertretenen streng rigoristischen Fassung der Ordensverpflichtungen trat Franziskus bei und nötigte so jenen, nicht one ihn (angeblich bei jener zweiten Generalversammlung im J. 1219) in Gegenwart der Ordensgenossen wegen seiner niedlichen Tracht und Haltung derb verspottet und getadelt zu haben, zur vorläufigen Unterwerfung.

Die förmliche Bestätigung des Ordens erfolgte erst 1223 durch Honorius III., der eine neue von Franz ihm vorgelegte kürzere Regel sanktionirte und den Orden für einen von der Kirche anerkannten erklärte. Franz starb, nachdem er schon 1224 die Leitung des Ordens an Elias von Cortona als Generalvikar abgegeben hatte, um sich ganz in's beschauliche Andachtsleben zurückziehen zu können, am 4. Okt. 1226 in der Pontiunculakirche zu Assisi und wurde schon 1228 von Gregor IX. kanonisirt. Sein Orden zälte zweiundvierzig Jare nach seinem Tode schon 8000 Klöster mit 200,000 Mönchen in dreiundzwanzig Provinzen.

Diese außerordentliche Verbreitung hatte einen hauptsächlichen Grund in den großen Vergünstigungen, welche dem Orden von den Päpsten gegeben wurden. So erlaubte Honorius III. schon 1222 den Franziskanern, in interdizirten Orten bei verschlossenen Türen Gottesdienst halten zu dürfen und gab ihnen 1223 den Portiunculaablaſs für alle diejenigen, welche am Tage der Einweihung der Portiunculakirche (2. August) in dieser Kirche ihre Andacht verrichten würden. Dieser Ablaſs wurde von späteren Päpsten bestätigt und dahin erweitert, daſs er auch in einem Jubeljare ausgeteilt werden dürfe, wo alle anderen Ablässe ruhten. Überdies wurde der Empfang des Ablasses für diejenigen, welche am 2. August verhindert seien, in die Portiunculakirche zu kommen, auf einen für diese Verhinderten bequemen Tag verlegt und den Franziskanern, Mönchen und Nonnen, der Empfang dieses Ablasses, auch wenn sie in ihren Klöstern blieben (und nicht in die Portiunculakirche gingen), gestattet.

Die Verehrung des Stifters erhöhte sich nach seinem Tode mehr und mehr. Dazu trug besonders die als war angenommene Sage von den Wundenmalen Christi bei, welche ihm Christus selbst eingedrückt haben sollte. Er befand sich, so erzälen schon die drei obengenannten ältesten Berichterstatter wesentlich übereinstimmend, im J. 1224 auf dem Berge Alverna, um vierzig Tage zu fasten, da erschien ihm, als er am Tage der Kreuzeserhöhung im eifrigem Gebete und von dem Schmerze des Gekreuzigten ganz durchdrungen war, Christus selbst als Seraph und drückte ihm unter heftigen Schmerzen seine Wundenmale ein. Es wird berichtet, daſs Franz diesen Vorgang selbst erzält habe, daſs der Franziskaner Leo bei demselben gegenwärtig gewesen sei und die Wundenmale öfters verbunden habe, und daſs der spätere Papst Alexander IV., die hl. Clara und viele Einwoner Assisis sie gesehen hätten. Gregor IX. bestätigte die Warheit dieses Wunders in drei Bullen, zu denen Nikolaus III. seine Zustimmung erklärte. Benedikt XII. gestattete dem Orden die Feier eines Festes der Wundenmale des heil. Franz, das durch Paul V. 1605 sogar zu einem von der ganzen Kirche alljärlich am 17. Sept. zu begehenden Gedenktage erhoben wurde. Die abergläubige Verehrung des „seraphischen“ Heiligen, die in dieser Wundersage schon eine hohe Stufe erreicht hatte, steigerte sich mehr und mehr. Ihre Resultate faſste im vierzehnten Jarhundert der italienische Franziskaner, Bartholomäus de Pisis Albizzi († 1401) in dem liber conformitatum zusammen, in welchem vierzig Änlichkeiten Franzens mit Christo nachgewiesen wurden, z. B. daſs auch er im Alten Test. durch Vorbilder und Verbalweissagungen prophezeit worden sei, daſs er Wunder getan und geweissagt, daſs er gekreuzigt und über die Engel erhoben worden sei. Dieses Buch wurde 1399 auf einem Generalkapitel der Franziskaner feierlich bestätigt, die Kurie aber setzte es später in den Index.*)

Von ganz besonderer Wichtigkeit war es für die Franziskaner, daſs die Päpste ihnen die Ermächtigung gaben, one Einwilligung der Bischöfe und Pfarrer in jeder Gegend zu predigen, wenn sie dies auf dem Grund und Boden ihrer Klöster oder an öffentlichen Orten tun wollten. Ebenso wurde ihnen gestattet, überall Beichte zu hören und zu absolviren, wobei die Einwilligung der Bischöfe nur zum Schein vorausgesetzt wurde.

---

*) Erasmus Alber († 1553) veröffentlichte 1531 einen deutschen Auszug daraus unter dem Titel: „Der Barfüßermönche Eulenspiegel oder Alkoran“, mit einem Vorwort von Luther; desgleichen der Genfer Buchdrucker Conr. Badius 1556 einen französischen, u. d. T.: l'Alcoran des Cordeliers.

Die Folgen dieser Vergünstigungen in England schildert bereits der englische Geschichtschreiber Matthäus Paris aus dem Benediktinerorden († 1259) im zweiten Teile seiner Geschichte von England, der Historia major zum J. 1243. Dominikaner und Franziskaner (beide waren schon um 1220 nach England gekommen), so schreibt er, sind schnell von ihrer ersten Einfalt abgewichen, haben prächtige Gebäude errichtet und erweitern sie täglich, sammeln ungeheure Schätze und treiben Erbschleicherei bei den Großen und Reichen, haben dabei einen außerordentlichen Einfluss auf das Volk, lassen sich bei den Königen und Großen als Räte, Kammerherren, Schatzmeister, Brautfürer und Hochzeitredner gebrauchen, vollstrecken die Geldpressungen der Päpste, schaffen sich eine Unzal von Privilegien, predigen entweder schmeichlerisch oder herb und verletzend, verachten die älteren Orden, predigen überall und hören überall Beichte, machen die Pfarrer verächtlich und empfehlen sich als Beichtväter den Großen und deren Frauen. So schnell war die Einfachheit, die der Stifter im Auge hatte, jener liebedurchdrungene Eifer für die Rettung der verderbten Zeit in ihr Gegenteil umgeschlagen; die Welt, zu deren Bewältigung Franz seine Brüder bilden wollte, hatte sie selbst großenteils in Besitz genommen. Was Paris von England berichtet, war mehr oder weniger allenthalben der Fall; die Bettelmönche bemächtigten sich der Seelsorge und benützten sie zur Erhöhung ihres Einflusses, ihrer Macht, ihres Reichtums. Es fehlte nur noch, dass sie sich auch zu Universitätslehrern machten, dass sie ihren Einfluss auch auf die Bildung der Theologen ausdehnten. Sie versuchten das, von den Päpsten unterstützt, mit glänzendem Erfolg, zunächst auf der ersten Universität jener Zeit, in Paris. Dieser Universität befahl Innocenz IV. schon 1244, die Dominikaner und Franziskaner zu den akademischen Würden zuzulassen, 1249 erging ein päpstlicher Befehl an den Kanzler der Universität, Gliedern beider Orden diese Würden auch ungesucht zu erteilen. Doch hatte derselbe Papst in einer eigenen Bulle die Rechte der Weltgeistlichen gesichert; aber sein Nachfolger, Alexander IV., widerrief dieselbe. Um sich gegen das Überwiegen der Bettelmöche zu sichern, beschloss die Universität (1251), dass kein Kloster in Paris mehr als e i n e theologische Lehrstelle an der Universität durch seine Mönche verwalten sollte. Alexander IV. aber schützte die Bettelmönche, ermächtigte 1255 den Kanzler der Universität, jedem Weltgeistlichen und jedem Mönche die Erlaubnis zum Lehren zu erteilen, und vernichtete den Schluss der Universität gegen die Dominikaner. Als sich hierauf die Universität als Korporation auflöste, wurde sie von dem päpstlichen Bevollmächtigten exkommunizirt, die Dominikaner setzten ihre Vorlesungen fort und (1257) wurden der Dominikaner Thomas von Aquino und der Franziskaner Bonaventura Doktoren der Theologie in Paris (s. die Artt.). Der letztere, als scholastischer und mystischer Theologe gleich bedeutend und zum General seines Ordens erhoben, hat den besserungsbedürftigen Zustand der Franziskaner seinerzeit nicht verkannt. Zwar verteidigte er sie in einer eigenen Schrift von der Armut Christi wider ihren Bekämpfer Wilhelm v. St. Amour, begründete in einer andern ihr Recht zu Predigt und Beichtehören, schrieb eine eigene Apologie gegen ihre Widersacher, bewies auch in einer Abhandlung von den Sandalen der Apostel, dass Christus und die Apostel barfuß gegangen; aber er schrieb auch gegen den zudringlichen Bettel derselben (de non frequentandis quaestubus cavendisque discursibus), sprach in einer eigenen Schrift (de reformandis fratribus) von einer notwendigen Reformation des Ordens, und klagte in einem Schreiben, das er als General an alle Provinzialen richtete, darüber, dass der Glanz des Ordens dadurch verdunkelt werde, dass die Brüder vieles täten, wozu der Feind der Armut, Geld, erforderlich sei. Es erinnert an die Schilderung des Matthäus Paris, wenn er die faulen, herumvagirenden, ungestüm bettelnden Franziskaner schilt, wenn er es Gliedern seines Ordens verdenkt, dass sie prächtige Gebäude auffüren und sich der Erbschleicherei schuldig machen, durch welche besonders die Pfarrer beeinträchtigt würden. Die Streitigkeiten der Universität Paris mit den Bettelorden, namentlich den Franziskanern, dauerten über das Jarhundert ihrer Entstehung fort. Allmählich bestand die Mehrzal der theologischen Lehrer in Paris aus Bettelmönchen. Mit diesen geriet die Universität wider in

Streit auf Veranlassung einer Verfügung Bonifacius VIII. (1295 und 1296), welche die Franziskaner von der Gerichtsbarkeit der Bischöfe befreite und ihrem Kloster in Paris 1500 Mark Silber aus allen frommen Vermächtnissen in Frankreich anwies. Da behauptete (1320) ein Pariser Theologe, Johann von Poilli, dass diejenigen, welche ihre Sünden einem Mönche, besonders einem Bettelmönche, gebeichtet hätten, verpflichtet seien, sie ihrem Pfarrer nochmals zu beichten, und dass sie nach dem lateranensischen Kanon omnis utriusque sexus weder der Papst, noch Gott selbst von dieser Verpflichtung dispensiren könnte. Von Johannes XXII. zur Verantwortung nach Avignon gerufen, unterwarf Poilli seine Meinung der Entscheidung des päpstlichen Stules, der Papst verdammte sie (1321) und befal ihm, sie öffentlich zu widerrufen. Im folgenden Jarhundert erneuerte sich der Streit infolge der anmaßlichen Behauptungen des Franziskaners Jean Gorel (1408), dem Papst Alexander V. mit einer die Privilegien des Ordens und der Bettelmönche überhaupt bestätigenden Bulle zu Hilfe kam, wärend die Vertreter der Universität, namentlich Joh. Gerson, energische Proteste zu Gunsten der Rechte des Weltklerus erließen. Änliches widerholte sich unter Eugen IV. wärend der Jare 1441—1443, sowie unter Nikolaus V. 1556 (siehe überhaupt Buläus, Historia universitatis Parisiensis V, 196 ss., 524 ss., 601 ss.).

Mit der verschiedenen Entwickelung der beiden Bettelorden traten bald zwischen ihnen selbst Zerwürfnisse ein. Es war zuerst die Eitelkeit, welche diese Zerwürfnisse hervorrief: die Dominikaner nahmen ein höheres Alter für ihren Orden in Anspruch, sie machten ferner ihr würdiges Benehmen, ihre anständige Kleidung geltend, sie behaupteten endlich, dass ihnen als Predigern mehr als jenen apostolische Würde zukomme. Dagegen wiesen die Franziskaner auf ihre größere Demut und asketische Strenge, besonders in Beobachtung des Armutsgelübdes, hin. Die Spaltung erweiterte sich durch die Verschiedenheit der theologischen Richtung beider Orden, indem die Dominikaner als in der Regel Nominalisten und Augustinianer sich von den Franziskanern als Realisten und Semipelagianern unterschieden, diese die unbefleckte Empfängnis der Jungfrau Maria verteidigten, jene bestritten.

Bedenklicher waren die tiefeingreifenden Spaltungen im Orden selbst, deren erste Anfänge schon bald nach der Gründung desselben sichtbar werden. Eben in jenem Elias, den Franz 1224 zum Generalvikarius des Ordens ernannte, zeigt sich uns das Bild eines ehrgeizigen Strebers von bedeutend weltlicherer Gesinnung als der Stifter. Die strenge Armut, wie Franz sie gefordert hatte, war ihm zuwider; ziemlich bald nach dessen Tode ließ er seine laxen Neuerungsbestrebungen auf's neue hervortreten. Als Gregor IX. ihm befahl, zu Ehren des hl. Franz eine neue Kirche bauen zu lassen, forderte Elias, um sie prächtig herstellen zu können, von allen Provinzen des Ordens Geld dazu und ließ zur Sammlung desselben in allen Kirchen des Ordens, gegen die Regel, Opferstöcke aufstellen. Die strengen Franziskaner verbrannten die Opferstöcke; es gelang aber 1230 der Klugheit des Elias, trotz dieser Verletzung der Regel, neue Privilegien vom Papste zu erhalten. Diese Gunst dauerte indes nur kurze Zeit; Gregor beraubte ihn mit Hilfe des Johann von Parent, des eigentlichen Nachfolgers des hl. Franz im Generalate, seines Einflusses, und dieser stellte für's erste die Strenge im Orden wider her. Doch gelang es dem Elias nach dem Tode dieses Joh. v. Parent (1232), wenn auch unter dem Widerspruche eines großen Teils der Ordensgenossen, als eigentlicher General an die Spitze des Ordens zu treten. Der Papst bestätigte diese Wal, die strengere Partei aber, unter Fürung des Cäsarius von Speier (daher „Cäsariner") widersetzte sich ihrem weltlich gesinnten General auf's hartnäckigste und setzte endlich seine Absetzung bei Gregor IX. durch (1239). An seine Stelle wurde Albert von Pisa gewält, unter welchem die strenge Partei herrschte, und unter dessen Nachfolger, Crescentius von Jesu (von 1244 an), Elias, der inzwischen zur Partei des kirchen- und papstfeindlichen Kaisers Friedrich II. übergegangen war, ganz beseitigt wurde (vgl. H. Rybka, Elias v. Cortona, Leipzig 1874).

Aber die Richtung des Elias blieb, und Innocenz IV. unterstützte dieselbe

dadurch, daſs er 1245 die Regel milderte und bestimmte, daſs die Franziskaner liegende Gründe, Häuser, Gerätschaften und Bücher haben und benützen dürften; nur stehe das Eigentum und die Herrschaft über die Besitztümer dem hl. Petrus (der römischen Kirche) zu, one deren Erlaubnis nichts davon veräußert werden dürfe. Crescentius selbst neigte sich den Ansichten der milderen Partei zu, baute prächtige Klöster, veranlaſste Vermächtnisse an den Orden, die Franziskaner nahmen nun Geld und fürten Prozesse. Den Klagen der strengeren Partei (zelatores, später spirituales) über diese der Regel widerstreitende Nachgiebigkeit kam Crescentius dadurch zuvor, daſs er selbst seine Gegner bei'm Papste anklagte und von diesem die Erlaubnis erhielt, sie zu bestrafen. Doch traf auch den Crescentius (1247) die Absetzung; der strenge Johannes von Parma wurde sein Nachfolger, legte aber, wegen Glaubensirrtümer angeklagt, seine Würde freiwillig nieder, und die Wal zum General traf den Bonaventura, der der strengeren Partei geneigt war. Doch wurde unter seinem Generalate die Erläuterung der Regel, welche Innocenz III. gegeben hatte, vom Papste bestätigt, one daſs dies jedoch den Bonaventura abhielt, die Beobachtung der ursprünglichen Regel zu fordern. Seine drei Nachfolger bestanden auf dieser Forderung. — Eine neue Modifikation der Regel trat durch Nikolaus III. ein, der eine zeitlang Protektor der Franziskaner am päpstlichen Hofe gewesen und dem Orden unbedingt ergeben war. Er erklärte durch die Bulle Exiit vom J. 1279, daſs die Franziskaner eigentlich nur zu den in ihrer Regel ausdrücklich genannten evangelischen Ratschlägen verbunden seien, — zu den übrigen nur auf Grund der Vollkommenheit, nach welcher sie strebten. Daſs sie allem Eigentum entsagten, sei verdienstlich und heilig, und man dürfe sie deshalb nicht sündlicher Strenge gegen sich selbst beschuldigen. Erlaubt sei ihnen der einfache Gebrauch (nicht der rechtliche Besitz) des Notwendigen, der eigentliche Eigentümer alles dessen aber was sie hätten, sei der Papst. Ihre Wonsitze gehörten ihnen, nichts sonst, und auch die Wonsitze nur, so lange es der Papst erlaube. Er schrieb ihnen vor, nichts überflüssiges zu haben, nichts zu borgen und das empfangene Geld von ihren Vorstehern angemessen verwenden zu lassen, one es zu berüren; zu Handarbeiten sollten bloß die dazu Geeigneten verbunden sein, nicht diejenigen, welche sich mit Studien beschäftigten, oder kirchliche Dienste zu verrichten hätten, oder höhern Betrachtungen nachhingen. Kein Franziskaner solle in einer Diözese one Erlaubnis des Diözesanbischofs predigen, wenn nicht der apostolische Stul zum gemeinen besten anders verfügt habe; der General und die Provinzialen werden ermächtigt, geeignete Mitglieder selbständig aufzunehmen; kein Franziskaner solle one besondere Erlaubnis des Papstes in ein Nonnenkloster gehen. Franz hatte in seinem Testamente verordnet, daſs sich die Franziskaner keine neuen Vorschriften vom Papste erbitten sollten. Diese Verordnung erklärte Nikolaus III. für aufgehoben, und befahl, daſs diese seine gegenwärtige Bulle nicht durch Glossen verändert werden solle. Diese Bulle gibt eine große Änderung im innern des Ordens, wenn man die in derselben vorausgesetzte Beschaffenheit desselben mit den Anfängen des Ordens vergleicht, zu erkennen. Gelehrte Beschäftigung, Kirchendienst, mystische Betrachtung sondert einen Teil der Ordensbrüder von denjenigen, welche für Handarbeit bestimmt sind und sich durch den Ertrag derselben nach Franzens Vorschrift ihren Unterhalt verschaffen sollen, indes die andern auf Almosen angewiesen werden. — Es war natürlich, daſs die strenge Partei, an deren Spitze nun Peter Johann von Oliva stand, heftig gegen diese Bulle auftrat und die Milde des Generals Matthias von Aquas Spartas (von 1287 an) bekämpfte. Die Päpste Nikolaus IV., Clemens V. und Johann XXII. wirkten gegen sie. — Unter Clemens V. beabsichtigte der General Gonsalvo die Trennung mit Gewalt zu heben, und bat zu diesem Zwecke (1307) den König Karl von Neapel, die strengen Franziskaner aus seinem Reiche zu vertreiben. Der Inquisitor des Reichs, dem der König die Untersuchung übergab, erklärte diese strengen Franziskaner anfangs für unschuldig und verwies sie an den Papst; bald aber ließ er sie gefangen setzen und martern und vertrieb sie aus dem Reiche. Sie flohen zu Clemens V. nach Avignon, den der König bat, der Spaltung ein Ende zu machen. Der Papst berief die vornehmsten Spiritualen und ihre

Gegner vor sich, um einen Vergleich zu stiften. Die Spiritualen widersetzten sich und wälten einen eignen General. Hierauf entschied Clemens (Vienne 1314) gegen sie, ein Teil derselben gab nach, die übrigen, meist Italiener, gingen größtenteils nach Sicilien, wo sie unter Friedrich II. unabhängig lebten. Nach Clemens V. Tode versuchten die strengen Franziskaner in Frankreich sich unabhängig zu machen, nahmen die Klöster Narbonne und Beziers mit Gewalt und vereinfachten ihre Kleidung. Johannes XXII. versuchte erst die Güte, und wandte, da diese erfolglos war, Gewalt an. Nun unterwarf sich die Mehrzal und die Beharrenden wurden strenge gestraft, einige verbrannt. Gegen ihre Tertiarier erließ Johannes XXII. im J. 1317 die Bulle Sancta Romana, in welcher sie fraticelli, fratres de paupere vita, Bizochi, Beguini genannt werden. Später versuchte Johann in einer eigenen Dekretale den fortwärenden Streit der milderen Partei und der Spiritualen über die Ordenskleidung und die Vorräte von Lebensmitteln beizulegen, indem er verfügte, dass die Oberen über beide Punkte entscheiden sollten; wenn der General es fordere, sollten die Spiritualen ihre abweichende Kleidung ablegen und überhaupt in allem dem General gehorsam sein. Da die hartnäckigen Spiritualen diesem Vermittlungsversuch widerstrebten und sich als offene Gegner Johannes XXII. erklärten, schritt die Inquisition gegen sie als beghardische Ketzer ein, und viele wurden verbrannt.

Als 1321 einer derselben in einem Verhöre zu Narbonne behauptete, dass Christus und die Apostel nichts eigenes gehabt hätten, erklärte der Lektor der Theologie im dortigen Franziskanerkloster, Berenger Talon, diese Behauptung für rechtgläubig und appellirte, als der Inquisitor ihm befahl, zu widerrufen, an den Papst, vor dem er sich in Avignon stellte. Die Franziskaner erklärten sich für ihn, die Dominikaner gegen ihn, und der Papst forderte (1322) das Gutachten des berühmten Ubertinus von Casale, eines strengen Franziskaners und Anhängers des Oliva. Dieser erklärte, dass die Frage absolut weder bejaht, noch verneint werden könne, sondern man müsse bei Christo und den Aposteln zweierlei Stand unterscheiden. Als allgemeine Prälaten der Kirche hätten sie, insbesondere die Apostel, gemeinschaftliches Eigentum gehabt, um den Armen und den Dienern der Kirche daraus mitzuteilen, wie der Beutel zeige, den Judas fürte; als einzelne aber, als Grundsäulen der religiösen Vollkommenheit, als welche sie die Ratschläge Christi übervollkommen befolgt hatten, hätten sie keinen solchen bürgerlichen, weltlichen Besitz gehabt, wie ihn die kaiserlichen Gesetze bestimmen, den man verteidigen, um den man prozessiren könne; dies zu behaupten, sei ketzerisch. Weil man aber auch etwas nach bloß natürlichem Rechte besitzen könne, so sei anzunehmen, dass Christus und die Apostel diesem natürlichen Rechte nach Zeitliches zu ihrer Notdurft gehabt hätten, aber nicht Überflüssiges.

Beide Parteien erklärten sich anfangs mit diesem Gutachten zufrieden; aber schon 1322 brach der Streit wider aus, und der Papst legte nun allen Prälaten und Doktoren der Theologie die Frage vor, ob es Ketzerei sei, hartnäckig zu behaupten, dass Christus und die Apostel weder einzeln für sich noch in Gemeinschaft Güter gehabt hätten; er verlangte eine Untersuchung des waren Sinnes der Dekretale Exiit Nikolaus III. Zugleich verbot er jedermann, gegen die Regel des heiligen Franz zu lehren oder zu schreiben. Dies veranlasste die Franziskaner, auf ihrem Generalkapitel zu Perugia zwei Aufsätze zu entwerfen, in welchen bewiesen wurde, dass man jene Frage one alle Ketzerei bejahen könne, und einen der ihrigen, Buoncortese, nach Avignon zu schicken, damit er dort am päpstlichen Hofe stets zur Widerlegung der Einwendungen der Gegner bereit sei. Das erbitterte den Papst und seine Erbitterung wurde durch die heftigen Äußerungen vieler Franziskaner auf der Kanzel gesteigert. So erklärte er denn (1322), dass es allerdings ketzerisch sei, zu lehren, dass Christus und die Apostel für sich und insgemein kein Eigentum und kein Recht gehabt hätten, dieses ihr Eigentum nach Belieben zu gebrauchen, zu verkaufen oder zu verschenken, oder etwas anderes dafür zu erwerben. In einer ausfürlichen Verordnung vom 8. Dez. 1322 (Extravagantes Jo. XXII, tit. XIV, v. 3) suchte er dann zu beweisen, dass der faktische Gebrauch — usus facti — sich vom waren Eigentum, besonders hinsichtlich solcher

Dinge nicht unterscheide, die durch den Gebrauch verzehrt würden. Zugleich entsagte der Papst dem Eigentum der Güter des Franziskanerordens, welches die Päpste von der Stiftung des Ordens an der römischen Kirche vorbehalten hatten und verbot dem Orden, syndicos et procuratores im Namen des päpstlichen Stules zur Verwaltung seiner Besitzungen und Einkünfte anzunehmen.

Als die Franziskaner behaupteten, dass der Papst in den beiden Verfügungen gegen sie geirrt habe, erließ er dagegen (Nov. 1323) eine eigene Dekretale und tadelte die heftigen Äußerungen des Generals Michael von Cesena gegen diese Verfügungen. Dieser verteidigte sich in einer Reihe von Streitschriften und Briefen an seine Ordensgenossen, und als der Papst seine Meinung einigen Gelehrten zur Untersuchung übergab, appellirte Michael vom Papste und dessen Verordnungen. Hierauf suchte der päpstliche Legat auf dem Generalkapitel zu Bologna (1328) seine Absetzung zu bewirken, das Generalkapitel aber bestätigte ihn vielmehr, und er floh in diesem Jare mit Occam und Buoncortese von Avignon weg zum Kaiser nach Pisa und appellirte da nochmals von der unvernünftigen leidenschaftlichen Verfolgung des Papstes. Als das Generalkapitel zu Bologna seine Wal erneuerte, setzte ihn der Papst ab, und nun appellirte er (noch 1328) mit seinen Anhängern zum drittenmale vom Papst an die katholische Kirche und an ein künftiges Konzilium, ließ diese Appellation an die Kathedralkirche anschlagen und sandte eine authentische Abschrift derselben an den Papst, widerholte sie 1329 von München aus und erklärte von da aus in einer eigenen an den ganzen Orden gerichteten Schrift, dass er vom Papste an die Kirche appellirt habe, und dass über eine solche Appellation und über die Beschuldigung der Ketzerei nach dem kanonischen Rechte nur ein allgemeines Konzilium entscheiden könne, dem der Papst in allen Glaubenssachen unterworfen sei. Indem nun der Papst, one die Appellation zu berücksichtigen, eine Schrift herausgegeben habe, in welcher er seine alten Irrtümer verteidigt und neue hinzugefügt habe, habe er gegen diesen Satz des kanonischen Rechtes gehandelt. Ludwig des Bayern Kämpfe mit den Päpsten gaben den strengen Franziskanern eine Zuflucht in seinen Ländern. Schon 1329 indes wurde der Streit zwischen dem Papst und den Franziskanern durch Unterwerfung der Mehrheit des Ordens auf einem Generalkapitel zu Paris vorläufig beigelegt, und auch die Frage über Nikolaus III. Bulle Exiit durch Vermittelung beseitigt (vgl. C. Gudenatz, Michael von Cäsena. Ein Beitrag zur Geschichte der Streitigkeiten im Franziskanerorden, Breslau 1876).

Unter Benedikt XII. und Clemens VI. verlor sich allmählich die gewaltsame Spaltung im Orden; die Kurie ließ Milde gegen die strengere Partei eintreten, diese ihrerseits gab zu, dass Christus und die Apostel Eigentum gehabt hätten, und die Parteien im Orden vereinigten sich gegen die aus der Kirche ausgeschiedenen Fraticellen und Begharden, die nun selbst von Franziskanerinquisitoren verfolgt wurden und gegen die Karl IV. strenge Verordnungen gab.

Im Orden selbst aber schieden sich nun Observanten und Konventualen; d. h. ein Teil der Ordensglieder hielt die ursprüngliche Regel fest, ja schärfte dieselbe, indes ein anderer sie zu mildern und mit der gewönlichen Praxis des klösterlichen Lebens auszugleichen suchte. Die bei den Franziskanern entstandenen Kongregationen, welche jenes Festhalten und Schärfen in verschiedener Weise anstreben, schließen sich zuletzt alle in dem einen Zweig, den Observanten, zusammen, wärend die mildere Ansicht von den Konventualen vertreten bleibt.

Die erste der strengen Franziskanerkongregationen war die der Clareniner oder Clarener, die ein Mitglied des Ordens der Cölestinereremiten (s. d. Art.) Angelus de Cingulo in der Mark Ancona 1302—1317 stiftete, indem er mit einigen Gefärten als Einsiedler am Flusse Clareno lebte († 1340 in Neapel). Seine Kongregation, der sich auch Nonnenklöster anschlossen, verbreitete sich in Italien. — Eine andere stiftete (um 1336) Johann de Vallées in dem ungesunden Bruliano bei Foligno, wo er ein ärmliches Kloster († 1351) baute und wo sein Nachfolger Gentile von Spoleto, ein Laienbruder, von Clemens VI. vier kleine Klöster nebst der Erlaubnis erhielt, Mönche und Novizen aufzunehmen. Von den auf sie neidischen Franziskanern wurden sie als Ketzerfreunde bei



Innocenz VI. verklagt und dieser fürte bereits um 1355 ihre Widerauflösung herbei. — Bedeutender wurde der Schüler der beiden Häupter dieser Kongregation, Paolucci (Paoletto) von Foligno, der mit ihnen in der Einöde von Bruliano gelebt hatte und die von ihnen gegründete Reformation, der man den Namen der Observanz gab, erneuerte. Von ihm stammen die Observanten im eigentlichen und ursprünglichen Sinne. Paolucci war mit 14 Jaren Franziskaner geworden, von Kindheit an voll andächtiger Inbrunst und als Franziskaner sehnsüchtig nach der Reformation des Ordens. Er begab sich aus der Einsamkeit in einen Turm in Foligno, erhielt dann vom General die Einöde von Bruliano geschenkt, und legte dort 1368 den Grund zu der Observanz. Von den Bauern in jener Gegend nahm er den Gebrauch hölzerner Sandalen (zoccoli) an, wovon die Glieder der Kongregation Zoccolanti genannt wurden. Der General überließ ihnen mehrere Klöster, Bruliano blieb das Hauptkloster. Paoluccis Genossen sollten in vollkommenster Armut und unaufhörlichen geistlichen Übungen leben; den Guardianen ihrer Klöster erlaubte der General 1373 überallhin selbst zu gehen und ihre Mönche zu schicken. Da nun um diese Zeit die Fraticellen in Perugia, wo sie zwei Häuser hatten, die dortigen Franziskaner hönten und verfolgten, riefen diese den Paolucci zu Hilfe und dieser machte durch seine Demut und durch eine öffentliche Unterredung mit den Fraticellen, in welcher er den Gehorsam gegen den Papst als höchste Pflicht darstellte, einen solchen Eindruck, dass die Peruginer die Fraticellen verjagten. Zum Dank gab der General der Kongregation viele Privilegien und sie hatte schon 1380 zwölf Klöster. Den Namen Observanten bestätigte ihnen die Synode von Kostnitz (fratres de observantia, fratres regularis observantiae). Sie tat dies in ihrer 19. Sitzung am 23. September 1415, in welcher sie sich für die förmliche Anerkennung der Observanten neben den Konventualen entschied, für die französischen Kapitel derselben einen Generalvikar ernannte und ihnen erlaubte, Generalkapitel zu halten, und sich eigne Vorschriften zu geben. — Da die Strenge der Observanten das Volk für sie gewann und die milderen Franziskaner darunter litten, so entstanden auch in der Folgezeit wider Reibungen zwischen den beiden Parteien. Gegen verschiedene Beeinträchtigungen von Seite der Konventualen riefen die Observanten um 1420 vergeblich den Schutz Martins V. an; dieser bestätigte lediglich den betreffenden Schluss der Synode von Kostnitz, gab aber später 1430 dem Andringen des berühmten Observanten Johannes von Capistrano nach und ließ ein Generalkapitel zu Assisi zum Zwecke eines Vergleiches zwischen Observanten und Konventualen halten. Dieser Vergleich, demzufolge mehrere Missbräuche abgestellt werden sollten, kam wirklich zustande, die Konventualen traten aber, noch wärend dieses Generalkapitel saß, von demselben zurück und furen fort, die Observanten zu verfolgen, welche demungeachtet sich fortwärend mehrten, sodass sie am Ende des 16. Jarhunderts in fünfundvierzig Provinzen und vier Kustodien in Palästina an 1400 Klöster hatten. — Leo X. beabsichtigte, alle Franziskaner in eine Observanz zu vereinigen, und da ihm dies nicht gelang, gab er durch eine Bulle (1517) denjenigen Franziskanern, welche nach ihren milderen Grundsätzen fortleben wollten, denen zufolge sie Grundstücke und Einkünfte besitzen durften, den Namen Konventualen*). Von da an trat zwischen den Obser-

*) Leo X. schloss auf einer Generalversammlung des Ordens in Rom die Konventualen ihrer Streitsucht wegen von der Wal des Generals aus und übertrug dieselbe den Observanten und den verschiedenen reformirten Franziskanerkongregationen, die nun aber alle ihre verschiedenen Namen ablegen und sich fratres minores de observantia regulari nennen mussten. Solche Kongregationen bildeten die schon erwänten Clareniner, dann der von Paolucci gestiftete Verein, dessen Glieder den Namen Soccolanti, Observantins et Cordeliers fürten, die Minoriten von der Reformation des Villacrezes, welche die erste Regel Franzens auf's strengste beobachten und Ende des 14. Jarhunderts gestiftet wurden, die Coletinerinnen (s. oben), die Amadeisten, von einem vornehmen Portugiesen, Amadeus, gestiftet, der 1452 zu Assisi Franziskaner wurde und 1469 vom Papste mehrere Klöster erhielt, aus denen seine Reformation hervorging, die Reformirten von der Kapuze, vom Spanier Berbegal (1426) gestiftet, aber bald wider eingegangen; die der Neutren (Neutri, Neutres), welche dadurch entstanden, dass (um 1463) italienische Franziskaner sich Brüder von der Observanz nannten und

vanten und Konventualen eine Art von paritätischem Verhältnis innerhalb des Ordens, doch mit einem gewissen Übergewicht der Observanten als der Meistbegünstigten, ein. Beide erhielten ihren eigenen Superior, der bei den Observanten minister generalis hieß und den Vorrang vor dem der Konventualen, dem magister generalis, hatte. Die Konventualen hatten schon vor Leos Bulle viele Klöster an die Observanten verloren; nach derselben erfolgte dies in noch höherem Maße, besonders durch Ximenez und durch die Verordnung Pius V. (1566), dass alle Konventualen in Spanien die regulirte Observanz annehmen sollten. In Portugal begünstigte der König Sebastian die Observanten, und die Konventualen nahmen auch in Deutschland, Frankreich und Belgien ab. — Die Synode von Trient erlaubte dann allen regulirten Orden, auch den Bettelorden, nur mit Ausnahme der fratres minores de observantia und der Kapuziner, etwas in Gemeinschaft zu besitzen. Demzufolge verordnete ein Generalkapitel der Konventualen (1565), dass der Orden seinen Privilegien gemäß in seiner Reinheit erhalten werden solle, und sie ließen ihre Privilegien (1565) von Pius IV. bestätigen. Da aber viele Konventualen für Milde waren, so wurde diese Verordnung nicht befolgt; deshalb nahm Pius V. (1566) allen Ordensgliedern das, was sie für sich besaßen, widerrief alle ihnen früher verliehenen Freiheiten und die Vergünstigung, Eigentum an liegenden Gründen, Häusern 2c. zu besitzen (was sie unter verschiedenen Vorwänden getan hatten), und befahl, dass kein Superior außerhalb des Refectoriums essen, oder ein eigenes Zimmer außerhalb des Schlafhauses haben solle; kein Mönch solle etwas eigenes besitzen, die Superioren sollten die Kloster-

---

den Generalvikaren nicht gehorchen, sondern bloß unter dem General und den Provinzialen, einige nur unter dem General, stehen wollten. Andere bildeten eigene Vereine auf Grund päpstlicher Bullen, die ihnen einige Klöster zugewiesen hatten. Diese hießen sich Neutri, weil sie das Mittel zwischen Konventualen und Observanten halten wollten; sie erkannten erst weder General, noch Generalvikar an, unterwarfen sich dann aber auf Befehl des Papstes teils dem General der Observanten, teils dem der Konventualen. Hiezu kommen noch die Caperolanen, die um 1480 auf folgende Weise entstanden. In einem Kriege zwischen Mailand und Venedig drang der Parteihass auch in die Klöster: die Superioren der Observanten in der Ordensprovinz Mailand, die sich in's venetianische Gebiet hineinerstreckte, drückten ihre Untergebenen im Venetianischen so, dass die in Brescia, von Pietro Caperola aufgefordert, sich von ihnen lossagten, und deshalb aus der Provinz gewiesen wurden. Da sie bei den Amadeisten und den Konventualen Zuflucht suchten, riefen sie die Superioren zurück und steckten sie zur Buße in die ärmsten Klöster. Nun bewirkte Caperola, von Sixtus IV. unterstützt, dass er eine eigene Kongregation, die der Caperolanen, errichten durfte, welche den Konventualen untergeben wurde. Eine andere Reformation beabsichtigte durch Herstellung der Übung der ersten Regel der Toskaner Anton von Castello di S. Giovanni († 1482), den dabei keine selbstischen Zwecke leiteten, wie den Matthias von Tivoli, der 1495 auf die reine Regel eine Kongregation zu gründen suchte, deren Glieder sich aber bald teils den Konventualen, teils den Observanten anschlossen. — Eine Kongregation zur strengsten Beobachtung der Regel stiftete der spanische Graf Juan de la Puebla, der 1476 Hieronymite und 1480 in Rom Franziskaner geworden war. Als er 1487 auf Befehl Innocenz VIII. in Familienangelegenheiten wider nach Spanien ging, gründete er dort seine Kongregation († 1493). Sein Schüler Johann von Guadalupe stiftete um 1496 die Kongregation der Barfüßer, die bei ihrem Anfange Brüder von der Kapuze oder vom heil. Evangelium genannt wurden, und einen sehr engen und geflickten Rock und eine viereckige Kapuze trugen und barfuß gingen. Sie behielten auch nach Leos X. Verfügung den Namen Barfüßer bei, um sich von den Franziskanern der strengen Observanz in Italien, den riformati, zu unterscheiden. Die Kongregation des Hieronymus Lanza (seit 1545) unterdrückte Pius IV. im J. 1562 wider; die meisten Glieder derselben schlossen sich an andere Orden an, nur einige Eiferer, die früher Konventualen waren, und dies wider werden wollten, aber one die milden Grundsätze der Konventualen, stifteten eine neue Reformation, die sich in Sicilien, im Kirchenstate und in der Lombardei verbreitete, und von Sixtus V. (1582) eine Bestätigungsbulle erhielt. Es wurde ihnen ein Rock von grobem aschfarbenen Stoffe und eine Kapuze in der Form eines Bischofsmäntelchens (camail) vorgeschrieben; sie sollten entweder barfuß gehen, oder Holzschuhe oder leinene Sandalen tragen. Alle diese Observanten-Genossenschaften des 15. und 16. Jarhunderts übertrafen an Strenge die seit 1540 durch den heiligen Petrus von Alcantara (s. d. Artik.) gegründete spanische Kongregation von der strengsten Observanz, sowie die in Frankreich (von Nevers aus) seit 1592 entstandene Kongregation der Rekollekten (vgl. C. Rapine: Histoire générale des frères Mineurs vulgairement appelés Recollets, Paris 1631).

güter nicht selbst verwalten, sondern dies solle durch vom General ernannte Kommissäre geschehen. Infolge dieser Verfügungen entwarf das Generalkapitel der Konventualen neue Statuten, die der Papst bestätigte.

Die bedeutendste Wirksamkeit der Franziskaner vermittelten ihre Tertiarier, deren erste Entstehung in die früheste Zeit des Ordens fällt. Es wird berichtet, dass Franz, nachdem er seinen Orden und den der Clarissinnen (welche der zweite Orden des h. Franz heißt) gestiftet habe, und das Gedeihen beider Orden sah, geschwankt habe, ob er sich zu Gebet und Beschauung in die Einsamkeit begeben, oder das Werk der Predigt und die Wirksamkeit auf das Volk fortsetzen wolle. Clara und ein frommer Mönch rieten dringend zu letzterem, und so wanderte Franz mit zwei Genossen fort, um Buße zu predigen. Zunächst tat er dies in einem zwei Stunden von Assisi entfernten Flecken und machte da großen Eindruck. Viele Männer und Frauen aus dem Flecken und der Umgegend erklärten, dass sie alles verlassen und ihm folgen wollten; er aber riet ihnen, in ihren häuslichen Verhältnissen zu bleiben und in der Furcht Gottes die christlichen Tugenden zu üben. Dazu schrieb er ihnen eine Lebensvorschrift (1221), die erste Grundlage des sogen. dritten Ordens des h. Franz. Viele traten demselben in Toscana bei, die Florentiner bauten ein eigenes Haus für Frauen, die die Welt verlassen und in der Übung christlicher Tugenden leben wollten. Folgendes waren die Hauptvorschriften der Tertiarierregel. Es sollte kein Lasterhafter aufgenommen werden, kein Verheirateter one Einwilligung seines Gatten, nur treue, der römischen Kirche gehorsame Katholiken. Die sich meldeten, mussten ein Probejar bestehen, sodann geloben, die Gebote Gottes ihr Lebenlang zu halten, im Orden zu bleiben und nur aus demselben zu treten, um Mönche oder Nonnen zu werden, und drei Monate nachdem sie Profess getan, ihr Testament machen. Ihre Kleidung solle von schlechtem Tuche, nicht ganz weiß und nicht ganz schwarz sein, one allen Schmuck; die Tertiarier sollten keine Schauspiele besuchen, keine Bälle und Tänze mitmachen, Montags, Mittwochs und Freitags kein Fleisch essen, von Martini bis Weihnachten und von Quinquagesimä bis Ostern fasten, ebenso alle Freitage, ausgenommen wenn Weihnachten auf einen Freitag falle; sie sollten täglich nur zwei Malzeiten halten, wenn körperliche Schwäche nicht mehr notwendig mache, die vorgeschriebenen Gebete beten, täglich die Messe hören, zu Weihnachten, Ostern und Pfingsten beichten und zum Abendmal gehen, einen Eid nur in Notfällen ablegen, ihr Amt treulich verwalten, mit jedermann Friede halten, Prozesse meiden; die ministri oder die Mütter (Vorsteher und Vorsteherinnen der Tertiarier) sollten einmal die Woche die Kranken besuchen oder besuchen lassen und sie zur Buße ermanen. Wenn ein Bruder oder eine Schwester sterbe, sollten alle mit der Leiche gehen und jeder Priester für die Seele des Gestorbenen eine Messe lessen. Alle Jare solle eine Visitation gehalten und diejenigen Mitglieder, die sich nicht bessern, ausgeschlossen werden. — Honorius III. und Gregor IX. bestätigten die Regel mündlich, Nikolaus IV. (1279) durch eine Bulle, nachdem er einige Änderungen in derselben gemacht hatte. Friedrich II. verfolgte die Tertiarier, und schon vor ihm waren sie in Italien so mit Auflagen belastet worden, dass Gregor IX. in zwei Bullen (1226. 1227) den Erzbischöfen und Bischöfen aufgab, dies abzustellen. Sehr gefärlich wurde ihnen die Verwechselung mit den ketzerischen Fraticellen und Begharden, welche sich nach ihrer Verdammung in Vienne, ihrer Sicherheit wegen, an die Tertiarier der Bettelmönche anschlossen, das Ordenskleid trugen, Superioren (von ihnen ministri, Guardiane, Kustoden genannt) wälten, bettelten und behaupteten, dass sie die Regel des h. Franz buchstäblich befolgten. Um diese Gefar zu beseitigen, schied Johannes XXII. in der bereits erwänten Bulle Sancta Romana 1317 die echten Tertiarier von den ketzerischen Begharden und Beguinen. — Aus den rechtgläubigen Tertiariern gingen mehrere Kongregationen hervor, die sich durch besondere Gelübde zum bußfertigen Leben verpflichteten, so die Kongregation in Spanien (1403), Portugal (1444), in der Lombardei (1447), in Frankreich (angeblich von 1289 an und 1594 von Vincent Mussart erneuert). — Einen engeren geschichtlichen Zusammenhang zwischen den Tertiariern des Franziskanerordens und den frühesten Vertre-

tern der widertäuferischen Bewegung im Reformationszeitalter hat jüngst A. Ritschl („Prolegomena zu einer Geschichte des Pietismus", in Briegers Zeitschr. f. Kirchengeschichte, II, 1, 1877) behauptet, jedoch one speziellere Belege dafür vorzubringen.

Die Klosterfrauen des dritten Ordens des h. Franz füren ihren Ursprung auf die heil. Elisabeth von Thüringen zurück (1229); die in Klausur lebenden Tertiarierinnen (reclusae) sind (1342) in Foligno gestiftet, die Hospitaliterinnen (graue Schwestern, soeurs grises, barmherzige Schwestern), die sich über die ganze Kirche verbreiteten, sind in den ersten Zeiten des Ordens entstanden, da Brüdern und Schwestern, die sich dazu bereit erklärten, die Aufsicht über Hospitäler und Armenhäuser anvertraut wurde. Daraus entstanden eigene Kongregationen von Hospitalitern und Hospitaliterinnen. Die letzteren schieden sich in Schwestern von der Zelle, die, one Einkünfte, von Almosen lebten und den Kranken außer ihren Klöstern dienten; in soeurs de la faille (faille hieß der Mantel, den sie trugen) oder die eigentlichen soeurs grises; in die 1604 gestifteten Bußschwestern des dritten Ordens des h. Franz von der strengen Observanz, deren Satzungen Urban XIII. (1630), und in die Recolletines, deren Vorschriften derselbe Papst (1633) bestätigte. Dazu die 1567 in Madrid gestifteten Hospitalbrüder des dritten Ordens vom h. Franz, welche auch die Minimen Siechenbrüder und von ihrem Stifter, Bernhardin von Obregon, Obregonen genannt werden, und die von fünf Handwerkern zu Armentières in Flandern (1615) gestifteten bußfertigen Brüder des dritten Ordens des h. Franz, die insgemein Bons-Fieux heißen.

Überblicken wir zum Schluss die Geschichte des Franziskanerordens nochmals, so ergibt sich Folgendes. Seine Stiftung ging aus dem tiefen Gefüle eines Bekehrten von der Verderbtheit seiner Zeitgenossen, denen die Predigt der Buße vor allem nötig sei, hervor. In dem Stifter selbst erscheint durchaus Aufrichtigkeit des Wollens, seine erhaltenen Briefe und kleinen Schriften (Regeln, Sentenzen und Paränesen, auch mehrere Gedichte, worunter der berühmte Sonnen-Hymnus de lo frate Sole oder das Cantico de le Creature) zeigen ihn als einen einfachen, von der Frömmigkeit in der Form seiner Zeit tief ergriffenen, keineswegs zelotischen, sondern umsichtigen und mit großer Konsequenz seine Ziele verfolgenden Mann. Seine Wirksamkeit kann eine reformatorische nur in dem Sinne heißen, als sein Streben mit großem Ernste auf eine Besserung der Sittenverderbnis seiner Zeit gerichtet war, nicht reformatorisch in der vollständigen Bedeutung dieses Wortes. Dem stand entgegen, dass er in der irrigen Ansicht seiner Zeit von den Heilmitteln befangen war, und auf die Verdienstlichkeit der Werke Gewicht legte. An der Kirche seiner Zeit, wie sie nach Verfassung und Lehre bestand, hatte er nicht die Absicht etwas zu ändern, sondern im engsten Anschluss an die Kirche und ihr Haupt versuchte er, Früchte der Lehre, wie er sie kannte, bei den Gläubigen zu erzielen. Für die Ausfürung dieses Versuches bot sich ihm die Ordensform als die geeignetste dar, aber mit der Änderung in der Regel der früheren Orden, dass die Glieder seines Ordens in Armut leben, betteln, und nicht eingeschränkt auf die frommen Übungen im Kloster aufs Volk wirken sollten. Nach dieser Seite hat die Wirksamkeit der Franziskaner Änlichkeit mit der der Waldenser, auch insofern als auch die Waldenser Früchte des Glaubens bei ihren Anhängern zu erzielen suchten, one sich von der Kirche zu trennen (vgl. auch Ritschl a. a. O.) Beide schieden sich aber darin, dass Franz die ganze Lehre und Verfassung der Kirche, wie sie ihm vorlag, festhielt, die Waldenser dagegen die apostolische Lehre und Verfassung als wider herzustellendes Muster betrachteten und die unbiblischen Zusätze aus beiden zu entfernen für Pflicht hielten. Indes wurde, was Franz wollte, nur in der ersten begeisterten Zeit des Ordens, welche nicht weit über seinen Tod hinausreicht, eifrig und aufrichtig angestrebt. Die Neigung, an der ersten Strenge festzuhalten, und die ihr entgegengesetzte, diese Strenge zu mildern, traten schon bei seinen Lebzeiten hervor und veranlassten in der Folge die vielen Kongregationen, welche die Strenge der ersten Regel festzuhalten, ja zu steigern versuchten; was schließlich die Trennung des Ordens in Observanten und Konventualen zur Folge hatte. Franz selbst stiftete schon einen

Frauenorden, der neben seinem Mönchsorden mit gleichen Zwecken herging, und jenes überaus wichtige Institut der Tertiarier, welches die Gedanken des Stifters durch alle Stände des Volkes in strenger Organisation zu verbreiten bestimmt war und verbreitet hat. Aus der Wirksamkeit auf das Volk durch die Predigt der Buße und die Beichte ging der Zusammenstoß des Ordens mit den Pfarrern hervor, der so lange verhältnismäßig segensreich wirkte, als der Eifer der Franziskanerprediger im Gegensatz gegen die Lässigkeit der Weltgeistlichen den Gemeinden eine religiöse Anregung gab und erst dann schädlich wurde, als Geiz und Eifersucht der neuen Prediger diese guten Wirkungen lämten. Aus dem von dem Stifter nicht beabsichtigten Streben nach einer über die erbauliche hinausgehenden gelehrten, akademischen Wirksamkeit entsprang der Kampf mit den Universitäten; der Keim einer enthusiastischen Mystik, der schon im Stifter lag, entwickelte sich völlig in den Fraticellen und brachte einen Teil der Observanten nahe an die ketzerischen Sekten der Begharden und der mit diesen verwandten Vereine und zur Opposition gegen den Papst. Was ihre Ausbreitung und ihre Erstarkung gefördert hatte, die von dem Papste ihnen erteilten Ablässe, und die Wunder, die vom Stifter und vielen Ordensgliedern erzält wurden, förderte die Neigung zum Aberglauben, dessen Verbreiter die Franziskaner ganz besonders gewesen sind. Der äußeren Mission haben sie eine aufopfernde, unermüdete Tätigkeit gewidmet, die innere, vom Stifter als Hauptzweck ihnen gesetzt, haben sie zur Förderung des Aberglaubens, besonders in den niederen Schichten des Volkes betrieben, nicht one dass einzelnen, wie sich namentlich in der nächsten Zeit vor der Reformation zeigt, die Anung der reinen Lehre aufging. —

Über Franz v. A. Leben handelt als beste und älteste Quelle der Minorit Jordanus de Giano in s. Memorabilia de primitivorum fratrum in Theutoniam missorum conversatione. Vgl. H. Reuter, Gesch. d. Aufklär. im Mittelalter II, 184, 354 ff. Im Übrigen s. die Bollandisten zum 4. Okt. (Oct. t. II, p. 545—1004); K. Hase, Fr. v. Ass., ein Heiligenbild, Leipz. 1856; F. E. Chavin de Malan, Histoire de S. Francois d'Assise, Par. 1861, sowie deutsch: München 1862, 2. Aufl. (mit am Schlusse angehängter reichhaltiger Übersicht über die frühere biographische Literatur). Ferner Böhringer, Die Kirche Christi und ihre Zeugen, II, 2, S. 479—581 (Zürich 1853) und F. Morin, St. François d'Assise et les Franciscains, Paris 1853. — Die dem Franziskus beigelegten Schriften (deren Echtheit natürlich teilweise anfechtbar ist) hat u. a. Jos. v. d. Burg vereinigt herausgegeben: B. Patris Francisci Assisiatis Opera omnia etc., Coloniae 1849. Über die dichterischen Erzeugnisse des seraphischen Vaters, sowie über die späteren berühmten Franziskanerdichter (wie Giacomo da Verona, Thomas da Celano, Giacopone da Todi) handelt A. F. Ozanam, Italiens Franziskanerdichter im 13. Jahrh., a. d. Französ. von N. H. Julius, Münster 1853.

Die Gesch. des Ordens hat der irische Franziskaner Lucas Wadding in seinen Annales minorum s. trium ordinum a. s. Francisco institutorum (ed. 2, T. I—XVII, 1731—1741 f.) bis zum J. 1540 ausfürlich beschrieben, und J. de Luca dieselbe bis 1553 fortgesetzt. Eine Gesch. des Ordens bis Anfang des 18. Jarh. enthält der VII. Band von Helyot. Par. 1714—1719, VIII, 4°, sowie die von Crome deutsch im Auszug gegebene pragm. Gesch. der Mönchsorden (von Musson, Par. 1751 2c.) Leipz. 1774—1784, X, 8°. **Engelhardt† (Zöckler).**

Franz, von St. Paula, der Stifter des Ordens der Minimen, welche die Strenge des Franziskanerordens zu überbieten sich zur Aufgabe machten, wurde im Jar 1416 zu Paula im Königreich Neapel geboren. Seine Eltern, die nach längerer Kinderlosigkeit den heil. Franz von Assisi um Fürbitte angerufen hatten, weihten den endlich geschenkten Son dem Heiligen, dessen Verwendung sie seine Geburt sowie seine bald nach derselben erfolgte Genesung von einem gefärlichen Augenübel zuschrieben. Schon frühe zeigte der Knabe große Neigung für einsames asketisches Leben und sonstige Anlagen zu geistlichen Tugenden. Als er im zwölften Jar in das Franziskanerkloster San Marco in Calabrien gebracht wurde, erregte er dort durch die Strenge seiner Askese große Bewunderung und übertraf die eifrigsten Mönche in Beobachtung der Ordensregeln; namentlich verzichtete

er ganz auf den Gebrauch von Linnenzeug und Fleischgenuss. Nach Verfluss eines Probejares machten seine Eltern eine Pilgerreise nach Assisi und Rom und andere heilige Orte. Nach Paula zurückgekehrt, suchte sich der kaum 14järige Virtuose geistlicher Übungen einen einsamen Ort am Ufer des Meeres auf, lebte dort in einer Felsengrotte nur von Kräutern und frommen Gaben, die ihm von Verehrern gebracht wurden. Später kamen Leute zu dem ungefär Zwanzigjärigen, welche unter seiner Leitung der Frömmigkeit pflegen wollten und neben seiner Grotte eine Zelle nebst Kapelle bauten.

Bald vermehrte sich die Zal dieser Einsiedler und Asketen so sehr, dass der Erzbischof von Cosenza die Erlaubnis zur Erbauung eines Klosters und einer Kirche erteilte, und schon 1436 waren die Gebäude so weit gediehen, dass sie eine zalreiche Korporation aufnehmen konnten. Von dieser Zeit datirt sich die Stiftung eines neuen Ordens, der den Titel „Eremiten des h. Franz“ annahm; den drei gewönlichen Mönchsgelübden wurde ein viertes hinzugefügt, das beständige Fastenleben, d. h. einer Enthaltsamkeit, die sich nicht nur auf eigentliche Fleischspeisen, sondern auch auf die vom Fleische herkommenden, wie Eier, Butter, Käse und überhaupt Milchspeisen erstreckte und, ausgenommen in schweren Krankheitsfällen, nur Brot, Öl und Wasser erlaubte. Der Stifter selbst übte noch strengere Askese, er schlief auf dem harten Boden, nahm erst nach Sonnenuntergang Narung zu sich, begnügte sich oft mit Wasser und Brot und aß mitunter nur je den zweiten Tag. Die Strenge der Regel hinderte nicht, dass sich die Niederlassungen zusehends vermehrten. Den ersten Klöstern in Paterno und Spezana folgten seit etwa 1460 eine große Anzal von Ordenshäusern in Neapel und Sicilien. Der Ruf der Wundertaten, die man von Franz von Paula erzälte, erregte bald die Aufmerksamkeit des Papstes Paul II. Er sandte 1469 einen seiner Kämmerer, um die Tatsachen zu prüfen. Der Erzbischof von Cosenza bestätigte ihm, dass Franz ein ganz außerordentlicher Mensch sei, den Gott erweckt zu haben scheine, um seine Macht zu offenbaren. Doch erlaubte sich der Gesandte gegen Franz selbst einige Bedenken in betreff seiner übermäßigen Strenge auszusprechen. Da habe Franz glühende Kolen in seine Hand genommen, one sich zu verbrennen und dem Kämmerer gesagt, da ihm Gott eine solche Kraft verliehen habe, so könne man daraus schließen, dass er auch fähig sein müsse, die allerstrengsten Bußübungen auszuhalten. Der Bericht an den Papst fiel günstig für Franz und seinen neuen Orden aus und Sixtus IV. bestätigte die Statuten durch eine Bulle vom 23. Mai 1474, bestellte den Stifter zum General-Superior und beförderte die weitere Ausbreitung des Ordens durch wichtige Exemtionen. In der Folge wurden die Statuten mit einigen Abänderungen von Innocenz VIII., Alexander VI. und Julius II. erneuert. Alexander veränderte 1502 den Namen „Eremiten des heil. Franz“ in den der Minimen. Die Lebensbeschreiber des heil. Franz berichten von ihm eine große Zal von wundertätigen Heilungen, in welchen sie, änlich wie die Minoriten in ihrem Liber conformitatum betreffs des Franz v. Assisi, eine auffallende Änlichkeit mit den Wundern Jesu nachzuweisen suchen. So soll er mit den Worten „stehe auf und gehe heim“ Lame geheilt haben, habe die Meerenge von Messina auf ihren Wassern einherschreitend passirt, Blindgeborne durch Einreibung mit einem Kraute sehend gemacht; einmal habe er auch 300 Menschen mit einem Brote und einem Fläschchen Wein gesättigt, sei desgleichen auf einem Berge in einem Lichtglanz verklärt, von den Engeln mit Musik erquickt worden u. s. w. Der Ruf seiner Wunderkraft veranlasste König Ludwig XI. von Frankreich, als er dem Tode nahe war, ihn zu sich rufen zu lassen. Franz zögerte zu kommen und reiste 1482 nur auf den ausdrücklichen Befehl des Papstes nach Frankreich ab. Ludwig XI. bat ihn flehentlich, er möge ihm Verlängerung seines Lebens bei Gott auswirken; Franz erwiderte ihm aber klug, dieses solle er nur selbst von Gott erflehen, und suchte ihn vielmehr zur Ergebenheit in Gottes Willen und zur Todesbereitschaft zu stimmen. Bald darauf starb Ludwig XI. Sein Nachfolger Karl VIII. behielt den Ordensstifter bei sich und zog ihn in Gewissenssachen und Statsangelegenheiten zu Rate, wälte ihn zum Paten seines Sones und ließ ihm zwei Klöster in Frankreich bauen, das eine in

dem Park von Plessis-les-Tours, das andere zu Amboise, dazu ein drittes zu Rom, das nur von gebornen Franzosen bewont werden sollte (vgl. überhaupt den besonderen Art. „Minimen"). In Plessis-les-Tours starb Franz von Paula am 2. April 1507 und wurde schon im Jar 1519 von Papst Leo X. heilig gesprochen. — Vgl. Hilarion de Coste, Le portrait en petit de S. François de Paul ou abrégé de sa vie, mort et miracles, Paris 1655; Fr. Giry, Vie de St. François de Paula, Paris 1680; Acta SS. Boll. t. I April, p. 105; Stadler, Heiligen-Lexikon, II, 262—266. **Klaiber † (Zöckler).**

Franz (St.) von Sales, Bischof von Genf, einer der tätigsten und einflussreichsten Männer der katholischen Reaktion, die auf das Zeitalter der Reformation folgte, zugleich als erbaulicher Schriftsteller, als Vertreter der quietistischen Mystik und als Ordensstifter bekannt, geboren 1567, Son einer alten gräflichen Familie Savoyens, geschmückt mit schönen Gaben des Geistes, von einnehmendem Äußeren, war schon in frühen Jaren, da er in Paris und auf der Universität Padua studirte, in allen Satzungen der katholischen Frömmigkeit gewandelt. Er gelobte der heil. Jungfrau immerwärende Keuschheit, trug dreimal in der Woche das härene Bußhemde und tat das Gelübde, täglich den Rosenkranz zu beten, welches er auch als Bischof getreulich hielt. Wärend seines Aufenthaltes in Paris hatte er mit geistlichen Anfechtungen zu kämpfen, er glaubte von Gott verlassen zu sein, obschon er Liebe zu Gott in seinem Herzen fülte. Er bildete sich nun ein, er sei verdammt, Gott ewiglich zu hassen; er bat daher Maria, die er als Patronin auserkoren, bei Gott dieses auszuwirken, dass er ihn wenigstens hienieden inbrünstig lieben dürfe. Darauf wich nun, wie die katholischen Biographen melden, jenes beängstigende, seinen Leib abzehrende Gefül der Verwerfung (wärend er in der Kirche St. Stephan des Grès sich befand). Selbst jene Biographen können nicht umhin, sich über die Sache zu wundern, welcher, wie es scheint, versteckte Selbstbespiegelung zu Grunde lag, übrigens hing die Sache zusammen mit der quietistischen Richtung des jungen Grafen. So wie er in Paris im Kollegium der Jesuiten seine Studien gemacht, so stellte er sich in Padua unter die geistliche Leitung des Jesuiten Possevin. Dieser prägte ihm ein, worin allerdings eine tiefe Warheit lag, dass die Reformation infolge der Unwissenheit des Klerus so große Fortschritte gemacht habe, dass Frömmigkeit one Wissenschaft ebenso ungenügend für die Kirche sei als Wissenschaft one Frömmigkeit. Franz studirte in Padua seit 1584 einige Jare, nach dem Willen des Vaters, das Civilrecht und das kanonische Recht, zugleich, wie schon in Paris, gegen den Wunsch des Vaters, Theologie. Daher der junge Graf, als er den schon längst gehegten Wunsch, sich dem geistlichen Stande zu widmen, den Widerstand der Eltern, besonders des Vaters, zu überwinden hatte. Hatten sie ihm doch bereits die Braut bestimmt gehabt. Nachdem er die Weihen empfangen (1591) wurde er in das Kapitel des Bischofs von Genf aufgenommen, der, seit dem Siege der Reformation in dieser Stadt, im savoyenschen Städtchen Annecy, drei Stunden vom väterlichen Schlosse des Franz entfernt, residirte.

Bald bot sich ihm die Gelegenheit dar, seinen Eifer für die Kirche auf eine ausgezeichnete Weise an den Tag zu legen. Es handelte sich darum, im Chablais, dem nördlichen Distrikt von Savoyen, der bis an das südliche Ufer des Genfersees sich erstreckte, den die Berner in der Reformationszeit erobert und nun wider durch das Traité de Nyon an Piemont abgetreten hatten, die katholische Religion wider herzustellen. Da aber bei der Zurückgabe des Ländchens die Aufrechthaltung der Reformation war gewärleistet worden, so beschloss man, jene Bevölkerung zuerst auf friedlichem Wege zu bearbeiten. Der Bischof von Genf erhielt den Auftrag, eine Mission in das Chablais zu veranstalten. Unter seinen Priestern befand sich nun einer, der bereit war, die für sehr gefärlich erachtete Mission zu übernehmen. Franzen, der mit Mut an das Werk gegangen, gelang es, einige zur Rückkehr in die katholische Kirche zu bewegen, denen er deutlich zu machen suchte, dass die katholische Kirche keinen anderen Mittler als Jesum Christum und keine andere Genugtuung als die durch den Tod Christi geleistete anerkenne. So sehr man sich am Hofe von Turin und an dem zu Rom über

diese Erfolge freute, konnte man sich nicht verhehlen, dass die Bekehrung des Chablais noch in weiter Ferne sei. In Turin machten sich zweierlei Ansichten geltend über die Art, wie man das begonnene Werk fortfüren solle. Die einen wollten, dass man auf dem bisherigen Wege fortfare, der, wenngleich langsam, so doch sicher zum Ziele füre; sie beriefen sich auch auf die Heiligkeit des vom Herzog den Bernern gegebenen Wortes und machten darauf aufmerksam, dass das Brechen dieses Wortes neue Misshelligkeiten mit den Schweizern zur Folge haben könnte. Die anderen waren für Anwendung von Gewalt, indem die Bewoner, so lange sie Ketzer blieben, immer zum Aufrur geneigt sein würden, und man die Schweizer nicht allzusehr zu fürchten habe, da sie genug anderes zu tun hätten. Franz, der sich gerühmt hatte, bloß auf apostolische Weise das Werk zu betreiben, war nun auf das entschiedenste für Anwendung von Gewalt. Nach Turin berufen, um an der Beratschlagung über diese wichtige Angelegenheit teilzunehmen (1596) verteidigte er in einem ausfürlichen Gutachten, welches er dem Herzog vorlas, folgende Maßregeln: 1) Vertreibung aller protestantischen Geistlichen, 2) Konfiskation aller protestantischen Schriften und Verbot, dieselben zu lesen, 3) Widerherstellung der katholischen Pfarreien, 4) Errichtung eines Jesuitenkollegiums in Thonon, der Hauptstadt des Landes, 5) sofortige Widerherstellung der Messe in demselben Thonon. Fortan bekam das Missionswerk einen weit rascheren Gang, dies um so mehr, da diejenigen, die übertraten, sicher waren, reichliche Belonungen zu erhalten. Nach einiger Zeit kam der Herzog von Savoyen in Begleitung des päpstlichen Nuntius nach Thonon. Er ließ alle männlichen Einwoner auf öffentlichem Platze sich vor ihm versammeln und befahl denenen, die Gott und ihrem Fürsten treu bleiben wollten, sich zu seiner Rechten, den andern, sich zu seiner Linken aufzustellen. Eine kleine Zal blieb ihrem Glauben getreu. Diese fur der Herzog heftig an: so hätten sie sich denn one Scheu als Gottes und ihrer Fürsten Fremde bekannt, und sprach über sie das Urteil der Verbannung aus. Franz, der warscheinlich die Hand im Spiele hatte und bei dem Auftritte zugegen war, begab sich nun zu denen auf der linken Seite und bearbeitete sie durch Vorhalten der irdischen Nachteile, die ihrer warteten, wenn sie bei ihrem Entschlusse blieben, sodass die meisten noch auf die rechte Seite übertraten (1598). Auf änliche Weise wurde bald darauf in dem von Bern an Frankreich zurückgegebenen pays de Gex auf der nordwestlichen Seite des Genfersees der Katholizismus durch die Bemühungen des Franz von Sales widerhergestellt. Schon vor diesen letzten Ereignissen, gleich nach den ersten Bekehrungen, die, so äußerlich sie auch sein mochten, doch in Rom große Hoffnungen erweckten, erhielt Franz vom Papst den Auftrag, die Bekehrung des damaligen Hauptes der reformirten Kirchen zu versuchen (1597). Leider ist uns nur ein katholischer Bericht darüber aufbehalten worden. Franz meinte schon den Sieg in Händen zu haben, als Beza auf die erste Frage, die jener an ihn gerichtet, ob man in der katholischen Kirche sein Heil schaffen könne, eine bejahende Antwort gab, worauf ihm Franz, wozu er beauftragt war, die reichsten Einkünfte *) anbot, wenn er in die katholische Kirche zurückkehren wolle, nicht als ob man ihn, fügte der heilige Mann hinzu, bestechen wolle; die Absicht sei bloß seinen Entschluss zu erleichtern und ihn vor Narungssorgen sicher zu stellen. Der reformirte Prediger erwiderte nichts auf diese Eröffnungen; das Gespräch war gänzlich abgebrochen.

Der Mangel an Erfolg, den er bei Beza gehabt, verdunkelte seinen Ruhm als Ketzerbekehrer keineswegs, denn er wurde auf katholischer Seite auf eine warhaft infame Weise erkärt. Beza habe am Ende seines Lebens, da er gefragt wurde, was ihn bei der reformirten Kirche festhalte, auf ein schönes Mädchen hingewiesen, wie sein katholischer Biograph berichtet. Die Erfolge, die er bis jetzt erzielte, bewirkten, dass ihn der Bischof von Genf im J. 1599 als Koadjutor annahm.

---

*) Eine Pension von 4000 écus d'or, verbunden mit dem Anerbieten, den Preis der Möbel und der Bücher, von denen man annahm, dass Beza sie nicht verkaufen könnte, zu erstatten. Von einem Kardinalshut für Beza war nie die Rede.

Er reiste deshalb nach Rom, wo er sich aber wegen des ihm zugemuteten Glaubensexamens als wegen einer Neuerung bei dem savoyschen Gesandten beschwerte. Er brachte die Bullen als Weihbischof von Genf und Titularbischof von Nikopolis zurück. In Angelegenheiten des an Frankreich wider abgetretenen pays de Gex reiste er nach Paris, um die kirchlichen Verhältnisse dieses Teiles der Genfer Diözese zu ordnen. Er sah mehrmals Heinrich IV., der ihn vergebens in Frankreich festzuhalten suchte. Er sah viele hochgestellte Männer, die ihm große Achtung bezeigten, denn er gewann die Herzen auch durch seine erweckenden Predigten; viele Reformirte wurden ihrem Glauben ungetreu; der angesehenste, derjenige, dessen Abfall für die politische Stellung der Reformirten der empfindlichste Schaden war, der Connétable von Lesdigières trat angeblich auf die Belehrung Franzens hin, in Warheit aber, um die hohe Stellung eines Connétable zu erlangen, zur katholischen Kirche über. In betracht der Reformirten, die er in Frankreich bekehrt hatte, sowie hauptsächlich mit Rücksicht auf die Bekehrung des Chablais und im pays de Gex geweiht, wurde er gerühmt, gefeiert als Bekehrer von 72,000 Ketzern *). Sein Ruhm wurde noch erhöht durch die wolberechnete Sage, die Reformirten hätten ihn vergiften wollen. Nach dem Absterben des Bischofs von Genf, Claudius von Granier, erhielt er auch formell dessen Stelle 1602 und wurde in Annecy feierlich als Bischof konsekrirt. Merkwürdigerweise fiel das zusammen mit der journée des escalades, da Genf durch ein savoysches Armeekorps sollte nächtlich überrumpelt und erobert werden. Das ketzerische Genf, wider mit Savoyen vereinigt, wider katholisch gemacht, das wäre allerdings ein vielversprechender Anfang für die bischöfliche Regierung von Franz gewesen. Doch dieser Triumph wurde ihm nicht zu teil und auch Heinrich IV. freute sich darüber, denn er mochte nicht gerne Savoyen an der französischen Grenze zu mächtig werden lassen. In Verwaltung des Bistums entsprach Franz völlig den großen Erwartungen, die man von ihm hegte. Von großer Strenge gegen sich selbst, mild gegen andere, unermüdlich tätig, besonders auch im Predigen und sogar im Unterrichten der Kinder, die er sehr liebte, von seinen Diözesanen wie ein Heiliger geliebt und verehrt, eifrig bemüht um die Reformation der Klöster, um Abstellung von Unordnungen überhaupt unter seinem Klerus, erschien er als das Muster eines Bischofs. Sein Ruf verbreitete sich mehr und mehr über die Grenzen Savoyens hinaus, besonders in Frankreich, wo man den berühmten Prediger und Ketzerbekehrer zu hören wünschte. Bei Anlaß eines Aufenthaltes in Lyon, wo er auf Einladung des Parlamentes von Burgund im J. 1604 die Predigten wärend der großen Fasten hielt, machte er die Bekanntschaft mit Frau von Chantal, welche Bekanntschaft bald zum innigsten Freundschaftsbunde sich gestaltete. Man weiß nicht, was man dazu sagen soll, wenn Franz seiner Freundin zu widerholten Malen schreibt, er sei sie selbst; sie sei er selbst, sagt sie auf ihrer Seite **). Mit dieser Dame stiftete er den weiblichen Orden der Visitantinen, der sich zuerst durch Krankenpflege, später durch Unterricht der Jugend verdient gemacht hat. Er vermittelte auch ein inniges Verhältnis zwischen Angelika Arnaud, Äbtissin von Port-Royal und Frau v. Chantal, wie er denn seit 1619 auf Port-Royal einige Zeit hindurch einen großen Einfluss ausübte, doch one dass seine mystische Richtung in Port-Royal herrschend wurde. Gegen das Ende seines Lebens erfasste er noch den Plan der Stiftung einer Akademie in Annecy, seinem Residenzorte, aber das kleine, steif bigotte Städtchen war nicht der geeignete Ort dazu; das mochte Franz selbst fühlen ***).

Franz hatte tiefe Einblicke in das Verderben der Kirche. Angelika schreibt von

*) Das wurde in der Kanonisationsbulle gesagt. Oeuvres I, 437.

**) Je suis, comme vous savez, vous même, sans réserve in différence quelconque, sagt Franz; vous savez que je suis vous même, sagt Frau von Chantal; ich habe mich darüber weitläufig ausgesprochen in der deutschen Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben, 1856, 26. Jan. N. 4 ff., ebenso in der Realencyklopädie, 1. Auflage, s. v. Visitantinen.

***) S. die Konstitutionen der académie Florimontaine im 2. Bd. d. Oeuvres S. 719.

ihm: das war ein Auge, das alle Übel und Unordnungen sah, welche die Schlaffheit in den Sitten der Geistlichen und Mönche verursacht hat. Mit sehr vielen katholischen Würdeträgern hielt er an den gallikanischen Grundsätzen fest. So wie er trauerte über die Unordnungen des römischen Hofes, so sagte er auch zu Angelika: „die ökumenischen Kirchenversammlungen müssten das Haupt und die Glieder reformiren, da sie one Zweifel über dem Papste sind u. s. w." Darauf bemerkte er, dass die heilige Pflicht der Verschwiegenheit ihn abhalte, davon zu sprechen, da er nicht sehe, welche Frucht davon zu hoffen wäre. Franz war ein erbaulicher asketischer Schriftsteller und hat in dieser Hinsicht Verdienste selbst um die Sprache und den Stil; der von Franz ist äußerst bilder- und blumenreich. Man findet bei ihm manche Goldkörner; so z. B. wenn er sagt: „um warhaft in der Heiligung zu stehen, braucht man nicht sowol sonderliche Dinge zu tun, sondern die alltäglichen, gemeinen Dinge müsse man besonders gut tun". Er besaß eine große Geschicklichkeit in Behandlung besonders weiblicher Seelen, das zeigt sich auch in seinen Briefen, vor allem aber in seinen zwei Hauptwerken, im traité de l'amour de Dieu und in der Philothea, eine Anleitung zum frommen Leben auch außerhalb des Klosters. In denselben Schriften aber entwickelte er Grundsätze und Anschauungen, die ihn als einen Vorläufer von Molinos und von Fénelon erscheinen lassen, als Vertreter des Quietismus; daher einer der Richter von Fénelon mit vollem Rechte sagte: entweder müsse man alle Schriften des Franz von Sales verbrennen oder den Erzbischof von Cambray freisprechen. In der Tat geht Franz so weit, dass er diejenige Liebe zu Gott als verwerflich und eigennützig erklärt, wobei wir nicht sagen können, dass Gott von uns abhängig ist, sondern wo wir von ihm abhängig sind, sodass er von uns nichts empfängt, sondern wir von ihm. Franz hatte seine Freundin für diese verkehrte Richtung der Frömmigkeit vollkommen gewonnen. Näher wird dieser Punkt erläutert werden im Artikel Quietismus.

Franz starb in Lyon am 28. Dez. 1622, wurde 1661 selig, 1665 heilig gesprochen, wobei die betreffende Bulle einen Spruch aus dem Buche der Weisheit Salomos citirte, der auf der Annahme der Präexistenz der Seelen und auf dem krassesten Semipelagianismus oder vielmehr Pelagianismus beruht *). Im August dieses Jares, 1878, wurde mit großem Pompe die Feier des Doktorats des Heiligen begangen. Pius IX. hatte ihn nämlich als neunzehnten Doktor der allgemeinen Kirche erklärt. In einer der bei diesem Feste gehaltenen Predigten wurde ein bis dahin unbekanntes Wunder von Franz gepriesen, eine Totenerweckung.

Es gibt mehrere Ausgaben seiner Werke; die neueste erschien in vier starken Bänden in Paris 1836, Bethune éditeur. Unter den Biographieen heben wir hervor die von Marsollier im ersten Bande der soeben genannten Ausgabe der Werke. Dazu kommt Maupas, vie de la vénérable mère Jeanne Françoise Frémiot, 1. Ausgabe Paris 1658 (Frau v. Chantal). Vgl. dazu die feine Charakteristik des Franz von Sales bei Sainte-Beuve, Port-Royal, im ersten Bande.

Herzog.

Franz, Xavier, geb. am 7. April nach den einen 1506, nach den anderen 1497, stammt aus einem der edelsten Geschlechter Navarras. Zunächst erscheint er in Paris als Magister artium und Lehrer der aristotelischen Philosophie. Loyola traf ihn hier in einer Umgebung, die seinem Glauben und seinen Sitten gefärlich war. Hierbei, wie einige wollen, an protestantische Einflüsse zu denken, ist man durch nichts veranlasst. Ignatius zog ihn an sich und bei Stiftung der zur Bekämpfung und Bekehrung „der Ungläubigen" bestimmten Compagnia Jesu am 15. Aug. 1534 war unter den ersten sich verpflichtenden Mitgliedern auch Xavier. Im November 1536 wanderte er nach Venedig, um mit Loyola und den anderen Genossen wider zusammenzutreffen, und wirkte in der folgenden Wartezeit an den ihm angewiesenen Plätzen Norditaliens, wobei er besonders in den Spitä-

---

*) Sortitus animam bonam, eandem optimam reddidit accuratiore studio tum literarum, tum morum, Weisheit Salomo 8, 19.

lern den geringsten und ekelhaftesten Verrichtungen sich willig unterzog. Als der Papst die Gesellschaft bestätigt hatte, ward er von Loyola auf Wunsch des Königs von Portugal für die Mission in Ostindien bestimmt. Am 16. März 1540 verließ er Rom, am 7. April 1541 Portugal, als apostolischer Nuntius für die östlichen Heidenländer und als königlicher Kommissär mit großen Vollmachten versehen. Nachdem er auf der Reise in Mozambik überwintert, Melinda und die Insel Sokotora kurz berürt hatte, traf er am 6. Mai 1542 in der portugiesischen Hauptstadt Goa ein. Hier fand er in der Stadt nichts zu missioniren, da man alle Bewoner getauft hatte; aber das Leben der Getauften machte ihm Kummer und Arbeit genug, als er es unternahm, selbst in einem Spitale wonend, durch Beispiel und unermüdlichen Unterricht sie zu bessern. Nach 5 Monaten folgte er einer Aufforderung des Statthalters und ging zu den Parawern oder Perlfischern an der Südspitze Indiens, deren größter Teil, unter portugiesischem Schutz stehend, vor einigen Jaren getauft war. Obwol ihrer Sprache nicht mächtig, begann er sie zu unterrichten. Er ließ den Glauben, das Vaterunser, das Ave Maria, die Gebote in das Tamil übersetzen, lernte es auswendig und sagte dies den mit einer Handglocke Zusammengerufenen vor. Auch weiterhin bemächtigte er sich dieser Sprache nicht, sondern musste sich stets eines Dollmetschers bedienen. In jedem Dorfe ließ er eine Abschrift seines christlichen Unterrichts und stellte einen Leiter des Gottesdienstes an, der denselben am Sonntag widerholte. Besonders suchte er Kinder zu taufen, auch wenn die Eltern noch Heiden blieben. Auch beim Taufen von Erwachsenen verfur er so schnell, dass selbst Loyola dies missbilligte. Nach einem Jare ging er für kurze Zeit wider nach Goa, dann aber bemühte er sich, den König von Travankur, der in Südindien ein ausgedehntes Reich beherrschte, dem Christentum geneigt zu machen. Er will damals große Erfolge unter den Heiden erreicht haben; nach seiner Versicherung taufte er in einem Monat 10,000 Menschen! Seine Parawer jedoch vermochte er nicht zu schützen, weder gegen die Grausamkeit der indischen Steuereintreiber, noch gegen die Bedrückungen der Portugiesen. Am Fortschritte seines hiesigen Werkes verzweifelnd, kehrte er im Dezember 1544 nach Goa zurück und als auch der Plan auf Ceylon, eine Art von Kreuzzug, missglückte, wandte er seinen Blick gen Osten, wo man ihm das Missionsfeld als ein günstiges geschildert hatte. Er wollte nach Makassar auf Celèbes. Über Negapatam und das St. Thomas-Grab zu Mailapur bei Madras ging er nach Malakka, wo er im Oktober 1545 eintraf. Als er hier drei Monate, die er mit Unterricht und Krankenpflege verbrachte, vergeblich auf ein Schiff gewartet hatte, gab er Makassar auf und segelte nach Amboina im hinterindischen Archipel, 2 Monate später nach den Molukken, nach 3 Monaten nach Maurika (vielleicht Morotai?), nach weiteren 3 Monaten zurück zu den Molukken, wo er wider 3 Monate verweilte. Nach abermaligem einmonatlichen Aufenthalte auf Amboina kehrte er über Malakka nach Indien zurück, wo er im Januar 1548 anlangte. Es war mehr eine Erkundigungs- als eine Missionsreise. Auf den dortigen portugiesischen Besitzungen gab es nämlich schon Christen und an den Heiden konnte er wegen Unkenntnis ihrer Sprache nicht wirksam arbeiten. Nun blieb er 15 Monate in Indien, stark beschäftigt mit der Ordnung der dortigen Mission, die er der einheitlichen Leitung wegen ganz in die Hände der Jesuiten bringen wollte, denen er deshalb auch das große Missionskolleg in Goa, in welchem 100 Eingeborne Theologie studiren sollten, überwies. Vom Könige von Portugal verlangte er als eine heilige Regentenpflicht, er solle die Bekehrung Indiens dem Statthalter und seinen Beamten auftragen und jede Saumseligkeit darin streng bestrafen. Im ganzen hegte er jedoch für Indien wenig Hoffnung. Sein Blick richtete sich auf Japan, von dem er in Malakka gehört hatte. Am 25. April 1549 verließ er Kotschin und traf am 15. August in Kagosima auf Kiusiu, der südlichsten der Inseln, ein. In Japan blieb er bis zum November 1551, richtete aber wegen seiner Unkenntnis der Sprache trotz alles Eifers nicht viel aus. Doch hat er hierher den Weg gebant. Nach Indien, welches er im Januar 1552 erreichte, zurückgekehrt, fand er viel Streit unter den Missionaren, der ihn zu scharfem Eingreifen nötigte und ihm den dortigen Aufenthalt verlei-

dete. Schon im April schiffte er sich wider ein nach China, auf welches die Japanesen ihn hingewiesen hatten, und erreichte ungeachtet der Hindernisse, die in Malakka sich ihm in den Weg stellten, die kleine Insel Sanschan bei Kanton. Aber weiter kam er nicht. Hier starb er, vom Fieber ergriffen, am 2. Dez. 1552 in einer elenden Hütte. Seine letzten Worte sollen: in Te Domine speravi, non confundar in aeternum gewesen sein. Sein Leichnam ward nach Goa gebracht, der rechte Arm desselben 1612 nach Rom. Gregor XV. sprach Xavier 1622 heilig, Benedikt XIV. hieß ihn als Protektor Indiens verehren.

Franz Xavier war ein durch aufrichtige Frömmigkeit ausgezeichneter, von Liebe zu Gott und seiner Kirche erfüllter Mann. Aber seine Frömmigkeit war ganz die der römischen Kirche. Er hat sein Leben der Mission gewidmet und in ihrem Dienste es verzehrt. Mit rastlosem Eifer und unermüdlicher Hingebung hat er gearbeitet. Das Schwerste zu leisten war er bereit, sobald er es als geboten erkannte. Seine Stärke lag jedoch weniger im persönlichen Missioniren als in der Anregung zur Mission und in der Leitung derselben. In seinen Anweisungen für Missionare hat er vielfach Vortreffliches ausgesprochen und auch sonst bekundet er einen klaren Einblick in die Verhältnisse und Erkenntnis des dadurch Wünschenswerten, wie er z. B. bemerkte, für Indien und Japan könne er nur Männer höherer Bildung und Gelehrsamkeit brauchen, die den Gelehrten des Landes gewachsen seien; und wie er für die Mission Niederländer und Deutsche den Romanen vorzog, weil sie mehr Geduld — sein eigenes Beispiel konnte ihn das lehren — und Ertragungskraft hätten. Was man an seinem Missionsleben zu tadeln haben wird, fällt meistens weniger seiner Person als der Auffassung und Lehre der Kirche, welcher er diente, zur Last; vgl. den Art. Propaganda. Franz Xavier darf in der Geschichte der Mission nicht vergessen werden, auch wenn man davon abstehen muss, ihn den Apostel Indiens zu nennen oder gar ihn Paulo zur Seite zu stellen.

Hauptquelle: X.'s Briefe. Beste Ausgabe von R. M. (warscheinlich Rochus Manchiaca), Bologna 1795; sie bietet eine lat. Übersetzung. Eine zuverlässige Ausgabe des spanischen Textes fehlt noch. — Lebensbeschreibungen, katholische: Tursellini 1596, Joar de Lucena 1600, Bouhours 1682, Reithmeier 1846; evangelisch: Venn 1862, aus dem Englischen ins Deutsche übers. durch W. Hoffmann 1869; hierüber Kraus im Theolog. Literaturblatt v. Reusch, 1870, S. 793 ff. Eine wissenschaftlich genügende Bearbeitung bleibt noch zu wünschen. **G. Plitt.**

Französisches Glaubensbekenntnis, La confession de foi des églises réformées de France. Confessio gallicana. Die reformirten Kirchen Frankreichs waren bis zum Jar 1859 nichts als eine große Diaspora vereinzelter, für sich bestehender evangelischer Gemeinden. Da geschah es im Jar 1558, dass Chandieu (s. d. Art.), der seit vier Jaren das geistliche Amt an der neugebildeten Pariser Gemeinde versah, von dieser Gemeinde in einer kirchlichen Angelegenheit an die Gemeinde in Poitiers abgeordnet wurde. Es traf sich, dass diese Gemeinde gerade das Abendmal feierte, an welchem auch benachbarte Prediger teilnahmen. Nach Vollendung der Feier besprachen sich die anwesenden Prediger über das, was in dieser schweren Zeit der Verfolgungen den evangelischen Gemeinden not tue. Es wurde ausgemacht, dass die vereinzelt dastehenden Gemeinden zu einem Ganzen vereinigt werden sollten. Dazu war nötig die Aufstellung eines von allen Gemeinden zu vertretenden Glaubensbekenntnisses und die Herstellung einer alle Gemeinden umfassenden Kirchenverfassung. Chandieu überbrachte diese Wünsche der Gemeinde in Paris, die mit großem Eifer darauf einging und sie den übrigen Gemeinden in Frankreich mitteilte. Überall wurden diese Vorschläge mit der größten Bereitwilligkeit aufgenommen und die Vorbereitungen getroffen zur ersten reformirten Nationalsynode *). Als Calvin davon benachrichtigt wurde, überkam ihn die Besorgnis, dass eine solche Synode bei dem dermaligen Zustande der Gemeinden Beschlüsse fassen könnte, welche der Einigung mit der Schweiz Ab-

*) Nach der histoire des églises réformés de France, die lange dem Beza zugeschrieben wurde.

bruch tun könnten. Auf seinen Antrieb geschah es, dass von der Gemeinde in Genf schleunigst drei Deputirte mit einem von ihm aufgesetzten Bekenntnisentwurf und mit einem Briefe Calvins datirt vom 17. Mai 1559, an den Prediger François de Moral, Seigneur de Colonges, nach Paris entsendet wurden. Unterdessen hatte die Synode am 19. Mai 1559 ihren Anfang genommen, in einem entlegenen Hause der Vorstadt St. Germain, unter dem Vorsitze des genannten Moral, nicht achtend der fürchterlichen Gefar, die über ihren Häuptern schwebte. In den drei ersten Tagen wurde die Verfassung geordnet nach dem in Genf durch Calvin 1542 geltend gemachten Begriffe der evangelischen durch ihr Presbyterium repräsentirten Gemeinde, die sich rückhaltlos dem Worte Gottes und darum auch der strengsten Zucht der Kirche unterwarf. Als die Synode die betreffenden Beschlüsse gefasst, trafen jene drei Abgesandte aus Genf ein; sie legten der Versammlung den von Calvin ausgearbeiteten Bekenntnisentwurf vor. Die Versammlung erklärte sich damit einverstanden. Nur weniges wurde geändert, doch wurde die Erweiterung des Bekenntnisses durch einige Zusätze für nötig befunden. Am 25. Mai 1559 war der Text des Bekenntnisses festgestellt *). Es sollten Abschriften davon in den Archiven aller Kirchen niedergelegt, das Ganze aber geheim gehalten werden. Da man nun hoffte, dass der neue König, der nach dem Tode Heinrich II. 25. Juni 1559 den Thron bestieg, Franz II. vielleicht von der Verfolgung abstehen würde, wenn er den waren Inhalt der evangelischen Lehre erfüre, so wurde die Konfession noch in demselben Jare gedruckt und einer in Genf erscheinenden Bibelübersetzung als Anhang beigegeben. Nun erschien sie auch offiziell im Drucke mit einem an den König gerichteten Vorworte, und wurde 1560 dem König in Amboise überreicht. Darauf beschloss die 2. reformirte Nationalsynode in Poitiers 10. März 1561, dass Abgeordnete aus allen Provinzen sich an den Hof begeben und daselbst die Konfession dem Könige mit einer requête de toutes les églises überreichen sollten. Dies geschah wärend des Religionsgespräches in Poissy 1561. Als durch den Vertrag von St. Germain en Laye 8. August 1570 die Ruhe und der Rechtsbestand der reformirten Kirchen gesichert zu sein schien, beschlossen sie auf der nächsten Nationalsynode ihr Bekenntnis und ihre Verfassung vor aller Welt zu dokumentiren. Die siebente Synode trat zu La Rochelle unter dem Schutze eines kgl. Patentes am 2. April 1571 zusammen. Vertreten waren alle evangel. Gemeinden des Landes, Vorsitzender war der aus Genf herbeigerufene Beza, außerdem waren anwesend die Königin Jeanne d'Albret von Navarra, Prinz Heinrich v. Bearn, etwa 18. Jar alt, der nachmalige Heinrich IV., der Prinz v. Condé, Admiral Gaspard de Coligny und viele andere Herren. Die Konfession wurde am ersten Tage der Versammlung vorgelesen, am letzten von allen Anwesenden unterschrieben. Die Synode bestätigte den von der Pariser Synode 1559 festgestellten Text der Konfession, der 1561 Karl IX. überreicht worden war. Diesen Text ließ die Synode in drei Exemplaren auf Pergament aufzeichnen, von allen Anwesenden unterzeichnen und von den drei Exemplaren je eins in den Archiven von La Rochelle, Bearn und Genf niederlegen. Diese Konfession, die seitdem den Namen Konfession de la Rochelle erhielt, war mit dem ordre de discipline bei allen Vorkommnissen das erste und letzte, was die Kirche im Auge hatte. Bei Bildung neuer Gemeinden wurde vor allem Unterzeichnung derselben gefordert. Alle Geistlichen und Weltlichen, auch die Professoren der Theologie mussten sie unterzeichnen. Auf jeder Nationalsynode wurde sie vorgelesen und mehrere Synoden fügten die Erklärung bei, dass sie leben und sterben wollten im Festhalten dieser Konfession, so auch die letzte Nationalsynode in Loudun 1659. Den verschiedenen Ausgaben der Konfession, welche im Laufe der Zeit erschienen, wendeten die Nationalsynoden ihre größte Aufmerksamkeit zu, prüften dieselbe und rügten alle Ungenauigkeiten, welche in ihr vorkamen. Es durfte in der neuen Ausgabe der Text nicht als ein revidirter bezeichnet

*) Die wichtige Tatsache, dass die Konfession aus einer Vorlage Calvins hervorgegangen, ist von den Straßburger Herausgebern der Werke Calvins nachgewiesen worden, Bd. IX der Opera Calvini, Proleg. LVII—LIX.

werden, weil als Bekenntnis nur der Text von 1559 gelten sollte. Heppe gibt nun den Text der confession de foi nach der in Genf aufbewarten Originalhandschrift. Die Hypothese der Straßburger Herausgeber der Op. Calv., dass eine andere Rezension der conf. de foi, die auch 1559 erschien, den von Calvin nach Paris geschickten Bekenntnisentwurf, mithin den ursprünglichen Text der Konfession darstelle, verwirft Heppe a. a. O. Der französische Text findet sich in der histoire des églises ref. de France, Montpellier 1825. In Genf erschien 1566 eine latein. Übersetzung die sich im corpus et syntagma vom J. 1612 und in anderen Sammlungen findet. Beide Texte hat Niemeyer aufgenommen. Eine deutsche Übersetzung erschien 1562 in Heidelberg, eine im Märtyrerbuche von Crocius, Bremen 1682, und in Böckels Bekenntnis-Schriften d. evang.-reformirten Kirche S. 461. Was nun den Inhalt der Konfession betraf, so stellt sie sich dar als der prägnante Ausdruck des calvinischen Glaubensbekenntnisses. Die Prädestination wird gelehrt, doch one Supralapsarismus. In der Lehre vom Abendmal wird das spezifisch-calvinische betreffend das Ernärtwerden aus der Substanz des Fleisches Christi festgehalten. Dem Magistrate wird sogar das Recht vindicirt, die Übertreter der Gebote der ersten Tafel, d. h. die Ketzer, zu bestrafen. Was die symbolische Autorität der Konfession betrifft, so ist sie schon längst aufgegeben worden. Doch hat die reformirte Nationalsynode vom Jar 1872 in ihrer 13. Sitzung am 20. Juni die Erklärung abgegeben, dass sie die Prinzipien des Glaubens und der Freiheit, auf welche sie gegründet ist, getreu festhalte in Übereinstimmung mit ihren Vätern und Märtyrern, die sich auf die Confession de la Rochelle gründen *).

S. Heppe, Die confession de foi der reformirten Kirche Frankreichs in der Zeitschrift für historische Theologie, 1875, S. 506 ff. Dazu Cuno in der evang.-reform. Kirchenzeitung, 1864, S. 141: Das Glaubensbekenntnis der ref. Kirche Frankreichs und seine Verfasser. Außerdem Corpus reformatorum Tom. 37, Proleg. Tom. 45. S. noch D. Schaff, History of the Creeds of Christendom.

Herzog.

Fraticellen. Der Wunsch, der Spaltung im Franziskanerorden, die einen großen Teil des 13. Jarhunderts erfüllt hatte, ein Ende zu machen, bewog den Papst Cölestin V. die Brüder Petrus de Macerata und Petrus de Foro Sempronio, nebst anderen italienischen Spiritualen, zur Bildung einer besonderen Gesellschaft zu ermächtigen, die sich Pauperes eremiti Domini Coelestini nannten. Von den übrigen Franziskanern verfolgt, wurden diese Cölestiner-Eremiten 1302 von Bonifaz VIII. wider aufgehoben. Durch diese Maßregel erbittert, und entflammt durch Ubertus Casalis, der Peter Olivis apokalyptische Weissagungen und heftige Anklagen gegen den römischen Stul weiter verbreitete, wurden die Eremiten, die sich von nun an unter dem Namen Fraticelli finden, zu immer schwärmerischerem Treiben angeregt. Nicht nur behaupteten sie, seit Cölestin sei kein warer Papst gewesen, und trieben das Gebot der Armut auf die äußerste Spitze (fratres de paupere vita), sondern, mit Begharden in mannigfache Berürung kommend, lehrten sie, sie seien von Sünden frei, sie besäßen den heiligen Geist und bedürfen weder der Buße noch der Sakramente. Clemens V. suchte zwar die Spiritualen mit den anderen Franziskanern wider zu vereinigen, gab sogar, 1312, beiden Teilen einiges nach, in der Hoffnung den Streit endlich zu schlichten, allein die Spiritualen widersetzten sich allen diesen Bemühungen, und der gegenseitige Hass nahm täglich zu. 1314 vertrieb ein Haufe Fraticellen die Franziskaner mit Gewalt aus den Klöstern von Béziers und Narbonne. Johann XXII. untersagte 1317 ihre Lebensweise und bot die Inquisition gegen sie auf. Bereits hatten sie

*) Der Satz könnte besser stilisirt sein: elle déclare par l'organe de ses représentants, qu'elle reste fidèle aux principes de foi et de liberté sur lesquels elle a été fondée, avec ses péres et ses martyrs dans la Confession de La Rochelle, avec toutes les églises de la Réformation dans leurs symboles etc.

sich in Italien, in Sizilien, besonders in Südfrankreich (später auch in Deutschland) verbreitet. Sie traten mit immer feindseligeren Behauptungen gegen die Kirche auf, stützten sich vorzüglich auf die Postille des Peter Olivi, betrachteten ihre von der Inquisition bestraften Genossen als Märtyrer. (S. die Bulle Johannes XXII. 23. Jan. 1318, bei Raynaldus an. 1318, Nr. 45, und die Culpae Beguinorum, in dem Liber sentent. inquisit. Tolosanae, hinter Limborchs Historia inquisit., S. 298 u. f.) Die Zal dieser Geopferten wurde täglich größer; von 1318 bis 1352 wurden von der Inquisition von Toulouse zalreiche Fraticellen, unter den Namen Begharden und Spiritualen, teils zum Feuertode, teils zu lebenslänglichem Gefängnis verdammt; manche, wie Raymund de Buxo, aus der Gegend von Mirepoix, schworen ab, nachdem sie über die Lehre der Sekte ausfürliche Auskunft gegeben. 1321 und in den folgenden Jaren wurden sie in Italien, wo sie sich fratricelli della opinione nannten, aufs härteste verfolgt. Von der Mitte des 14. Jarhunderts an verschwinden sie, zumal seit die der Kirche treugebliebenen Spiritualen, die sich mit dem Orden nicht versönen wollten, geduldet und zuletzt von dem Konstanzer Konzil förmlich bestätigt wurden. Spätere Schriftsteller, wie Prateolus (Elenchus haeret. p. 186), und selbst Bayle werfen ihnen abscheuliche Gebräuche und schändliche Laster vor; die gleichzeitigen Quellen schweigen hierüber; es ist der allen verfolgten Ketzern, die sich im Geheimen versammeln mussten, gewönlich gemachte und meist aus der Luft gegriffene Vorwurf.

C. Schmidt.

Frauen, bei den Hebräern. Zu dem, was bereits oben unter „Ehe“ bemerkt worden ist, haben wir hier nur noch folgendes nachträglich anzubringen. Schon aus der Erzälung von der Schöpfung des Weibes aus der Rippe des Mannes, aus ihrer Benennung als der Gehilfin des Mannes, als seinesgleichen, als Fleisch von seinem Fleisch und Bein von seinem Bein (Gen. 2, 20 ff.), sowie aus der mehr und mehr zur Herrschaft durchgedrungenen Monogamie folgt, dass in Israel das weibliche Geschlecht nie in einer so beschränkten und entwürdigenden Abhängigkeit und Knechtschaft gehalten wurde, wie es nicht nur noch heute im Orient der Fall ist, sondern auch im alten Hellas meist vorkam. Zwar bewonten die Frauen Anstandes halber schon in der Patriarchenzeit eigene Zelte (Gen. 24, 67; 31, 33) oder doch eigene Abteilungen in denselben (קֻבָּה Num. 25, 8), wie in späteren Zeiten einen eigenen — den hintersten — Raum des Hauses, das sogenannte „Weiberhaus“ (Est. 2, 9) oder Harem, das bei Königen und Großen von Verschnittenen (die freilich in Israel gesetzlich verboten waren, s. d. Art.) bewacht wurde, s. 2 Sam. 13, 7; 1 Kön. 7, 8; 2 Kön. 24, 15; Est. 2, 3. 14. Allein dennoch nahmen die Frauen und Töchter, fern von der trägen Ruhe und Üppigkeit der heutigen orientalischen Weiber, auch teil an den häuslichen Beschäftigungen (Gen. 24, 11); sie spinnen und nähen, sie weben und verfertigen Kleider, Hemden, Gürtel, selbst auf den Verkauf, sie holen Wasser, backen das Brot und besorgen die Herden (Gen. 29, 9; Exod. 2, 16; 1 Sam. 2, 19; 8, 13; 2 Sam. 13, 8; Spr. 31, 10 ff.). Sie waren dabei auch für Fremde sichtbar (Gen. 12, 14), wie sie überhaupt — wenngleich in der Regel sich möglichst zu Hause haltend, vgl. die schöne Bezeichnung der Frau Ps. 68, 13 נְוַת־בַּיִת = „Hausbewonerin“ und dagegen die Schilderung der größten Verwirrung durch Herumlaufen der Weiber auf den Gassen 2 Makk. 3, 19 — bei allerlei Gelegenheiten mit den Männern verkehrten und ihnen nicht ängstlich auswichen, s. Exod. 21, 22; Deut. 25, 11; Rut. 2, 5 ff.; 1 Sam. 9, 11; 2 Sam. 20, 16; Matth. 9, 20; 12, 46; 26, 7; Joh. 4, 7; Luk. 10, 38. Selbst an Gastmälern nahmen sie teil und speisten überhaupt in Gesellschaft der Männer (Joh. 2, 1 ff.), wovon nur Fürstinnen eine Ausnahme machten Est. 1, 9, obwol auch diese sonst gelegentlich unter die Leute kamen 2 Sam. 6, 20; 1 Kön. 14, 4 ff. (Das Tanzen der Tochter der Herodias vor den königlichen Gästen Matth. 14, 6 ist dagegen als eine Ausnahme und Überschreitung der besseren Sitte zu betrachten.) Bei Volksfesten beteiligten sich Frauen und Jungfrauen durch Gesang, Reigentanz und Spielen auf Handpauken Exod. 15, 20 f.; Richt. 16, 27; 1 Sam. 18, 6 ff. Auch

beim Heiligtume dienten einzelne Frauen, warscheinlich Frauen und Töchter der Leviten, vielleicht durch Teilnahme an den Festen in angedeuteter Weise, aber wol auch durch Handarbeiten, wie Ausbessern von Teppichen u. dgl. Exod. 38, 8; 1 Sam. 2, 22. Die hohe freie Stellung des Geschlechts erhellt wol am deutlichsten an Gestalten wie die Heldin Debora, die Prophetin Hulda u. a., sowie aus Lobsprüchen wie Spr. 11, 16; 14, 1; 12, 4 u. a. und dagegen der Rüge Mal. 2, 14; vgl. Ewald, Die Alterthüm. d. Volkes Israel, S. 188 u. Winer, RWB. s. v. In späteren Zeiten jedoch mussten die Frauen in größerer häuslicher Zurückgezogenheit leben als früher, s. Philo opp. II, p. 327 sq.; 530; Grimm zu 2 Makk. 3, 19; 4 Makk. 18, 7; 3 Makk. 1, 18 ff.

Erst das Christentum indessen erhob die Frauen zur ganz gleichen, vollen Menschenwürde mit den Männern, welche daher angewiesen werden, jene zu lieben wie Christus die Gemeinde, sie zu schonen als das schwächere Geschlecht, wärend andererseits die Weiber ihren Männern untertan sein sollen in dem Herrn als ihren Häuptern und durch einen stillen, sanften, keuschen Wandel auch ungläubige Männer zu gewinnen ermuntert werden, Ephes. 5, 22 ff.; 1 Petr. 3, 1 ff.; vgl. 1 Kor. 11, 3 ff.; Gal. 3, 28; Kol. 3, 18 f. Nur in den Gemeindeversammlungen sollen sie nicht öffentlich auftreten 1 Tim. 2, 9 ff.; vgl. 1 Kor. 14, 34 f. Der Herr selbst und seine Apostel zälten frühe unter frommen Frauen ihre treuesten Anhängerinnen; ihrer mehrere folgten Jesu nach aus Galiläa bis unter's Kreuz und an's Grab, unterstützten ihn, ehrten ihn, dienten ihm und wurden endlich die ersten Zeugen und Botschafterinnen seiner Auferstehung, s. Luk. 10, 38 ff.; 23, 49. 55 f.; 24, 10; Joh. 11, 1 ff.; 12, 1 ff.; Mark. 15, 40 f.; aus der apostolischen Zeit sei nur erinnert an Tabea und Lydia Apgesch. 9, 36 ff.; 16, 14 f.; an Damaris u. Priscilla 17, 34; 18, 2 u. a. 17, 12; Röm. 16, 1 f.; 6. 12. 15. Phil. 4, 2. **Rüetschi.**

Frayssinous (Denys, Graf v.), einer der hervorragendsten Prälaten unter der neueren gallikanischen Geistlichkeit, ward am 9. Mai 1765 zu Curières in der Gascogne geboren, von seinem Vater für die Rechtswissenschaft bestimmt, aber durch eigene Neigung zu den theologischen Studien getrieben. Nachdem er letztere beendigt und die höheren Weihen empfangen hatte, begann nach der Abschließung des Napoleonschen Konkordates mit dem Papst im J. 1801 eine größere Bewegung der Priester gegen den Materialismus und Atheismus der herrschenden Philosophie. Obschon Frayssinous eifriger Royalist war, widersetzte sich die Regierung doch nicht dessen zalreich besuchten Vorträgen in der Kirche des Carmes zu Paris, ja sie ließ ihn zu einem der Inspektoren der Pariser Akademie ernennen und ihm ein Kanonikat bei der Kirche Notre Dame übertragen. Doch mussten ihm 1809 seine Vorträge in der Kirche St. Sulpice untersagt werden, weil er zu offen gegen die bestehenden Einrichtungen und Grundsätze des Kaiserreichs sprach. Mit den Bourbonen kehrte der mutige Redner auf seine Kanzel zurück und predigte aufs eindringlichste für die Sache der Restauration und die neue Erhebung des „Thrones und Altares“. Bei der Rückkehr Napoleons von Elba flüchtete Frayssinous in die Berge von Aveyron und lebte hier in Stille, bis der wider in Paris eingesetzte Ludwig XVIII. ihn 1815 zu einem der fünf Mitglieder ernannte, welche die Einrichtung des öffentlichen Unterrichts besorgen sollten. Im schnellen Lauf ward er nun zum ersten Almosenier und Hofprediger des Königs, dann zum Titularbischof von Hermopolis, Großoffizier der Ehrenlegion, Grafen und Pair von Frankreich promovirt; ja man erneuerte sogar für ihn die von Napoleon eingesetzte Würde eines Großmeisters der französischen Universität. Im J. 1824 ward er zum Minister der geistlichen Angelegenheiten und des öffentlichen Unterrichts ernannt, und der Minister unterstützte kräftig die Pläne Karls X., den Geist jesuitischen Kirchentums zur Herrschaft im Stat und selbst über die Statsgesetzgebung zu erheben. Nach vier Jaren musste er wegen dieser Begünstigung der Jesuiten aus dem Ministerium ausscheiden, blieb aber noch in vollem Genusse der königlichen Gnade, und empfing 1829 die feuille des bénéfices, oder das Recht der Präsentation für die Erzbistümer, Bistümer und andere geistliche Titel. Die Julirevolution entsetzte ihn seiner Ämter; er huldigte Louis

Philipp nicht, sondern ging nach Rom. Von hier aus kehrte er zwar nach Paris zurück, ward aber alsbald zu Karl X. abberufen, um die Erziehung des Herzogs von Bordeaux zu leiten. Seit 1838 nach Frankreich zurückgekehrt, lebte er in stiller Zurückgezogenheit, und starb zu St. Geniès in der Gascogne am 12. Dezember 1841. Sein Leben ward von Baron Henrion 1842 beschrieben. Seine bedeutendsten Schriften sind seine 1818 zuerst erschienenen „les vrais principes de l'église gallicane" und seine 1828 in 3 Bänden veröffentlichte „Défense du Christianisme". In ersterer Schrift erklärt er den römischen Stul als das Centrum, dem alles zustrebe, aber nicht als die Quelle, aus welcher alles fließe. Die Kirche sei keine reine Monarchie, ebensowenig eine Demokratie, sie sei eine aristokratische Monarchie. Die Infallibilität des Papstes beruht nach ihm bloß auf der Zustimmung der gesamten Kirche. Der Papst kann irren, selbst in Glaubensartikeln, aber er kann vermöge des Geistes der Warheit, welcher in der Kirche waltet, nicht auf die Länge im Irrtum verharren. Als ebenso begeisterter Schirm- und Schutzvogt der katholischen Kirche tritt er in seiner berühmten Verteidigung des Christentums auf, indem er nicht bloß alle ihre Rechte aufs eifrigste in der beredtesten Sprache wart, sondern ihr auch jeglichen Übergriff und Eingriff in die statlichen Verhältnisse zu sichern bemüht ist.

Dr. **Pressel** † (**Carl Schmidt**).

Freidenker, s. Deismus und Rationalismus.

Freie Gemeinde, s. Lichtfreunde.

Freiheit, sittliche, s. Willensfreiheit.

Freistätte, s. Asyl.

Fremdlinge bei den Hebräern. Der generelle Name גֵּר von גּוּר sich aufhalten, bezeichnet zunächst jeden Nichtisraeliten, der unter den Israeliten sich aufhält, vorübergehend oder dauernd; auch Israeliten im fremden Lande lebend sind als solche גֵּרִים (2 Mos. 23, 9 u. ö. vgl. 1 Petri 1, 1 *παρεπίδημοι* vom neutest. Israel). Nach späterem Sprachgebrauch ist גֵּר vorzugsweise der durch Beschneidung naturalisirte, des Bürgerrechts teilhaftige Nichtisraelit. Die bloßen Beisassen one Bürgerrecht heißen תּוֹשָׁב LXX. *πάροικος* Luth. Einwoner, 1 Mos. 23, 4 auch גֵּר תּוֹשָׁב 3 Mos. 25, 23. 35. 47; die nur vorübergehend im Land sich aufhalten נָכְרִי, נֵכָר peregrinus 1 Mos. 17, 12; 2 Mos. 12, 43; 3 Mos. 22, 25; was, wie זָר, mit welchem es die Grundbedeutung des Entferntzuhaltenden teilt, den Nebenbegriff des dem bürgerlichen und gottesdienstlichen Leben Israels Fremden, des Götzendieners, Feindes involvirt. Die Reste der Canaaniter, welche von den Israeliten zu fronpflichtigen Hörigen gemacht wurden, werden erst 1 Chr. 22, 2; 2 Chr. 2, 16; vgl. 1 Kön. 9, 20 f. גֵּרִים genannt. Übrigens zeigt sich der nichtpartikularistische Charakter des mosaischen Gesetzes darin, daſs ein גֵּר oder תּוֹשָׁב in Israel, wie sonst in keinem Stat des Altertums, fast wie ein Volksgenosse behandelt wurde — Ausnahme nach 5 Mos. 23, 20; 15, 3, die Erlaubnis der Zinsforderung und der Schuldeintreibung und nach 3 Mos. 25, 45 ff. daſs ihnen das Jobeljar nicht die Freiheit brachte, wärend die Leibeigenschaft eines Israeliten bei einem zu Vermögen gekommenen, im Lande wonenden Nichtisraeliten jederzeit lösbar war. Übrigens könnte sich 5 Mos. 23, 20 auch auf einen nur vorübergehend im Land handelshalber sich aufhaltenden Fremden beziehen. Fremdlinge durften im Land unbewegliches Eigentum, Haus und Güter erwerben, wie denn manche mit der Zeit zu Reichtum und Ansehen gelangten (Arasna, Doeg, Urias, vgl. 3 Mos. 25, 47; 2 Sam. 24, 21 f.; Ezech. 47, 22). Vor Gericht hatten sie mit Israeliten gleiches Recht, auch Asylrecht (2 Mos. 12, 49; 3 Mos. 24, 22; 4 Mos. 15, 15. 29; 35, 15; 5 Mos. 1, 16 f.; 24, 17; 27, 19); die Armen unter ihnen hatten dieselben Benefizien, Teilnahme an Opfer- und Zehentmalzeiten, Nachlese, Ernte im Sabbat und Jobeljar (3 Mos. 19, 10; 23, 22; 25, 6; 5 Mos. 14, 28 f.; 16, 10 f.; 14; 24, 19; 26, 11 f.; Tob. 1, 7).

Auch durften sie Opfer darbringen 3 Mos. 17, 8; 4 Mos. 15, 14 ff. Die allgemeinen Sündopfer galten auch für sie 26. 29. Sie durften das Passah mitfeiern 9, 14, vgl. 2 Mos. 12, 19 jedoch nur unter Voraussetzung der Beschneidung, musten aber auch das Fasten des Versönungstages beobachten 3 Mos. 16, 29. — Häufig sind die mit Erinnerung an die eigene Fremdlingschaft in Ägypten und mit Versicherung der Liebe Gottes gegen die Fremdlinge verbundenen Ermanungen zu humaner Behandlung derselben (2 Mos. 22, 20 f.; 23, 9; 3 Mos. 19, 33; 5 Mos. 5, 14 f.; vgl. Ps. 94, 6; 146, 9), namentlich auch der heidnischen Sklaven (5 Mos. 5, 14 f.), die nicht wie die Sklaven heidnischer Völker, rechtlose Leibeigene waren (s. Saalschütz, Mos. Recht, S. 714 f. u. Jer. 7, 6; 22, 3; Ezech. 22, 7; 47, 22; Sach. 7, 10; Mal. 3, 5). Erst in der Mischna zeigen sich Einflüsse des röm. Rechts, nach welchem Sklaven als rechtloses, dingliches Eigentum betrachtet wurden. Nicht mehr als billig war es, dass von den in Israel wonenden Fremden gefordert wurde, sich dessen zu enthalten, was als der heil. Volkssitte zuwiderlaufend Ärgernis verursachte, heidnischer Gräuel, des Götzendienstes, der Zauberei, Warsagerei, Sabbatschändung, Lästerung Jehovas, heidnischer Unzucht, Bluteſſens u. s. w. (2 Mos. 12, 19; 20, 10; 3 Mos. 17, 10; 18, 26; 20, 2; 24, 16; 5 Mos. 5, 14; Ezech. 14, 7). Doch durften sie nach 5 Mos. 14, 21 Fleisch von gefallenen Tieren essen. Vgl. d. Art. „Bürgerrecht", „Proselyten". **Leyrer.**

Fresenius, Johann Philipp. Im demselben Jare (1705), in welchem Spener am 5. Februar starb, wurde am 22. Oktober einer seiner späteren Nachfolger im Frankfurter Seniorate, Johann Philipp Fresenius, zu Niederwiesen bei Kreuznach geboren, wo sein Vater, Johann Wilhelm, Pfarrer war. Der fromme, gottesfürchtige Sinn und die herzliche Liebe, welche den Grundton des Familienlebens bildeten, teilten sich frühzeitig dem empfänglichen Gemüte des Knaben mit. Bei einer zalreichen Familie von zehn Kindern und einer beschränkten Einnahme waren die Eltern nicht in der Lage, ihre Söne auf gelehrte Schulen zu schicken. Der Vater übernahm darum den Unterricht selbst und bildete Joh. Philipp bis zu seinem 17. Jare in den Gymnasialfächern aus. Die Liebe desselben zu den Wissenschaften war so groß, dass er seinen widerstrebenden Eltern die Erlaubnis abnötigte, bereits um Mitternacht sein Lager verlassen und zu den Studien zurückkehren zu dürfen, eine Anstrengung, durch die frühzeitig seine Kraft geschwächt wurde. Schon als Knabe suchte er durch freundliches Zureden auf die verwilderten Gemüter der Dorfjugend einzuwirken; als er im J. 1722 dem Pfarrer Hofmann zu Merzheim, dem Geburtsorte seiner Mutter, übergeben wurde, um durch denselben tiefer in das Studium der hebräischen Sprache eingefürt zu werden, unterrichtete er täglich eine Stunde die Jugend im Christentum. Im Herbste 1723 bezog er die Universität Straßburg mit 15 Gulden in der Tasche; vergebens hatten ihn die Eltern, gerade damals mit finanziellen Verlegenheiten und Sorgen belastet, dringend gebeten, einen für sie günstigeren Zeitpunkt zum Antritte des akademischen Studiums abzuwarten; sein Gottvertrauen trug den Sieg davon und wurde herrlich gekrönt; das Wort, das ihm unterwegs ein Freund tröstend zum Scheidegruße gab: Dominus providebit! wurde die Losung seines Lebens. Der Rest seiner kleinen Barschaft war in Straßburg bald aufgezehrt; einige Unterrichtsstunden, die er erteilte, verschafften ihm nur die Woltat der freien Wonung; wochenlang war Wasser und Brot seine einzige Narung, bis er endlich einigen Professoren seinen Notstand eröffnete und teils in ihren, teils in befreundeten Häusern regelmäßigen Mittagstisch erhielt. Auch an geistlichen Anfechtungen hat es ihm nicht gefehlt. Trotzdem setzte er mit eisernem Fleiße seine Studien fort; one Hilfsmittel las er die Schrift; nicht bloß die Väter der alten Kirche, sondern auch die Werke Luthers, der großen lutherischen Dogmatiker und Speners waren der Gegenstand seiner gründlichen Beschäftigung; seinen Eifer für das evangelische Christentum betätigte er schon jetzt darin, dass er einige zum Katholizismus verfürte Kinder wider zurückbrachte. Am 26. Septbr. 1725 verteidigte er eine Reihe von Thesen über die Rechtfertigung. In demselben Jare rief ihn die plötzliche Erkrankung seines Vaters nach nur zweijärigen akademischen

Studien wider in die Heimat, und er besorgte nun ein volles Jar dessen Amtsgeschäfte. Hierauf finden wir ihn als Erzieher der jungen Rheingrafen von Salm-Grumbach, in welcher Stellung er einen entscheidenden Einfluss auf die christliche Gesinnung des ganzen Hauses übte. Er hatte sie kaum sechs Monate bekleidet, als er auf die Nachricht von einer neuen Erkrankung seines Vaters nach Hause eilte; dieser verschied am 25. Mai 1727 in seinen Armen mit dem Ausrufe: „Gott Lob, meine Rechnung ist richtig befunden!" Im Sommer erhielt er einen zweifachen Ruf, als Feldprediger des in französischen Militärdiensten stehenden Herzogs von Zweibrücken und als Nachfolger seines Vaters zu Oberwiesen. Sein Herz entschied sich für den letzteren. Auf der Heimreise entging er durch einen zufälligen Aufenthalt, worin er eine wunderbare Fügung Gottes erkannte, der Nachstellung eines rachesüchtigen Bösewichts, den er früher an der Ausfürung eines verbrecherischen Planes gehindert hatte. Obgleich er sich mit hingebender Liebe der Predigt und der Seelsorge in seiner Gemeinde widmete, hatte er dennoch mit dem entmutigenden Zweifel, ob die Fürung seines Amtes eine gesegnete sei, so schwere Kämpfe zu bestehen, dass er ernstlich an die Niederlegung desselben dachte; erst der Besuch mehrerer Sterbenden, die mit getrostem Herzen hingingen, überzeugte ihn von der verborgenen Frucht seines Wirkens; im Vertrauen auf Gott gestärkt, fasste er den Entschluss, fortan im Glauben zu arbeiten. Seine Woltätigkeit war so aufopfernd, dass er den vierten Teil seiner Besoldung für die Armen verwandte. Im Jare 1732 hielt er auf Einladung des Rheingrafen zu Grumbach vor dessen versammelter Judenschaft, die man aus dem ganzen Gebiete zusammengetrieben hatte, um einer solennen Judentaufe beizuwonen, eine Missionspredigt, die zwar die beabsichtigte Wirkung nicht erreichte, aber dennoch auf die übrigen christlichen Zuhörer von so bedeutendem Eindrucke war, dass über zehn Seelen, darunter „eine vornehme Person", aus ihrem gleichgültigen und sicheren Zustande erweckt wurden und in aufrichtiger Bekehrung sich zu Gott wendeten. Sein „Antiweislingerus", den er 1731 der Schmähschrift des Jesuiten Joh. Nik. Weislinger: „Friss Vogel oder stirb — entgegengesetzt hatte, erregte unter dem katholischen Klerus eine große Erbitterung; mit Hilfe eines am Rheine stehenden österreichischen Heeres gedachte man ihn aufzuheben; er rettete sich durch die Flucht nach Darmstadt, wurde hier mit Landgraf Ernst Ludwig bekannt und von diesem zum zweiten Burgprediger in Gießen ernannt. Im August 1734 trat er dieses Amt an; im folgenden Jare wurde er collega primarius am Paedagogium illustre und eröffnete zugleich exegetische und asketische Vorlesungen an der Universität; in inniger Freundschaft lebte er mit Dr. Rambach (vgl. d. Art.), dem er zu seinem Schmerze am 22. April 1735 die Leichenrede hielt und dann seinen litterarischen Nachlass besorgte. Im Jare 1736 ging er als Hofdiakonus nach Darmstadt; eine Predigt, die er dort über die Notwendigkeit der Fürsorge für Proselyten hielt, gab den Anstoß zur Gründung einer Proselytenanstalt, mit deren Direktion und Inspektion er beauftragt und durch welche 400 Proselyten der evangelischen Kirche zugefürt wurden; wie wenig es dabei nur auf numerische Vergrößerung der letzteren abgesehen war, zeigt die Tatsache, dass 600, die sich angemeldet hatten, als Betrüger entlarvt und abgewiesen wurden. Im Jare 1742 kehrte er als außerordentlicher Professor und zweiter Stadt- und Burgprediger nach Gießen zurück; allein schon im folgenden Jare trat der Magistrat von Frankfurt mit ihm wegen Übernahme einer Predigerstelle in Unterhandlung; Fresenius bewies bei diesem Anlass seine Divinationsgabe; er sagte am Morgen des Tages, an welchem die ordentliche Vokation einlief, voraus, dass diese um 4 Uhr nachmittags eintreffen und die landgräfliche Dimission ihr sofort folgen werde; beides traf pünktlich zu, wie er es vorausgesagt hatte. Am 19. Mai 1743 hielt er seine Antrittspredigt zu St. Peter, später wurde er an die St. Katharinenkirche versetzt. So gesegnet war sein Wirken im Amt und so weit verbreitet der Ruf desselben, dass er eine Vokation als Generalsuperintendent nach Meiningen und bald darauf nach Mosheims Abgang nach Göttingen als Abt zu Marienthal und Michaelstein und als ordentlicher Professor zu Helmstädt erhielt. So fesselnd die letztere auch für ihn war, um des Einflusses willen, den er auf die studirende

Jugend hätte üben können, so lehnte er sie dennoch ab, und der Magistrat zu Frankfurt entschädigte ihn nach Dr. Walthers Tode dadurch, dass er ihn am 12. Dezember 1748 zum Senior Ministerii, Konsistorialrat und Sonntagsprediger bei den Barfüßern ernannte. Die theologische Fakultät zu Göttingen verlieh ihm gleichzeitig ihren Doktorgrad (Januar 1749). Sowol als Prediger wie als Seelsorger übte Fresenius einen ungemeinen Einfluss. Seine Predigten zeichnete er nicht auf, und als man den Druck einiger Sammlungen begehrte, ließ er sie durch einen Kandidaten nachschreiben. Es sind dies „die heilsamen Betrachtungen über die Sonn- und Festtagsevangelien“, die zuerst 1750 im Druck erschienen und 1845 und 1872 aufs neue von Joh. Friedrich v. Meyer (vgl. d. Art.) und Ledderhose herausgegeben werden sind. Ebenso die Epistelpredigten 1754, neu besorgt 1858 von Ledderhose. Eines weit verbreiteten Rufes erfreut sich noch heute sein Beicht- und Kommunionbuch (1746), von dem noch 1845 eine neunte Auflage gedruckt wurde. Nicht bloß durch ihren Inhalt, sondern auch durch ihre Sprache zeichnen sich diese Werke vorteilhaft in ihrer Zeit aus. Besonders verstand er sich auf die Fürung der Seelen und in ihr zeigte er die ganze Macht seiner imponirenden, durch Milde und tiefen sittlichen Ernst Vertrauen erweckenden Persönlichkeit. Zalreiche Seelen schlossen sich, durch ihn erweckt, an ihn an und fanden bei ihm Förderung. Selbst solche, die, wie Fräulein Susanna Katharina von Klettenberg, nicht in allem mit ihm harmonirten und nach Seiten neigten, gegen die er sich streng abschloss, konnten ihm ihre Hochachtung nicht versagen. Auch die Bekehrung zweier Naturalisten, des Baron von Wunsch und des in der Schlacht bei Bergen tötlich verwundeten Generals von Dyhern ist ihm gelungen und von ihm in den Pastoralsammlungen beschrieben. Er selbst stand treu auf dem Bekenntnis seiner Kirche, aber seine Rechtgläubigkeit war gemildert durch Franckes Geist, zu dem er nach seiner praktisch angelegten Richtung die entschiedenste Affinität fülen musste und für den er durch seinen Freund Rambach und dessen Schwiegerson Konrad Kaspar Griesbach, den Vater des Jenaer Kritikers und Exegeten, noch mehr erwärmt wurde. Mit nachdrücklichem Eifer dagegen trat er gegen das Herrnhuter Wesen auf, das auch in Frankfurt Wurzeln geschlagen hatte; er bekämpfte es mit so großer Entschiedenheit, man darf sagen Leidenschaft, dass Zinzendorf in ihm seinen energischsten Gegner sah und ihn einen eingefleischten Teufel nannte. Wenn er sich mit gleicher Entschiedenheit den reformirten Gemeinden in Frankfurt und ihrer Bemühung um Erlangung des öffentlichen Religionsexercitiums und um die Erlaubnis zum Bau von Kirchen widersetzte, so folgte er darin zugleich einer lokalen Strömung und Antipathie: denn der konfessionelle Gegensatz beruhte in Frankfurt damals mehr auf socialen Verhältnissen und Stellungen, als auf religiösen Motiven. Auch jetzt noch kam er in die Lage, einen Ruf als Generalsuperintendent von Schleswig-Holstein abzulehnen. Am 4. Juli 1761 starb er in seinem 56. Lebensjare. In den „Bekenntnissen einer schönen Seele“ erscheint er als Oberhofprediger. „An seiner Bare“, heißt es dort, „weinten alle, die noch kurz vorher um Worte mit ihm gestritten hatte. Seine Rechtschaffenheit, seine Gottesfurcht hatte niemals jemand bezweifelt“. Göthe schildert ihn in der „Dichtung und Warheit“ (4. Buch) als einen „sanften Mann von schönem, gefälligem Ansehen, welcher von seiner Gemeinde, ja von der ganzen Stadt als ein exemplarischer Geistlicher und guter Kanzelredner verehrt ward, der aber, weil er gegen die Herrnhuter auftrat, bei den abgesonderten Frommen nicht im besten Rufe stand, vor der Menge hingegen sich durch die Bekehrung eines bis zum Tode blessirten freigeistischen Generals berühmt und gleichsam heilig gemacht hatte“.

Unter seinen zalreichen Schriften heben wir außer den schon genannten hervor: seine „bewährten Nachrichten von Herrnhutischen Sachen“, 4 Bde., 1747—1751; „Nöthige Prüfung der Zinzendorfischen Lehrart“, 1748; „Pastoral-Sammlungen“, 24 Theile, 1748—1760; „Zuverlässige Nachrichten von dem Leben, Tode und Schriften D. Joh. Albrecht Bengels“, 1753.

Außer dem Lebenslaufe, den Konrad Kaspar Griesbach seiner Leichenpredigt angehängt hat und welcher unserem Artikel zu Grunde liegt, ist über ihn beson-

ders Lappenberg: „Reliquien der Fräulein Susanna Katharina von Klettenberg", Hamburg 1847, S. 227—231, zu vergleichen. Unter den vielen Trauergedichten, die sein Hinscheiden hervorrief und die Griesbach mitteilt, befindet sich auch das der Fräulein Maria Margaretha von Klettenberg, der Schwester der schönen Seele.

G. E. Steitz.

Freylinghausen, Johann Anastasius, wurde am 2. Dezember a. St. 1670 zu Gandersheim geboren. Die Familie stammt aus der Gegend von Lennep in Westfalen, von wo sie nach Hannover gezogen war. Der Großvater unseres Johann Anastasius war Ratsherr in Eimbeck, sein Vater Kaufmann und Bürgermeister in Gandersheim; beide hießen Dietrich. Seine Mutter war eine Tochter des Oberpfarrers Johann Polenius in Eimbeck. Sie leitete seine früheste Erziehung und hielt ihn zu ernster Gottesfurcht an. Weil die Lehrer in Gandersheim nicht genügten, wurde er im J. 1682 in seinem 12. Jare zu seinem Großvater nach Eimbeck gegeben, woselbst er die Schule besuchte. Für seine religiöse Erziehung sorgte der Großvater, der ihn die heilige Schrift fleißig lesen und die Psalmen und Perikopen auswendig lernen ließ. Nachdem er den Winter 1688 auf 1689 bei seinen Eltern zugebracht, bezog er Ostern 1689 die Universität Jena, um Theologie zu studiren. Weder seine Lehrer in Eimbeck, noch die Professoren in Jena haben einen entscheidenden Einfluss auf ihn gehabt: einen solchen gewann jedoch der Umgang mit einem älteren Studenten, Jakob Homeyer (geb. 1664, gest. 1737), der im Hause des Prediger Titius, wo beide wonten, sein Stubengenosse war. Homeyer war schon in Erfurt bei Breithaupt (vgl. Band 2, S. 594), dem bekannten Freunde und Gesinnungsgenossen Speners gewesen und hatte dort ein lebendiges Christentum kennen gelernt; er wusste Freylinghausen zunächst dazu zu bewegen, Arndts wares Christentum, Luthers Kirchenpostille und einige Schriften Speners zu lesen, und überredete ihn später, mit ihm und einigen anderen von Jena aus nach Erfurt zu gehen, um dort Breithaupt und Francke, der seit 1690 in Erfurt war, predigen zu hören. Dieser für Freylinghausens Zukunft entscheidende Besuch in Erfurt fand um Ostern 1691 statt. So sehr ihn auch Franckes und Breithaupts Predigten, deren Unterschied von denen, die er bisher gehört, er wol merkte, ansprachen, so nahm er zunächst doch mehr ein historisches, als ein persönliches Interesse an diesen Pietisten, „deren künftig in der Kirchengeschichte würde gedacht werden"; aber die empfangene Anregung wirkte in der Stille nach; und obwol er sich für den Sommer 1691 schon völlig in Jena eingerichtet hatte, ging er doch, als die Pfingstferien kamen, wider nach Erfurt in Gesellschaft derselben Freunde. Nun wurde er mit Breithaupt und Francke genauer bekannt, und ersterer, bei dem er wonte und speiste, fasste alsbald ein großes Vertrauen zu ihm und bot ihm, um ihn an Erfurt zu fesseln, dort eine Hauslehrerstelle an. Freylinghausen geriet dadurch in eine große Unruhe; einerseits zog die bisherige Freiheit und das berühmte Jena, andererseits merkte er wol, dass für seinen inneren Menschen der Aufenthalt in Erfurt besser sei; seine Eltern, denen er von dem Anerbieten Mitteilung gemacht hatte, ermanten ihn, sich vom Umgange mit so verdächtigen Leuten loszumachen. Aber schließlich sah er in dem, was ihm in Erfurt begegnet war, eine göttliche Weisung und kam plötzlich von Jena, wohin er schon wider gegangen war, nach Erfurt zurück, um die Hauslehrerstelle anzunehmen, und hatte dann bald die Freude, seiner Eltern völlige Zustimmung zu diesem Schritte zu erhalten. In Erfurt hörte er nun auch die Vorlesungen Breithaupts und Franckes und trat in nahen persönlichen Verkehr mit beiden. Als Francke im Sept. 1691 aus Erfurt vertrieben war, und er und Breithaupt bald darauf zu Professoren in Halle ernannt waren, siedelte auch Freylinghausen Ostern 1692 nach Halle über und setzte hier noch $1^1/_2$ Jare seine Studien fort. Darauf lebte er ein Jar bei seinen Eltern in Gandersheim. Gegen Ende des Jares 1694 fragte dann Francke, der neben seiner Professur der griechischen und orientalischen Sprachen das Pfarramt zu Glaucha vor Halle zu versehen hatte, bei ihm an, ob er sein Gehilfe im Pfarramt werden wolle; Freylinghausen war sofort willig und kam Ende Januar 1695 in Halle an. Seine wirkliche Anstellung verzögerte sich indes bis zum Anfang

des Jares 1696; doch hat er schon vorher Francke in seinen Predigten und den andern pfarramtlichen Arbeiten und bei der Einrichtung der bekannten Anstalten unterstützt, wie er dann namentlich bei der Stiftung des Pädagogiums tätig war. Er wurde bald in allen Dingen Franckes rechte Hand, wie dieser ihn selbst mehrfach genannt hat. Zwanzig Jare lang hat er sein Amt als Franckes Gehilfe versehen, one davon ein Einkommen zu haben; er aß an Franckes Tisch; anfangs bekam er manches noch von seinen Eltern, hernach gaben ihm andere das wenige, was er bedurfte. Es war seine Freude, dass seine vielseitige Arbeit als Prediger und Lehrer reich gesegnet war, und dass er mit seinen Kollegen — im J. 1701 war Johann Hieronymus Wiegleb Diakonus an der Glauchaschen Kirche geworden — in voller Eintracht wirkte; und so schlug er auch Berufungen in einträgliche Stellen jedesmal aus. Als Francke am 6. Dez. 1714 zum Pastor an der Ulrichskirche in Halle berufen wurde, wurde auch Freylinghausen zu seinem Adjunkten daselbst ernannt; beide traten in der Fastenzeit 1715 das neue Amt an. Nun heiratete er Franckes einzige Tochter Johanna Sophia Anastasia, deren Pate er war. Im Jare 1723 wurde er nach Herrnschmidts Tode Subdirektor des Pädagogiums und Waisenhauses und 1727 nach Franckes Tode zugleich mit Franckes Son Direktor beider Anstalten; außerdem wurde er 1727 auch zum Oberpfarrer zu St. Ulrich ernannt. Vom Jare 1728 an trafen ihn mehrfache Schlaganfälle; ein solcher nahm ihm im Jare 1737 die Sprache. Soweit er es vermochte, blieb er bis an sein Ende tätig; doch ward im Jare 1738 ihm zur Seite Johann Georg Knapp als Subdirektor des Waisenhauses angestellt. Er starb am 12. Februar 1739 am Beginne seines 69. Lebensjares.

Freylinghausen ist one Frage einer der bedeutendsten aus dem Kreise trefflicher Männer, die von Speners Ideeen und Anfängen einer Regeneration des protestantischen Kirchenlebens nicht bloß so, wie viele andere, lebendig ergriffen wurden, sondern die, vom edelsten Eifer erfüllt, selber Hand anlegten und jene Ideeen in rastloser Tätigkeit und in der Form organisirten Zusammenwirkens zu realisiren für ihre Lebensaufgabe erkannten. Voran steht unter diesen der Stifter des Haller Waisenhauses, Francke, aber ihm stand wider keiner so nahe als Freylinghausen. Für das, was der Pietismus für seine Mission ansah, bot sich in Halle das allergünstigste Arbeitsfeld dar; er fand sowol an der auf Speners Betrieb gestifteten Universität, als im Waisenhause, dieser Frucht des Glaubens und der unermüdlichen Liebe Franckes, eine Heimat, deren Bedeutung gerade durch seine und seiner Mitarbeiter dreifache Stellung als Universitätslehrer, als Prediger und Seelsorger der Gemeinde und als Lehrer am Waisenhaus und Pädagogium eine ungemein große wurde. In Freylinghausen sehen wir die mannigfachen Einwirkungen des Pietismus auf das praktische Kirchenleben, also auch seine Bedeutung für die praktische Theologie, am meisten vereinigt und noch getragen von der ganzen ersten Liebe, die jene Blütezeit des Pietismus auszeichnet. Am weitesten bekannt ist er wol in seiner Eigenschaft als Dichter. An poetischer Gabe, an Feinheit und Geschmack im Ausdruck, an Wärme des Gedankens geht er entschieden allen voran, die im Kreise des deutsch-lutherischen Pietismus als Dichter aufgetreten sind, wenn gleich auch seine Lieder weit nicht alle denselben Wert haben. Jene Vorzüge ruhen aber nicht sowol auf einer sehr reichen eigenen Produktion an poetischen Gedanken, an neuen Anschauungen, frappanten Bildern u. dgl., als vielmehr darauf, dass seine Lieder überall von Schriftworten und Schriftanschauungen durchflochten, ja gesättigt sind, und doch wider ist er zu sehr selbst Dichter, als dass sie jemals zur bloßen biblischen Reimerei würden. Mit Sicherheit werden ihm 44 Lieder zugeschrieben, unter denen die folgenden wol die bekanntesten sind: Jehovah ist mein Hirt und Hüter 2c. Wer ist wohl wie du 2c. Mein Herz gib dich zufrieden 2c. Geduld ist noth, wenn's übel geht 2c. Die Nacht ist hin, mein Geist und Sinn 2c. und das entsprechende Abendlied: Der Tag ist hin, mein Geist und Sinn 2c. Herr und Gott der Tag und Nächte 2c. Gib die Weisheit meiner Seele 2c. Auf, auf mein Geist, auf, auf, den Herrn zu loben 2c. Ein Kind ist uns geboren heut 2c. O Lamm, das keine Sünde je beflecket 2c. O Lamm, das meine Schuldenlast getragen 2c. Mein Geist, o Herr,

nach dir sich sehnet rc. — Die Bedeutung Freylinghausens für das Kirchenlied knüpft sich jedoch besonders an die von ihm herausgegebenen Gesangbücher, in welchen eine große Anzal geistlicher Lieder aus dem Spenerschen und pietistischen Dichterkreise zum ersten Male veröffentlicht ist. Im Jare 1704 erschien zuerst: „Geistreiches Gesangbuch, den Kern alter und neuer Lieder, wie auch die Noten der unbekannten Melodeyen in sich haltend“, mit 683 Liedern; in der 2. Aufl., die schon 1705 erschien, kamen noch 75 Lieder hinzu; hernach blieb die Zal der Lieder, und abgesehen von dreien enthalten auch die späteren Auflagen (die 17. erschien schon 1733) immer ganz dieselben Lieder. Im Jare 1714 gab Freylinghausen als eine Ergänzung zu diesem ersten noch ein zweites Gesangbuch heraus: „Neues geistreiches Gesangbuch, auserlesene so alte als neue geistliche und liebliche Lieder nebst den Noten der unbekannten Melodeyen in sich haltend“; dieses enthält 798 Lieder und eine Zugabe von 17. Festpsalmen (metrisch, aber nicht gereimt); in spätern Auflagen, deren auch dieser Teil viele erlebte, kamen noch 3 Lieder hinzu. Ein Auszug aus beiden Teilen, der zuerst 1718 und hernach sehr oft und in verschiedenen Formaten erschien, wurde in Glaucha und vielen andern Kirchen als Gemeindegesangbuch eingefürt. Freylinghausens Son gab 1741 und in 2. Aufl. 1771 ein vollständiges Freylinghausensches Gesangbuch heraus, in welchem sämtliche in beiden Teilen vorhandenen Lieder wider abgedruckt sind; zu diesem Buche erschien eine Nachricht von den Liederverfassern, zuerst im J. 1753 von Joh. Heinr. Grischow und dann in verbesserter Aufl. 1771 v. Joh. George Kirchner. Die historische Bedeutung dieses Gesangbuchs liegt darin, dass der Ton subjektiver Andacht, der dem Pietismus zu eigen gehört, und zwar mehr, als selbst Paulus Gerhardt den Dichtern der Reformationszeit gegenüber subjektiv ist, hier als gleichberechtigt neben dem den alten Liedern angehörigen Objektivismus auftritt. Neu aber war in ihm der musikalische Teil noch in höherem Grad als der poetische. Zum teil von Freylinghausen selbst, der ein guter Musiker war, aber auch von andern „christlichen und erfarenen Musicis“ rüren nämlich jene vielen Melodieen her, deren Charakter man durch den Namen der „menuettartigen Andacht“ nicht unrichtig bezeichnet hat, die sich durch ihren meist dreiteiligen mit vielen punktirten Noten versehenen Takt, durch die hüpfende und oft in weitem Stimmumfang herumkommende Bewegung der Melodie (z. B. in der Melodie „die lieblichen Blicke rc.“ vom kleinen a bis ins zweigestrichene e, in andern vom eingestrichenen c bis ins zweigestrichene g), durch häufige Verschnörkelung der Hauptstimme und ungeeignete Figurirung des Basses, durch manche rein instrumentenmäßige Stimmfürung (z. B. Was Dein Gott tut, ist alles gut, Mel. A moll) nicht eben vorteilhaft von den alten Melodieen unterscheiden. Aber Sangeslust blickt aus diesen Melodieen heraus, wie Lebenslust aus fröhlichen Kinderaugen, und es ist, als habe sich diese Lebenslust, für die der Pietismus sonst nicht viel Rücksicht bewies, dafür in diese seine Melodieen geflüchtet. Als Katechet und Pädagog nahm Freylinghausen an allen Arbeiten teil, die zur Hausordnung in den Franckeschen Anstalten gehörten. Seine Katechesen wurden ungemein zalreich besucht; selbst Frauen schämten sich nicht, unaufgefordert seine Fragen zu beantworten, wie Kinder. Eine besondere Erwänung verdient seine „Grundlegung der Theologie“, zuerst erschienen 1703, in zweiter Auflage schon 1705 und hernach oft wider aufgelegt, 1734 von J. H. Grischow ins Lateinische übersetzt. Wie nämlich Spener durch seine katechetischen Tabellen und seine katechetische Bearbeitung des kleinen lutherischen Katechismus dem durch ihn ins Leben gerufenen besseren Religionsunterricht in der Volksschule und der kirchlichen Kinderlehre eine wertvolle Grundlage gegeben hatte, so tat das genannte Werk Freylinghausens denselben Dienst für höhere Lehranstalten, da es zunächst für das Pädagogium in Halle bestimmt war; es ist das erste Religionslehrbuch für Gymnasien und hat damit eine Litteratur eröffnet, die noch heute an ihrer Aufgabe nicht one Mühe zu arbeiten hat. Für den Standpunkt jener Zeit hat Freylinghausen diese Aufgabe — den Mittelweg zwischen theologischer Wissenschaft und populärer Schrifterkenntnis zu finden — sehr befriedigend gelöst; er gibt Theologie, aber doch nur die „Grundlegung“, d. h. in seinem Sinne, die Elemente derselben, wie

sie der wissenschaftlichen Bildung und dem vorgerückteren Denken der Schüler auf der bezeichneten Stufe angemessen sind. Das Werk zeichnet sich durch große Klarheit, Übersichtlichkeit und biblische Gründlichkeit aus. Überall tritt die praktische Richtung bestimmt hervor, wie schon der Titel die Anwendung der Glaubenslehren „zum tätigen Christentum wie auch evangelischen Trost“ als Tendenz des Buches neben dem „deutlichen Vortrag derselben aus Gottes Wort angibt“. Das hinderte aber nicht, dass das Buch von Männern wie Rambach, Baumgarten u. a. als Leitfaden selbst für akademische Vorlesungen gebraucht wurde. Später veranstaltete Freylinghausen einen Auszug aus obigem Werk unter dem Titel: „Kurzer Begriff der ganzen christlichen Lehre“, 1705, und um auch den Anfängern einen Dienst zu leisten, ließ er eine kleine katechetische Arbeit unter dem Titel: „Ordnung des Heils in Fragen und Antworten“ drucken. Für seine homiletische Begabung spricht, dass er auf den Wunsch der theologischen Fakultät zu Halle den Kandidaten homiletische Vorlesungen hielt und damit Predigtübungen verband, — ein Zweig akademischer Tätigkeit, der erst von Halle aus in den Kreis der theologischen Vorbildung eintrat. Jener Auftrag war aber die Folge des Beifalls, den Freylinghausens eigene Predigtweise fand. Sie hatte mit der Spenerschen und Franckeschen die biblische Einfachheit, die praktische Tendenz bei aller Lehrhaftigkeit gemein; Francke selbst aber nahm eine Eigentümlichkeit seines Freundes war, die er in der Vergleichung ausdrückte: „wärend seine eigenen Predigten einem Platzregen gleichen, seien die von Freylinghausen wie ein sanfter aber anhaltender Regen“. Die Vergleichung trifft freilich nicht ganz; wenigstens was Francke anbelangt, so leidet, was von seinen Predigten bekannt ist, an einer änlichen Trockenheit in der Form, wie auch die von Spener, und es muss wol das Gewaltige, der Posaunenton, der seinen Predigten nachgerümt wird, wesentlich durch den Vortrag bedingt gewesen sein. Bei Freylinghausen wäre dagegen eher zu erwarten, dass das poetische Talent sich auch in höherem Schwung der Rede geltend machen werde; allein hier war diesen Männern allen der didaktische und sittliche Zweck der Predigt so sehr die Hauptsache, dass die künstlerische Kultur der Form ihnen ferne lag. Die Männer, die durch „ernstliche Predigten“, wie der terminus für sie hieß, wirksam sein wollten, dachten nicht daran, sie durch Blumenschmuck erst plausibel zu machen. Auch dass er in seine Predigten keine Verse von eigener Arbeit einlegte, zeugt von seiner Bescheidenheit, wie übrigens die älteren pietistischen Prediger dies überhaupt auch mit fremden Poesieen viel seltener taten als die späteren. Seine Themen sind sehr einfach und kunstlos, aber sie haben auch nicht das Schwerfällige und Geschmacklose, was die Themenbildung der ihm vorangehenden und nachfolgenden Zeit nicht zu ihrem Vorteil kennzeichnet. Er hat mehrere Sammlungen von Predigten drucken lassen. — Auf die Angriffe, welche er wegen der „Grundlegung der Theologie“ und wegen der von ihm herausgegebenen Gesangbücher in den „Unschuldigen Nachrichten“ und sonst (namentlich von Löscher) erfur, hat er selbst nur in den Vorreden zu dem genannten „Kurzen Begriff“ und zum zweiten Teil des Gesangbuches geantwortet. Weiter auf diese Polemik einzugehen widerstrebte ihm, wie er denn überhaupt sich nur ungern in Streitigkeiten einließ. Seine Persönlichkeit imponirte weniger, als Franckes mutiges, unternehmendes, unverwüstlich heiteres Wesen; er war still und in hohem Grade bescheiden, lieber in Schatten sich stellend als irgendwo in den Vordergrund tretend; jedoch fehlte es ihm da, wo er gewissenshalber ein freies Wort zu reden hatte, nicht im mindesten an Mut, wie er dies bei seinem Besuche auf dem Jagdschlosse Wusterhausen, wohin ihn König Friedrich Wilhelm I. sehr gnädig eingeladen hatte, dadurch bewies, dass er dem König an offener Tafel das Barbarische und Sündhafte der beliebten Parforce-Jagden ernstlich zu Gemüte fürte, freilich one Erfolg; vergl. Förster, Friedrich Wilhelm I., Band 1, S. 339.

Freylinghausen hatte drei Kinder; sein einziger Son, Gottlieb Anastasius (geb. am 12. Okt. 1719, gest. 18. Febr. 1780), war seit 1753 außerordentlicher, seit 1771 ordentlicher Professor der Theologie in Halle und dabei seit 1769 Kondirektor und seit 1771 Direktor der Anstalten des Waisenhauses. Der Son

seiner ältesten Tochter ist der Kanzler August Hermann Niemeyer, der hernach (bis 1828) Direktor der Franckeschen Stiftungen war und dann wider seinen Son zum Nachfolger hatte.

Ausfürlichere biographische Arbeiten über ihn finden sich in folgenden Schriften: Freylinghausens Ehrengedächtnis, Halle 1740; Nachrichten von dem Charakter und der Amtsfürung rechtschaffener Prediger und Seelsorger, 5. Bd., Halle 1777, S. 188—198; Franckes Stiftungen, eine Zeitschrift von Schulze, Knapp und Niemeyer, 2. Bd., 1794, S. 305 (und sonst mehrfach in dieser Zeitschrift); H. Döring, Die gelehrten Theologen Deutschlands, Neustadt a. d. O. 1831, I, S. 439—445; Jul. Leop. Pasig in Knapps Christoterpe auf das Jahr 1852, S. 211—262; August Walter, Leben J. A. Freylinghausens, Berlin 1864; Ed. E. Koch, Geschichte des Kirchenlieds u. s. f., 3. Aufl., 4. Band, Stuttg. 1868, S. 322—334; Allg. Deutsche Biographie, Band 7, S. 370 f. Über seine Gesangbücher und die neuen Melodieen in denselben vgl. Koch a. a. O., 4. Band, S. 300 ff. und 5. Bd., S. 586 ff.; G. Döring, Choralkunde, Danzig 1865, S. 159 ff. und an den übrigen im Register genannten Stellen. — Seine Lieder hat Grote, Halle 1855, herausgegeben. **(Chr. von Palmer †) Carl Bertheau.**

Fridolin oder Fridold, auch Tridolin und Trudelin genannt, soll der erste Apostel Alemanniens gewesen sein. Die Legende erzält, dass er aus Schottland gebürtig, in seiner Jugend einen trefflichen Unterricht genossen, dann aber beschlossen, Gott als Priester zu dienen, mit großem Erfolge unter den Heiden seiner Heimat gepredigt, jedoch aus Furcht, infolge der ihm allseitig zu teil gewordenen Anerkennung dem Ehrgeiz zu verfallen, sein Vaterland verlassen habe, und nach Gallien hinübergegangen sei, wo er dauernden Aufenthalt in Poitiers genommen. Hier war sein ganzes Streben darauf gerichtet, die Gebeine des heiligen Hilarius, der an diesem Orte als Vorkämpfer der katholischen Kirche gegen den Arianismus gewirkt, zu heben und die dem Heiligen geweihte Kirche wider herzustellen. Auf Anraten des in einer nächtlichen Vision erscheinenden Hilarius begab er sich zu dem Könige Chlodwig, der ihm dann die zur Ausfürung seines Planes nötige Unterstützung zusagte; bald war die neue Kirche erbaut und die Gebeine des Heiligen konnten nunmehr in dieselbe hinübergefürt werden; da erschien Hilarius dem Fridolin zum zweiten Mal, gebot ihm, nach Alemannien zu einer vom Rhein umflossenen Insel zu wandern; sofort begab sich dieser auf den Weg; auf seiner Wanderschaft kam er zuerst an den königlichen Hof, erbat und empfing von Chlodwig als Geschenk die noch aufzusuchende Rheininsel, gründete dann das Kloster Helea an der Rossel (St. Avold) und baute ferner in den Vogesen, sowie zu Straßburg, schließlich in Chur Kirchen zu Ehren seines Heiligen. Als er endlich das gesuchte Eiland — es war Säckingen — gefunden und nun an die Erbauung einer Kirche gehen wollte, da zwangen ihn die Bewoner der der Insel benachbarten Rheinufer dieselbe sogleich wider zu verlassen, indem sie ihn für einen Viehdieb hielten, der auf den Weiden ihre Herden bestehle. Nachdem er am königlichen Hofe sich hierüber beklagt und die Schenkung der Insel sich hatte verbriefen lassen, kehrte er zu derselben zurück, und errichtete hier dem Hilarius zu Ehren eine Kirche und ein Frauenkloster; durch viele Wunder soll er in den Ruf großer Heiligkeit gekommen und schließlich an einem 6. März auf der Insel verstorben sein. Alles was wir über Fridolin wissen, beruht auf der im 10. Jarhundert von Balther, einem Mönche des Klosters Säckingen, verfassten und seinem Lehrer Notker Labeo in St. Gallen († 1022) gewidmeten vita. Dieser mindestens 400 Jare nach dem Tode des Fridolin geschriebene Lebensabriss würde nur dann wenigstens einigen Wert beanspruchen können, wenn es sich in der Tat so verhielte, wie Balther versichert, dass er nämlich seine Darstellung zum weitaus größten Teil einer älteren vita Fridolins, die er in St. Avold gefunden, entlehnt habe; da nun diese Versicherung einem so allseitig verehrten, dem Versuch einer Täuschung wol kaum ausgesetzten Manne wie dem Notker erteilt wird, da ferner der Verfasser streng zwischen den Nachrichten, die er der vorgefundenen vita und denjenigen, die er den Erzälungen der Mönche verdankt, unterscheidet, und da schließlich auch Petrus Damiani einer alten Le-

bensbeschreibung des Fridolin Erwänung tut, so darf man wol die Annahme Rettbergs, dass Balther, um die Legende in eine möglichst frühe Zeit hinaufzurücken, obige Angabe gemacht habe, beiseite lassen. Noch weniger wird wol die Hypothese Wattenbachs Zustimmung finden, dass auch der Name des Balther sowie die Widmung an Notker eine Fiktion sei, denn warum hat in dem Falle nicht der Fälscher dieser dem Balther zugeschriebenen vita einen namhafteren und dem Fridolin zeitlich näher stehenden Verfasser untergeschoben und wozu vollends dieser Aufwand einer doppelten Fiktion — erst des Balther und Notker und dann einer von jenem benutzten älteren vita des Fridolin — wo doch der Zweck leichter erreichbar gewesen wäre, wenn der Fälscher den Namen eines anderen, womöglich zeitgenössischen Verfassers vorgesetzt hätte. Aber selbst wenn Balther — wie wir annehmen — eine historische Persönlichkeit ist und eine ältere Lebensbeschreibung des Fridolin benutzt hat, so steigt damit seine Darstellung doch noch nicht hoch im Werte, denn er berichtet ja selbst, dass er jener älteren vita nur aus dem Gedächtnis nacherzäle, auch besitzen wir gar keine Anhaltspunkte, um die Abfassungszeit der letzteren zu bestimmen und ihre Glaubwürdigkeit zu beurteilen. Vollends wird das Vertrauen in die Zuverlässigkeit der von Balther gebrachten Nachrichten durch die großen chronologischen Schwierigkeiten gemindert, in welche uns der Autor verwickelt; denn weder passt das, was er von dem Verhältnis Fridolins zu einem Könige Chlodwig erzält, völlig auf Chlodwig I. (481 bis 511) — an den Balther oder seine Vorlage unzweifelhaft gedacht hat — noch kann man, wie Hefele unwiderleglich nachgewiesen hat, dem von Gerbert in seiner historia nigrae silvae gemachten Vorschlag, Fridolins Auftreten in die Zeit Chlodwig II. (638—656) zu versetzen, beipflichten.

Quellen: Baltherus, Vita Fridolini bei Mone, Quellensammlung der badischen Landesgeschichte, Karlsruhe 1845, Bd. I, S. 4 ff.; man vergleiche auch die Übersetzung dieser vita aus dem 13. Saec. bei Mone, S. 99 ff.

Litteratur: Acta Sanctorum Bollandistarum, Mart. I, p. 431 sq.; Mabillon, Annales ordinis S. Benedicti, Paris 1703, tom. I, p. 201; Gerbert, Hist. nigrae Silvae, 1743, tom. I, p. 29 sq.; Neugart, Episcopatus Constantiensis, tom. I, 1803, p. 7 sq.; Hefele, Gesch. der Einfürung des Christentums im südwestlichen Deutschland, Tübingen 1837, S. 243 ff.; Mone, Quellensammlung der badischen Landesgesch., Karlsruhe 1845, S. 1 ff.; Rettberg, Kirchengesch. Deutschl., Bd. II, Göttingen 1848, S. 29 ff.; Stälin, Wirtemberg. Gesch., Stuttg. 1843, Bd. I, S. 166; Gelpke, Kirchengesch. der Schweiz, Bern 1856, Thl. I, S. 291 ff.; Heber, Die vorkaroling. christl. Glaubenshelden, 2. Aufl., Gött. 1867, S. 108 ff.; Friedrich, Kirchengesch. Deutschl., Theil II, Bamb. 1869, S. 411 ff.; Lütolf, Die Glaubensboten der Schweiz vor St. Gallus, Luzern 1871, S. 267 ff.; Ebrard, Die iroschott. Missionskirche, Gütersloh 1873, S. 285 ff.; Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen, 4. Aufl., Berlin 1877, Bd. I, S. 101, A. 3; Loening, Gesch. des deutschen Kirchenrechts, Bd. II: das Kirchenrecht im Reiche der Merowinger, Straßburg 1878, S. 414, A. 2; G. Körber, Die Ausbreitung des Christenthums im südlichen Baden, Heidelberg 1878, S. 48 ff. **R. Zöpffel.**

Friedenskuss, kommt schon im N. T. vor unter den Namen *φίλημα ἅγιον* Röm. 16, 16; 1 Kor. 16, 20; 2 Kor. 13, 12; 1 Thess. 5, 26, und *φίλημα ἀγάπης* 1 Petr. 5, 14 one bestimmte Spur einer Verbindung mit den Agapen und der Kommunion. Nach Just. M. Apol. I, 65 scheint er nach dem Vorbereitungsgebet zu der Kommunion gegeben worden zu sein. Er wird aber auch bei andern heiligen Handlungen erwänt, bei der Taufe, Absolution, Ordination, Trauung und Beerdigung. Nach Tertullian. de oratione c. 14 soll das osculum pacis bei jedem öffentlichen Gebete erteilt werden, daher von ihm auch osculum orationis genannt. Allein seine Hauptstelle war die Abendmalsfeier und die dazu gehörigen Gebete; und zwar wurde besonders der Ausdruck Friedenskuss, *εἰρήνη*, osculum pacis beliebt. Er sollte das Zeichen sein einer vollkommenen Versönung (Cyrill v. Jerusalem, Catech. mystag. V, 2). Er wurde in der orientalischen Kirche vor, in der abendländischen dagegen erst nach der Konsekration erteilt. Die Heiden nahmen davon Anlass, die Sitten der Christen zu verleumden; um des-

willen wurde aber dieser apostolische Gebrauch nicht aufgehoben, sondern nur dafür gesorgt, dass alles mit Anstand geschehe. Die apostolischen Konstitutionen VIII, c. 11 und andere Kirchenordnungen gaben daher Verordnungen wegen Absonderung der Geschlechter. Der Gebrauch erhielt sich in der abendländischen Kirche bis ins 13. Jarh. Innoc. III, de mysteriis missae VI, 5. Zuerst in England, um 1520, kam die Sitte auf, eine Tafel mit dem Kreuzeszeichen oder mit dem Bildnisse Christi herumzureichen (osculatorium, tabella pacis, pax, genannt); von da aus verbreitete sich diese Sitte in andere Kirchen, verschwand aber bald, weil sie Anlass zu Rangstreitigkeiten gab. Bona (rerum lit. II, c. 16) schreibt dieselbe den Franziskanern zu. Wo sie nicht eingefürt wurde, kam die andere auf, dass die dienstuenden Kleriker sich küssten. S. Augusti, Handb. der Archäologie II, 718—724; III, 242, 306. **Herzog.**

Friederich III., mit dem Beinamen der Weise, Kurfürst von Sachsen 1486—1525, geboren zu Torgau den 17. Januar 1463. Nach dem Tode seines Vaters, des Kurfürsten Ernst, übernahm er als ältester Son die Regierung des Herzogtums Sachsen und die darauf haftende Kurwürde; die übrigen ernestinischen Besitzungen in Gemeinschaft mit seinem Bruder Johann. Er wird als ein sehr verständiger, besonnener und humaner Fürst gerühmt und genoss wegen seiner politischen Einsichten und seiner Rechtschaffenheit großes Ansehen im Kreise der Reichsfürsten und bei dem Kaiser Maximilian I. Als dieser 1496 nach Italien zog, übertrug er dem Kurfürsten von Sachsen das Reichsvikariat. In Reichsangelegenheiten finden wir ihn auf Seiten der Partei, welche unter Fürung des Kurfürsten Berthold von Mainz die Reform der Reichsverfassung betrieb, und als 1500 das von dieser Partei beantragte Reichsregiment zustandekam, stellte ihn der Kaiser an die Spitze desselben. Eine seiner wichtigsten und folgenreichsten Regentenhandlungen war 1502 die Stiftung der Universität Wittenberg, für die er sich mit warhaft zärtlicher Fürsorge interessirte. Er nannte sie seine Tochter und sparte keine Mühe und Kosten, um ausgezeichnete Lehrer für sie zu gewinnen. Durch die Berufung Luthers und Melanchthons wurde er, one es zu anen, Schöpfer der reformatorischen Schule. Denn der Gedanke an eine mögliche Umgestaltung des bestehenden Kirchenwesens lag ihm durchaus ferne. Selbst für die humanistische Richtung, die er allerdings begünstigte, um seine Universität dadurch in Blüte zu bringen, hatte er keineswegs Partei genommen. Er war noch ein guter Katholik, machte noch als Kurfürst 1493 eine Wallfart nach Palästina, ließ sich in Jerusalem zum Ritter des hl. Grabes schlagen, sammelte eifrig Reliquien für seine Stiftskirche zu Wittenberg und brachte 5000 Stücke dieser Art zusammen. Auch setzte er in früheren Jaren seinen Ehrgeiz auf das päpstliche Ehrengeschenk einer goldenen Rose, das ihm dann erst zu teil wurde, als es für ihn keinen Wert mehr haben konnte. Die erste Anung von Luthers Bedeutung soll er in einem freilich nicht genügend beglaubigten Traume gehabt haben. In der Nacht auf Allerheiligen im J. 1517, eben als Luther seine Sätze angeschlagen hatte, wird erzält, habe ihm auf seinem Schlosse zu Schweinitz geträumt, er sehe einen Mönch, wie er an das Schloss zu Wittenberg einige Sätze anschrieb mit so starker Schrift, dass man sie in Schweinitz lesen konnte; die Feder wuchs immer mehr, sie reichte endlich bis nach Rom und berürte die dreifache Krone des Papstes und machte sie wanken. Friedrich wollte den Arm ausstrecken, um sie zu halten, da erwachte er. Als Luther durch seine Thesen und ihre Verteidigung den ersten Angriff auf das römische Kirchensystem gemacht hatte, verhielt sich sein Kurfürst ruhig, er tat nichts dagegen, er munterte ihn auch nicht auf, aber er ließ ihn gewären. Erst später auf dem Reichstage zu Augsburg im Sommer 1518, den Maximilian berufen hatte, um die Nachfolge in seinem Reiche seinem Enkel zuzuwenden, ersuchte Friederich den päpstlichen Legaten Cajetan um seine Vermittlung in der Sache und um freundliche Behandlung Luthers. Die erneuerten Forderungen, Luther zur Verantwortung nach Rom zu schicken, oder ihn wenigstens seiner Stelle in Wittenberg zu entlassen, machten ihn eine zeitlang schwankend. Die Rücksicht auf seine Universität Wittenberg aber, die in Luther einen ihrer bedeutendsten Lehrer verloren haben würde und die freimütige Selbstverteidigung Luthers wirkte ent-

scheidend auf Friederich. Er erwiderte, es sei noch keineswegs erwiesen, dass Luther ein Ketzer sei, er könne und wolle ihn nicht entfernen. Die günstige Stimmung des Kurfürsten für Luther wurde jetzt um so wichtiger, da er durch den Tod Maximilians I. das Reichsvikariat in seine Hände bekam. Es handelte sich sogar darum, ob Friederich nicht selbst Kaiser werden sollte. Bei dem Streit der Parteien, die sich zwischen dem Enkel Maximilians, König Karl von Spanien, und König Franz von Frankreich teilten, wäre es leicht möglich gewesen, eine Stimmenmehrheit auf den Kurfürsten von Sachsen zu vereinigen. Dieser Erfolg hätte von der größten Bedeutung für die Reformation nicht allein, sondern für die ganze nationale Zukunft Deutschlands sein müssen. Aber Friederich besaß nicht genug Ehrgeiz, um nach der kaiserlichen Würde zu streben, er kannte die Reichsverhältnisse zu gut, um nicht zu wissen, welche beinahe unlösbare Aufgabe es sei, die mächtigen Reichsstände in Unterordnung zu halten. Sein Begleiter Graf Philipp von Solms, um seine Meinung befragt, äußerte das Bedenken, sein Herr würde wol die strafende Gewalt nicht gehörig ausüben können. Dies war wol Friederichs eigene Meinung, die er durch den Mund seines Dieners öffentlich aussprechen ließ. Überdies war Friederich ein gar zu bedächtiger Herr und bereits vorgerückten Alters, nahe an sechzig, er hatte keine Lust, am Abend seines Lebens sich noch eine solche Last aufzuladen. Statt sich selbst wälen zu lassen, gab er den Ausschlag für König Karl von Spanien, der einzige unter den Kurfürsten, der seiner Pflicht gemäß bis zum Waltage seine Stimme freihielt, wärend die übrigen alle in gemeinster Weise sich vorher hatten erkaufen lassen. Mit der Kaiserwal war des Kurfürsten Reichsvikariat zu Ende. Zwar ernannte ihn der Kaiser zu seinem Statthalter bei dem Reichsregiment, das nach dem Wunsche der ständischen Reformpartei für die Zeit der Abwesenheit des Kaisers eingesetzt werden sollte, aber die kaiserlichen Kommissäre fanden nicht für gut, das ständische Regiment einzusetzen und übergaben deshalb auch das kaiserliche Diplom, das Friedrich III. zum Regimentsstatthalter ernannte, nicht. Als Kurfürst hatte er aber fortdauernd Gelegenheit, Luthern Schutz zu gewären. Als Eck im Spätjare 1519 die Bannbulle gegen Luther von Rom mitbrachte und sie in Sachsen vollzogen wissen wollte, verweigerte Friederich entschieden, seine Hand dazu zu bieten und widerholte seine frühere Forderung, Luther müsse von gelehrten und frommen Richtern an einem ungefärlichen Ort verhört werden. Auch ließ er es ungestraft geschehen, dass Luther die päpstliche Bannbulle öffentlich und feierlich verbrannte. Das wichtigste aber, was er für Luther tat, war dies, dass er ihn auf der Rückreise vom Reichstag in Worms festnehmen und auf die Wartburg in Verwarung bringen ließ. Er hatte zwar nicht den Mut, sich öffentlich für ihn zu erklären und der Achtserklärung offenen Widerspruch und Ungehorsam entgegenzusetzen, aber er gab insgeheim seinem Schlosshauptmann auf der Wartburg und einem anderen Ritter die Weisung, sie sollen Luther, wenn er an die Landesgrenze komme, anhalten, und ihn auf die Wartburg in Sicherheit bringen, um ihn auf diese Weise etwaigen Verfolgungen zu entziehen. Als Luther aus Veranlassung der in Wittenberg ausgebrochenen Unruhen den Entschluss gefasst hatte, offen dorthin zurückzukehren, zeigte er es dem Kurfürsten an, und als dieser ihn bitten ließ, doch lieber nicht zu kommen, da er ihn nicht schützen könne, erwiderte er ihm: „ich komme in gar viel einem höheren Schutz und habe gar nicht im Sinn, von Euer Kurfürstlichen Gnaden Schutz zu begehren, ja ich halte dafür, ich wollte Euer Kurfürstl. Gnaden mehr schützen, denn Sie mich beschützen könnte".

Die Bewegung war bereits an einem Punkte angekommen, wo die vorsichtig berechnende Art des Kurfürsten, seine Scheu, selbsttätig einzugreifen, keinen Rat mehr wusste. Der Schutz, den er Luther bisher gewärt hatte, war nicht das Ergebnis eines tatkräftigen Entschlusses, einer klaren Parteinahme für seine Sache, sondern mehr das Bestreben, einen Bruch zu verhüten, die Sache in der Ban friedlicher Entwickelung festzuhalten. Höchst schmerzlich berürten ihn die Greuel des Bauernkrieges; er erlebte dessen Ausgang nicht mehr. Am 5. Mai 1525 starb er im 63. Jare auf seinem Schlosse Lochau, nachdem er sich einige Stunden zuvor noch durch den Genuss des heil. Abendmals, in beiderlei Gestalten, als Anhänger der

neuen Lehre bekannt hatte. Da er unvermält geblieben war, hinterließ er keine ebenbürtige Nachkommenschaft, sondern nur zwei natürliche Söne.

Litteratur: Tutzschmann, Friederich der Weise, Grimma 1848; G. Spalatin, Fr. d. W. Lebensgeschichte, hg. von Neudecker und Preller, Jena 1851; Ranke, Deutsche Geschichte, Bd. II; G. Plitt, Friedrich d. W. als Schirmherr der Reformation, i. d. Zeitschr. für Prot. und Kirche, 1863. **Klüpfel.**

Friederich III., Kurfürst von der Pfalz von 1559—1576, ein durch ware Frömmigkeit und Eifer für die Ausbreitung des Calvinismus hervorragender Fürst, war der erste, mit welchem die simmernsche Linie zur Regierung des Kurstates gelangte, als die Heidelberger Linie mit dem kinderlosen Otto Heinrich ausgestorben war. Sein Vater Johann II. von Pfalz-Simmern, ein Herr von wissenschaftlicher Bildung, wird als ein eifriger Freund und Beschützer der Gelehrten gerühmt; Ulrich von Hutten dedicirte ihm einige seiner Dialogen. Übrigens blieb er Anhänger der alten Kirche, und auch seine Kinder, deren er 12 hatte, wurden im katholischen Glauben erzogen. Der älteste Son, unser Friederich, erhielt am dem Hofe des streng kirchlichen Bischofs Eberhard von Lüttich und Kaiser Karls V. seine Bildung, was aber nicht hinderte, dass die Ideeen der Reformation Einfluss auf ihn gewannen. Die Vermälung mit der lutherisch erzogenen Prinzessin Maria von Brandenburg-Bayreuth im J. 1537 wurde die Veranlassung, dass er sich mit den Lehren Luthers näher bekannt machte und befreundete. Sein Vater Herzog Johann dagegen nahm allmählich eine viel schroffere Stellung gegenüber der Reformation ein und Pfalzgraf Friederich ließ sich durch die Rücksicht auf ihn anfangs abhalten, sich als Anhänger des Protestantismus zu bekennen. Doch tat er dies seit 1549, zog sich aber dadurch die entschiedene Ungnade seines Vaters zu, der ihm deshalb die onehin sehr beschränkten Einnahmen noch mehr verkürzte, sodass er mit seiner zalreich anwachsenden Familie in große Bedrängnis geriet. Der 1557 erfolgte Tod seines Vaters, der ihn in den Besitz der simmernschen Lande brachte, erlöste ihn aus seiner peinlichen Lage; doch hörten seine Geldverlegenheiten noch nicht ganz auf; zwei Jare nachher wurde er infolge des Todes seines Vetters Otto Heinrich auch Kurfürst von der Pfalz. Schon als Regent der simmernschen Lande betrieb er die Reformation mit Eifer und Nachdruck und dehnte seine reformatorische Tätigkeit nun auch auf die Pfalz aus, wo kurz vor seinem Regierungsantritte die Lehre Luthers eingefürt worden war. Aber eben jetzt brach hier ein heftiger Streit zwischen den Lutheranern und Calvinisten aus, welche letztere an der Universität Heidelberg zahlreich vertreten waren. Der fanatische Tilemann Heßhuß, den einst Otto Heinrich auf Melanchthons Empfehlung zum General-Superintendenten berufen hatte, fand in den zwinglischen Ansichten, die bei einigen Geistlichen hervorgetreten waren, Anlass zur heftigsten Polemik, die er auf der Kanzel und in Schriften losließ. Der Kurfürst gebot Frieden und suchte zu vermitteln, aber es half nichts. Er ließ nun Melanchthon um ein Gutachten bitten. Dieser tadelte das Auftreten des Heßhuß und schlug eine vermittelnde Glaubensformel vor, die sich der reformirten Lehre vom hl. Abendmal wesentlich näherte. Dies übte einen entscheidenden Einfluss auf die Entwickelung der pfälzischen Kirche aus. Friederich III. ward dadurch in seiner eigenen Hinneigung zum reformirten Bekenntnis bestärkt, er entschloss sich, Melanchthons Formel allgemein in seinem Lande einzufüren und auf allmähliche Verdrängung des strengen Luthertums hinzuarbeiten. Der Widerspruch der Theologen, die Abmanungen lutherischer Fürsten, worunter auch seine Tochtermänner, die Herzoge von Sachsen-Gotha und Weimar, brachten ihn von seinem Vorhaben nicht ab, sondern fachten seinen Eifer nur noch mehr an. Überdies war die Masse der Bevölkerung der neuen Ansicht geneigt. Ein Religionsgespräch, das auf Veranlassung seiner Tochtermänner 1560 zu Heidelberg gehalten wurde, vollendete seine Bekehrung zum Calvinismus. Der Anfang der Neuerung wurde mit dem Kultus gemacht, nicht nur die Kirchenfeste der Maria und der Heiligen wurden abgeschafft, auch Altäre, Taufsteine, Orgeln, Gesang und Bilder verschwanden. Verfolgte Calvinisten wurden berufen und als Lehrer und Prediger angestellt. Zur Leitung der kirch-

lichen Angelegenheiten wurde ein Kirchenrat eingesetzt, der aus drei weltlichen und drei geistlichen Räten bestand, die letzteren Olevianus, Boquinus und Tossanus waren eifrige Anhänger der reformirten Lehre. Dieser Kirchenrat bekam die ganze geistliche Gewalt in seine Hände und fürte nun das Werk der Reformation im calvinistischem Sinne mit großem Eifer in wenigen Jaren durch. Einziehung der Kirchengüter, wodurch dem Kurfürsten eine reiche finanzielle Hilfsquelle eröffnet wurde, war ein wesentlicher Teil seiner Tätigkeit. Übrigens wurden diese Einkünfte nicht für Statszwecke, sondern zur Ausstattung der Kirchen, Schulen und Hospitäler verwendet. Der wichtigste Teil der Reformen war die Abfassung eines neuen Katechismus, durch welchen der Lehrbegriff festgestellt werden sollte.

Der Kurfürst beauftragte mit dieser Arbeit, an welcher er selbst den eifrigsten Anteil nahm, zwei Theologen, welche als die bedeutendsten Vertreter der neuen Richtung in der Pfalz anzusehen sind, Ursinus und Olevianus. Schon zu Ende des Jares 1562 war der Entwurf des Katechismus so weit fertig, dass er einer Synode der pfälzischen Geistlichkeit vorgelegt werden konnte. Diese billigte ihn und er wurde sofort veröffentlicht und in den allgemeinen Gebrauch eingefürt. Da er, obgleich im ganzen in milder versönlicher Weise abgefasst, doch in der Frage vom Abendmal sehr bestimmt die lutherische Lehre zurückwies, so sagte sich damit die pfälzische Kirche entschieden vom Luthertum los und stellte sich in die Reihe der reformirten Landeskirchen. Dieser pfälzische Katechismus gewann bei den Reformirten in andern Ländern solchen Beifall, dass er beinahe allgemein eingefürt und in die meisten germanischen und romanischen Sprachen übersetzt wurde. Gleichzeitig wurde auch eine neue Liturgie ausgegeben, welche den öffentlichen Gottesdienst beinahe nur auf Predigt und Gebet reduzirte. Obgleich die Einfürung des Calvinismus in der Pfalz nun als eine abgemachte Sache angesehen werden konnte, so wurden doch von den lutherischen Fürsten verschiedene Versuche gemacht, die Neuerung rückgängig zu machen. Herzog Christof von Württemberg, Friederichs Freund, hegte immer noch Hoffnung auf eine mögliche Ausgleichung der dogmatischen Differenzen und veranstaltete deshalb ein Religionsgespräch zwischen den württembergischen und pfälzischen Theologen, das im April 1564 zu Maulbronn im Beisein beider Fürsten gehalten wurde. Dass keine Verständigung erreicht wurde, war vorauszusehen. Friederich wurde in seinen calvinistischen Überzeugungen sowenig irre gemacht, dass er sich vielmehr nur entschiedener vom Luthertum lossagte. Den Berufungen der Theologen auf die Autorität Luthers setzte er die Antwort entgegen: „Luther ist kein Apostel gewesen, hat auch irren können". Andere lutherische Fürsten suchten den Kurfürsten durch Drohungen und Gewaltmaßregeln einzuschüchtern und vom betretenen Weg abzubringen. Sie wollten bei dem nächsten Reichstag eine ausfürliche Schrift über die kirchlichen Verhältnisse dem Kaiser überreichen und auf seine Ausschließung aus der Reichsgemeinschaft antragen. Sie brachten wirklich den milden Kaiser Maximilian II. dahin, ein Dekret zu erlassen, das den Kurfürsten zur Entschädigung wegen der im Gebiet des Bistums Worms eingefürten Neuerungen verurteilte und die Abschaffung des Calvinismus von ihm verlangte. Man sprach von Entsetzung von der Kurwürde, ja sogar von Todesstrafe. Sein Bruder Richard warnte ihn ernstlich vor dem Besuch des bevorstehenden Augsburger Reichstags. Er aber gedachte des glaubensstarken Kurfürsten Johann Friederich von Sachsen, und schrieb seinem Bruder: „Ich weiß, dass der Gott, so ihn in rechter und warer Erkenntnis seines heil. Evangeliums damals erhalten, so mächtig ist, dass er mich einfältiges armes Männlein wol erhalten kann und gewisslich durch seinen hl. Geist erhalten wird, ob es auch dahin gelangen sollte, dass es Blut kosten müsste".

In diesem Gottvertrauen begab er sich mutig auf den Reichstag nach Augsburg im Mai 1566 und gefolgt von seinem Sone Johann Kasimir, der ihm die Bibel nachtrug, erschien er in der Versammlung der Fürsten, um sich zu verteidigen. Für die Reformation der Stifter, die man ihm zum Vorwurf machte, berief er sich auf den Religionsfrieden, der das erlaube, und was das Abschwören des Glaubens betreffe, so kenne er in Glaubens- und Gewissenssachen nur einen

Herrn, der ein Herr aller Herren und ein König aller Könige sei; so lange er nicht gehört und widerlegt sei, könne man ihn nicht verdammen. Sollte aber dieses sein Vertrauen fehlschlagen und man über sein christliches und ehrbares Erbieten mit Ernst gegen ihn handeln, so getröste er sich der Verheißung seines Herrn und Heilandes, dass alles, was er um seiner Ehre oder seines Namens willen verlieren werde, in jener Welt hundertfältig sollte erstattet werden. Dieses Auftreten machte einen sehr günstigen Eindruck. Der Markgraf von Baden rief aus: „Was fechtet ihr diesen Fürsten an, er ist frömmer als wir alle". Auch der Kurfürst August von Sachsen stimmte bei und nahm sich seiner an. Er blieb nun unangefochten, das oben erwänte Dekret des Kaisers blieb unvollzogen, man beschloss, nicht mit Gewalt gegen den Kurfürsten zu verfaren und nur auf friedlichem Wege eine Ausgleichung der Meinungsverschiedenheiten zu versuchen. So war vorläufig die Gefar für Friederich beseitigt. Aber ein verdrießlicher theologischer Handel anderer Art nahm jetzt zu Hause seine Sorge in Anspruch. Einige pfälzische Geistliche von schwankenden Ansichten und unzuverlässiger Haltung, Neuser und Silvan, wurden des Arianismus angeklagt, ja sogar einer Hinneigung zum Islam verdächtig gefunden. Die Theologen, die der Kurfürst um ein Gutachten bat, gaben eine höchst intolerante Erklärung ab, in welchem sie auf das Schwert, oder Henker, oder andere Mittel vom Leben zum Tode zu richten antrugen. Friederich fragte auch die weltlichen Räte, und diese meinten, man solle milder gegen die Schuldigen verfaren und ihnen den Schoß der versönenden Kirche nicht verschließen. Friederich III. war geneigt, diesen Rat zu befolgen; die Theologen aber bearbeiteten ihn, bis er sich entschloss, den einen jener Ketzer, Silvan, zum Tode zu verurteilen. Der andere, Neuser, flüchtete sich in die Türkei und ging wirklich zum Islam über. Silvan aber wurde zu Heidelberg am 23. Dez. 1572 enthauptet. Für seine unschuldige Familie sorgte der Kurfürst.

Gegen andere Ketzer, die Widertäufer, zeigte Friederich große Duldsamkeit. Viele zerstreute Glieder dieser Sekte fanden in der Pfalz freundliche Aufnahme; in Frankenthal entstand eine ganze niederländische Kolonie aus diesen Leuten, zu denen sich später auch vertriebene Reformirte aus Frankreich und den Niederlanden gesellten. Auch mit den Protestanten in Frankreich stand Friederich in freundlicher Verbindung. Anton von Navarra, Condé, die Geistlichen suchten und fanden bei ihm Rat und Hilfe. Als es im Jare 1567 wider zum Ausbruch des Hugenottenkrieges kam, rückte der Son des Kurfürsten, Johann Kasimir, mit einer Schar von 11,000 Mann in Lothringen ein und half dadurch der protestantischen Partei wider für eine zeitlang auf. Als Heinrich von Anjou von der Bartholomäusnacht weg nach Polen reiste, nahm er seinen Weg über Heidelberg, um mit dem Kurfürsten wider ein gutes Vernehmen anzuknüpfen, aber der Kurfürst schenkte ihm die Rüge der Bartholomäusnacht nicht, hielt ihm mit nachdrücklichem Ernst die Treulosigkeit des Hofes und die verübten Greuel vor und ließ sich durch die Ausreden politischer Verdächtigung Colignys nicht abhalten, widerholt an den an ihm verübten Mord zu erinnern. Den Niederländern gestattete er militärische Werbungen in der Pfalz, und als im J. 1568 genuesische Kaufleute große Geldsummen dem Herzog von Alba zufürten, nahm er von Umgehung des Zolles, dessen sich die Genuesen schuldig gemacht hatten, Veranlassung, sie bei Mannheim anzuhalten und das Geld zu konfisziren. An dem niederländischen Freiheitskampf nahm auch ein Son Friederichs, Ph. Christof, persönlichen Anteil, und fiel als 23järiger Jüngling in der Schlacht auf der Mockerheide (April 1574). Noch im letzten Jare seines Lebens beabsichtigte Friederich als Fürer des Direktoriums der Protestanten, auf dem Kurfürstentag die Verletzungen des Religionsfriedens von seiten der Katholiken zur Sprache zu bringen und eine Reihe von Beschwerden über Reaktionsversuche zu übergeben. Auch hatte er im Plan, die Durchfürung einer der Reformation günstigen Deklaration Ferdinands I. zu betreiben, ein allgemeines Toleranzgesetz zu beantragen und die Vermittelung des Reiches zu Gunsten der Protestanten in der Niederlanden und Frankreich anzurufen. Sein körperlicher Zustand — er lag schwer krank an der Wassersucht — hinderte ihn aber, den Kurfürstentag zu besuchen; sein Son Ludwig konnte die Aufträge des

Vaters nicht mit der Energie eigener Überzeugung verfechten und so vermochte Friederich nichts auszurichten. Am 26. Oktober starb er. Von seinem ältesten Sone, dem Kronprinzen Ludwig, konnte er nicht erwarten, dass er fortfaren werde, die kirchlichen Dinge in seinem Sinne zu leiten, denn er war ein eifriger Lutheraner, dagegen hoffte er auf seinen Enkel Friedrich, den Stifter der Union. „Lutz", sagte er, „will's nicht tun, Fritz wird's tun. Ich habe der Kirche zum besten getan, was ich gekonnt, aber nicht viel vermocht. Gott, der Allmächtige, wird sie nicht verwaist lassen; nicht fruchtlos werden meine Gebete und Tränen sein, die ich oft für meine Nachfolger und die Kirche zu Gott emporschickte".

Friederich war zweimal vermält; das erstemal mit jener brandenburg-ansbachischen Prinzessin, die nach dreißigjäriger Ehe 1567 starb und ihm 5 Söne und 4 Töchter gebar. Zwei Jare später heiratete er die Witwe eines Herrn von Brederode, geborene Gräfin von Mörs. Vgl. Häusser, Geschichte der rheinischen Pfalz, 2 Bde.; Briefe Friederichs des Frommen, hg. von A. Kluckhohn, 2 Bde., Braunschweig 1868—1862, und Kluckhon, Friederich der Fromme, Nördlingen 1877, 1879. **Klüpfel.**

Frith, Johann, ist einer von den am wenigsten bekannten, aber nicht am wenigsten verdienten Vorkämpfern der englischen Reformation.

Sein Geburtsjar, das sich nicht mehr genau bestimmen läßt, fiel jedenfalls in das 16. Jarhundert; sein Geburtsort war die Stadt Westerham in Kent. Seine Studien begann er, in noch sehr jungen Jaren, zu Cambridge. Vermöge ausgezeichneter Gaben, insbesondere einer schnellen Fassungskraft, verbunden mit großem Eifer und Fleiß, machte er, zumal in den alten Sprachen, deren Studium damals fast den Reiz einer neu entdeckten Welt hatte, im Laufe einiger Jare die merkwürdigsten Fortschritte. Aber die erste Anregung zu evangelischer Erkenntnis und reformatorischer Gesinnung verdankte er William Tyndale, dem nachmaligen Übersetzer der Bibel in's Englische, mit welchem er noch in Cambridge bekannt geworden ist. Als Kardinal Wolsey im J. 1526 ein großartiges Kollege der hl. Frideswida, das jetzt Christ-church heißt, in Oxford stiftete, und den ausgezeichnetsten Gelehrten, die er auftreiben konnte, Stellen darin verlieh, so wurde, unter anderen Cambridger Magistern und Baccalaurei, auch John Frith, der bereits Baccalaureus der freien Künste geworden war, zugezogen. Bald wurde jedoch die für den Stifter höchst unangenehme Entdeckung gemacht, dass sein junges Kollege ein Hauptsitz der ihm selbst so verhassten evangelischen Gesinnung geworden sei. Daher wurden mehrere Mitglieder des Kollegiums eingekerkert, unter ihnen auch Frith, der jedoch, nachdem einige der Verhafteten infolge der ungesunden Beschaffenheit der unterirdischen Grube, in der sie schmachteten, gestorben waren, auf Befehl des Kardinals freigelassen wurde. Er sollte zwar nicht weiter als 10 Meilen von Oxford sich entfernen, begab sich jedoch, als er erfur, wie die Inquisitoren mit seinen Gesinnungsgenossen Anton Delaber und Thomas Garret verfuren, über das Meer nach dem Festland. Wärend seines freiwilligen Exils arbeitete er in Gemeinschaft mit Tyndale in Antwerpen an der Übersetzung und Auslegung der Bibel. Dort scheint er sich auch verehelicht zu haben. Indessen nach Verlauf von zwei Jaren kehrte er nach England zurück; hier begegnete es ihm aber, dass er in Reading für einen Landstreicher angesehen und, da er weder wagte, sich zu erkennen zu geben, noch sich klug hinaushelfen wollte, verhaftet und in hartem Kerker gehalten wurde. Er kam mit der Zeit nur durch die Verwendung des Meisters der Schule daselbst, Leonhard Cox, wider in Freiheit: den hatte er bitten lassen, zu ihm ins Gefängnis zu kommen, und dieser gelehrte Mann hatte schnell entdeckt, dass der bedauernswerte Gefangene ein im Lateinischen und Griechischen höchst bewanderter, hochgebildeter und beredter Mann sei. Allein nicht lange sollte er sich der Freiheit erfreuen dürfen; der damalige Lordkanzler, Sir Thomas More, ließ, da er ihn als einen der bedeutendsten Fürer der „lutherischen" Partei kannte, zu Wasser und zu Land, auf allen Wegen und in allen Seehäfen auf ihn fanden; Frith flüchtete von Ort zu Ort, verkleidete sich, fiel

aber schließlich dennoch durch Verräterei in seiner Feinde Hand und wurde im Tower zu London gefangen gesetzt.

In der Tat war Frith anerkannt einer der bedeutendsten Vertreter und Schriftsteller der Evangelischgesinnten; er hatte nicht bloß mehrere Schriften deutscher Reformatoren in's Englische übersetzt, sondern auch eine Auslegung des Neuen Testaments gemeinschaftlich mit Tyndale ausgearbeitet, und selbständig mehrere Volksschriften in evangelischem Geiste geschrieben, z. B. wider die römische Lehre vom Sakrament des Altars. Selbst noch im Tower hat er als Gefangener mehrere Schriften verfasst, die von nachhaltiger Wirkung gewesen sind, namentlich einen Traktat über das Fegefeuer, eine Streitschrift wider Thomas More, der für die römische Lehre von der Messe gegen Frith schriftstellerisch aufgetreten war, und ein Schreiben aus dem Gefängnis an seine Freunde über die mit ihm vorgenommenen Verhöre und seine Verantwortung dabei. Der Standpunkt, den Frith in seinen Schriften einnimmt, den er auch in den verschiedenen Verhören fest behauptete und mit ungemeiner Schlagfertigkeit, sowie mit einer ihm stets zu Gebote stehenden reichen patristischen, nicht bloß biblischen, Kenntnis zu rechtfertigen wusste, ist in betreff des hl. Abendmals derart, dass er mehr der reformirten als der lutherischen Anschauung angehört; allein er legt denn doch stets maßgebenden Wert nur auf dasjenige, was Gemeingut sämtlicher evangelischen Konfessionen ist. Am meisten lag ihm am Herzen, dass das Sakrament nicht Gegenstand der Anbetung und göttlichen Verehrung sei; war nur dies eine gesichert, so hielt er weitere Meinungsverschiedenheiten nicht für seelengefärlich; denn dass kein Glaubenssatz in betreff des hl. Abendmals unerläßlich zum seligmachenden Glauben gehöre, darauf kommt er immer wider zurück. Im übrigen scheint die augustinische Anschauung vom Wesen der Sakramente überhaupt und insbesondere vom hl. Abendmal, der Ausgangspunkt seiner Gedanken über dieses Lehrstück gewesen zu sein.

Die Überlegung und Mäßigung, mit welcher Frith sowol in Schriften, als in mündlicher Rede, bei gerichtlichen Vernehmungen, wie früher im gewönlichen Umgang, sich aussprach, war ein natürlicher Ausfluss seiner gottseligen und warhaft friedfertigen Gesinnung, welche nicht minder bewundernswert war, als seine Gelehrsamkeit. Selbst zur Polemik gegen die Papisten konnte er sich immer nur entschließen, wenn er sich zu derselben förmlich genötigt sah; so sehr war er von dem Geiste der Sanftmut und waren Friedfertigkeit beseelt, welcher den Kindern Gottes eignet.

Nachdem er sehr lange im Tower gefangen gewesen war, wo er zwei Trostschreiben von seinem Freunde Tyndale aus Antwerpen erhielt, wurde auf Befehl König Heinrichs VIII. Ernst gemacht, seinen Prozess zur Entscheidung zu bringen. Jedoch aus Besorgnis eines Volksauflaufs, falls die Verhöre in London stattfinden würden, beschloss man, dieselben auf dem Lande vorzunehmen. Er wurde deshalb durch einen Herrn aus der Umgebung des Erzbischofs von Canterbury nebst einem Diener des letzteren nach Croydon, einem der erzbischöflichen Landgüter, unweit der Hauptstadt, gefürt. Unterwegs machte der Beauftragte, den eine herzliche Teilnahme für den so hochgebildeten jungen Mann, von dessen Schuldlosigkeit er überzeugt war, anwandelte, im Einverständnisse mit dem Diener einen Anschlag, den Gefangenen entkommen zu lassen. Allein als er gegen Frith selbst eine Andeutung davon machte, lehnte dieser das Anerbieten eben so herzlich dankend als entschieden ab. In Croydon angekommen, wurde er Tags darauf vom Erzbischof, in Gemeinschaft mit mehreren Bischöfen und Doktoren, ausfürlich zur Rede gestellt über seine Glaubensansichten, wobei er vorzüglich kraft seiner patristischen Gelehrsamkeit sich tüchtig verantwortete. Bald aber brachte man ihn, zum behuf des entscheidenden Ketzergerichts, wider nach London. Hier wurde er vor seinem Ordinarius, dem Bischof von London, Stokesley, und zwei anderen Bischöfen noch einmal feierlich in der Paulskirche verhört, am 20. Juni 1533. Und als Frith in Hinsicht der Lehren vom Sakrament des Altars und vom Fegefeuer klare und entschlossene Antwort gab, zu einem Widerruf aber schlechterdings nicht zu bewegen war, so fällte der Bischof von London in aller Form das Ver-

dammungsurteil über ihn als einen hartnäckigen Ketzer, wornach er von der Kirche ausgestoßen und der weltlichen Macht übergeben werden sollte. Infolge dessen wurde er am 4. Juli dem Mayor von London und den Scheriffs der Stadt ausgeliefert und von diesen sofort nach Smithfield gefürt, wo er, nebst einem zweiten Protestanten, Andreas Hewet, den Feuertod starb, auch im Tode voll Geduld und Seelenstärke. Sein Gedächtnis ist in Segen geblieben und seine Schriften, die im 16. Jarh. in England viel gelesen wurden, haben zum Siege der Reformation nicht wenig beigetragen.

Die ausfürlichsten Nachrichten über Friths Lehre und Schriften, Ketzerverhör und Tod, gibt das Werk „The Acts and Monuments of John Foxe“, neueste Ausgabe von H. Townsend, 1846, besonders Bd. V, S. 1—16; vgl. IV, 563 ff., VIII, 695 ff. **G. Lechler.**

Fritigild, eine zum Christentum bekehrte Königin der Markomannen, welche sich an den Erzbischof von Mailand, den hl. Ambrosius, mit der Bitte um nähere Unterweisung im Christentum wandte. Ambrosius entsprach dieser Bitte durch Übersendung eines für sie verfassten Katechismus und fügte die Ermanung hinzu, sie möchte ihren Gemal bewegen, mit den Römern Frieden zu machen. Sie vermittelte diesen und reiste selbst nach Mailand, um Ambrosius zu besuchen, traf ihn aber nicht mehr am Leben. **Klüpfel.**

Fritzsche, Christian Friedrich, als Son des Pfarrers in Nauendorf bei Zeitz den 17. Aug. 1776 geboren, erhielt seine Vorbildung auf der lat. Schule des Waisenhauses in Halle und bezog 1792 die Universität Leipzig. 1799 wurde er Pastor in Steinbach und Lauterbach bei Borna, 1809 Schlossprediger und Superintendent in Dobrilugk; 1817 erhielt er von der theolog. Fakultät in Leipzig die Doktorwürde. In Dobrilugk wurde er den verschiedenen Aufgaben seiner Stellung gerecht, und namentlich nahm er sich des tief verfallenen Volksschulwesens an, vgl. Ch. W. Spieker, Darstellungen aus dem Leben des General-Superint. C. F. Brescius, Frankfurt a. O. 1845, 8°. Daneben beteiligte er sich in einer Reihe von Broschüren und Aufsätzen lebhaft an den bewegenden kirchlichen und theologischen Fragen der Zeit; seiner Überzeugung nach war er Supranaturalist. Da er so mit der wissenschaftl. Bewegung in lebendigem Verkehr geblieben war, war es möglich, dass er, als ihn Schwerhörigkeit nötigte, seine bisherige Stellung aufzugeben, 1827 zum Prof. honorarius der Theologie in Halle, bald darauf zum Ordinarius ernannt, noch über 20 Jare eine vielseitige und fruchtbare Tätigkeit entwickeln konnte. Aus dieser Zeit stammt eine Reihe von beachtenswerten Programmen exegetischen, historischen und dogmatischen Inhalts, wider abgedruckt in: Fritzschiorum opuscula academica, Lips. 1838, 8°, und in: Nova opuscula academica scripsit Chr. Fr. Fritzsche, Turici 1846, 8°. Er starb am 19. Oktober 1850 in Zürich.

Sein ältester Son, Karl Friedrich August, geboren den 16. Dezember 1801, besuchte von Ostern 1814 bis dahin 1820 als Interner die Thomasschule zu Leipzig und studirte darauf daselbst Theologie. Zu Fastnacht 1823 ward er Magister artium und schon im Herbste habilitirte er sich in der philosophischen Fakultät, in der er 1825 zum außerordentlichen Professor ernannt wurde. Zu Ostern 1826 folgte er einem Rufe des Rates in Rostock als ordentlicher Professor der Theologie an der dortigen Universität; neben ihm handelte es sich um E. W. Hengstenberg. Bei der 300järigen Jubelfeier der Philippina im J. 1827 ward ihm von der Marburger theologischen Fakultät die theol. Doktorwürde honoris causa verliehen.

Die Bildung Fritzsches war nach damaliger sächsischer Art wesentlich eine humanistische; auf der Universität war der Philolog Gottfr. Hermann der anregende und begeisternde Mittelpunkt, und dass dessen streng grammatische und philologische Methode auch für die Theologie, die Fritzsche unverrückt im Auge behielt, von Bedeutung sei, zeigte das Beispiel des jungen Professors Winer, an den sich Fritzsche anschloss. So war es die neutestamentliche Exegese, die Fritzsche neben der alttestamentlichen und der Philologie als Hilfsmittel von Anfang an mit

ganzer Energie und fast ausschließlich betrieb. In der Folge nötigten ihn die akademischen Verhältnisse, allmählich Vorträge über alle theologischen Disziplinen, mit Ausschluſs der Kirchengeschichte, zu halten. Als Dozent lebendig, anregend, eingehend, erfreute er sich von Anfang an großen Beifalls. Doch der Schwerpunkt seines Lebens liegt in seiner reichen schriftstellerischen Tätigkeit als neutestamentlicher Exeget. Seine bedeutendsten Schriften sind: De nonnullis posterioris Pauli ad Corinthios ep. locis dissertationes duae, Lips. 1823, 24, 8°, und seine Kommentare (unter dem Titel: recensuit et cum commentariis perpetuis ed.) über Matthaeus, Lips. 1826, 8°; Marcus, Lips. 1830, 8°, und den Römerbrief, 3. T. Halis Sax., 1836—43, 8°. Daneben schrieb er Streitschriften, eine Reihe von Programmen (zum Teil wider abgedruckt in: Fritzschiorum opuscula academica, Lipsiae 1838, 8°) und Abhandlungen in Zeitschriften, endlich eine große Menge von Rezensionen, und überall bot er Anregendes und Belehrendes.

Mit der biblischen Exegese war es noch im 2. Jarzehnt dieses Jarhunderts sehr schlecht bestellt: die Sprachauffassung war eine rein empirische; nach ziemlich oberflächlichen Beobachtungen stellte man allgemeine Gesetze auf, gab den Worten, oft Bedeutung und Sinn verwechselnd, sehr verschiedene und widersprechende Bedeutungen, und trieb namentlich mit sogenannten grammatischen Figuren, als mit der Enallage, nach der Tempora, Casus und Partikeln für einander gebraucht würden, den heillosesten Missbrauch; von einem Eindringen in den Grund und Geist der Sprache und der Spracherscheinungen war nicht die Rede. Diese kümmerliche Sprachauffassung richtete in der biblischen Exegese den größten Schaden an, denn da man es hier mit dem Hebräischen und einem hebräisch=gefärbten Griechisch zu tun hatte, so erlaubte man sich, die Erscheinungen beider Sprachen verquickend, die gröbsten Willkürlichkeiten. Sodann machte diese Exegese für die Dogmatik Kapital und wurde ein Vehikel, sich mit dem biblischen Inhalt auseinanderzusetzen und Misliebiges aus der hl. Schrift herauszudeuten. Da griff auf dem Gebiete der Philologie Gottfr. Hermann umgestaltend ein, namentlich durch seine De emendanda ratione graecae grammaticae, Pars I, Lips. 1801, 8°; er lehrte zunächst die griechische Sprache als geschichtlichen Organismus fassen, der ein unmittelbarer Abdruck des griechischen Denkens in festen Gesetzen sich bewege: alle Spracherscheinungen sind in ihren Gründen zu begreifen. Diese rationale Sprachforschung trugen Winer und Fritzsche, beide Schüler Hermanns, auf die biblische Literatur über, sie fürten damit einen Umschwung der Exegese zunächst des N. Test.'s herbei und gaben der tieferen Erforschung der urchristlichen Zustände die feste Grundlage. Ihre Arbeit war nicht so leicht, wie man etwa jetzt denken mag, wo ihre Resultate Gemeingut geworden sind.

War Winer ein Lehrer Fritzsches, so drehte sich bald das Verhältnis bis zu einem gewissen Grade um. Als erstes eingreifendes Produkt der neuen Art erschien Winers Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms, Leipzig 1822, 8°, ein Bändchen von etwa 150 Seiten, aber schon die zweite Auflage (1825) war erheblich vermehrt, und 1828 erschien unter dem Titel „Grammatische Excurse" ein Band fast gleicher Stärke, Nachträge und Berichtigungen enthaltend. Es wurde fleißig gearbeitet, und wie man fortschritt, zeigten die weiteren Auflagen dieser Grammatik. Unter manchen anderen, die mitarbeiteten, lieferte jedoch Fritzsche das bedeutendste Kontingent. So kam die streng grammatische Auslegung der hl. Schrift als Grundlage in Aufnahme, und schon in den dreißiger Jaren war ihr Sieg ein gesicherter.

Es war durch die Lage der Dinge gegeben, daſs Fritzsche bei seiner Exegese zunächst das sprachliche Element betonte und behandelte. Wenn ihm etwa vorgeworfen wurde, daſs er, unbekümmert um alles übrige, die Grammatik und Syntax auf den Thron aller Wissenschaft erhebe und sein ganzes Interesse sich an Partikeln und dergleichen knüpfe, so war das unwar. Allerdings war ihm, und mit vollem Rechte, die sprachliche Seite die Grundlage aller Exegese, aber daſs ein Autor vielseitig aus seiner Zeit und Person verstanden werden will, hat er oft genug ausgesprochen und exegetisch zu leisten versucht, namentlich hat in seinem

Kommentare zum Römerbrief die reale Seite volle Berücksichtigung gefunden. Ferner verlangte er neben einem liebevollen Sichversenken in den Autor doch die strengste Unbefangenheit und die Scheidung von Exegese und Dogmatik. Seiner persönlichen Überzeugung nach Rationalist, gestattete er doch derselben auf die Exegese keinen Einfluss.

Mit großer Liebe trieb er die Textkritik. Wenn er dabei der diplomatischen Vorlage zwar alle Beachtung zu teil werden ließ, so glaubte er doch, dass erst die innere Kritik, das Durcharbeiten des jedesmaligen Schriftstellers und die Erwägung aller sonstigen kritischen Momente das diplomatische Chaos ordnen und zur Gewinnung des ursprünglichen Textes füren könne. Dabei verlor er sich etwa in's Feine und Spinose, aber Durchdachtes und Anregendes bot er immer. Einen ganz anderen Weg ging in dieser Beziehung Lachmann, der die rein diplomatische Methode auf das Neue Testament, zunächst in seiner Handausgabe, Berlin 1831, 8°, überzutragen suchte; gegen diesen erklärte sich daher Fritzsche widerholt sehr einlässlich, zuletzt im Theol. Literaturblatt zur Allgem. Kirchenztg. 1843, Nr. 59—62.

Die sogenannte höhere Kritik konnte erst auf Grundlage sicherer Exegese mit Erfolg geübt werden. Rücksichtlich der Evangelien erklärt D. F. Strauß, dass ihm die Kommentare Fritzsches wegen ihrer Unbefangenheit die trefflichste Vorarbeit gewesen seien. Worauf Fritzsche einging, da geschah es unbefangen, scharf; er verlangte stichhaltige Gründe, ein lustiges Konjekturiren und Sichverrennen ging wider seine Natur.

Seine Polemik war scharf und schneidend und hat vielfach verletzt, und doch war seine sonstige Erscheinnng im Leben eine durchaus andere: er war Aristokrat im besten Sinne des Wortes. Von ihm galt, was O. Brunfels von Hutten bemerkt: Uteunque atrox erat in stilo, in familiaribus colloquiis vix quisquam illo fuit vel humanior, ut dixisses, non esse qui scripserat, s. Hutten, Opp. ed. Münch. IV, p. 504. Er selbst fülte dies, s. praef. ad. Matth. p. XIII, und bemerkte schon 1824 entschuldigend, dass er nur deshalb so schreibe, weil Gegnern gegenüber nur durch scharfes Disputiren und rücksichtslosen Tadel der Sieg errungen werde. Als Freund treu und zuverlässig, war er auch ein guter Kollege; allerdings hielt er daneben auf sein Recht und scheute, wo er es verletzt glaubte, einen Konflikt nicht.

Michaelis 1841 folgte Fritzsche einem sehr ehrenvollen Rufe an die Universität Gießen. Hier fülte er sich sehr befriedigt, obschon Prüfungen nicht ausblieben. So erlaubte sich sein Kollege Credner in seinem Handel mit dem Kanzler v. Linde schwere Kränkungen gegen Fritzsche. Dieser Misère sollte Fritzsche bald enthoben sein, denn seine Gesundheit wankte bedenklich, er hatte dem Körper zuviel geboten, doch verkannte er seinen Zustand so sehr, dass er mutig an die Abfassung eines Kommentars zum Evangelium Johannis gegangen war; mit der Erklärung von 3, 21 entsank ihm die Feder. Er starb schmerzlos und one Todesanung an der Schwindsucht den 6. Dezember 1846, nicht ganz 45 Jare alt. Sein Freund Knobel hielt ihm die Grabrede, Gießen 1847, 8°. — Vgl. über ihn unter anderem: Großherz. Hess. Zeitung von 1847, Nr. 5; Zilles Allgemeine Zeitung für Christenth. und Kirche, 1847, Nr. 2; Allgem. Kirchenzeitung 1847, Nr. 26. **O. F. Fritzsche.**

Froment, Anton, geboren 1509 oder 1510 in Triers bei Grenoble in der Dauphiné, ist auf's engste verwachsen mit der Reformation in der französischen Schweiz, besonders in Genf, in deren ersten Zeiten er eine wichtige Rolle spielte; frühe trat er mit den der Reformation gewogenen Kreisen in Verbindung, so mit Faber Stapulensis und Margaretha von Angoulême-Navarra, welche ihm 2 Präbenden in ihren Staten verlieh. Von 1529 an begleitete er seinen bedeutenderen, geisteskräftigeren Landsmann Farel (s. d. Art.) und verkündigte eifrig das Evangelium in der Westschweiz, so hielt er sich einige Zeit in Aigle (1529), Tavannes (1530), Bienne, Orbe, Grandson (1531) auf, den häufigen Verfolgungen oft nur mit knapper Not entrinnend. Um 1532 ward er evan-

gelischer Geistlicher in dem Bern gehörenden Städtchen Yvonand am Neuchatelersee; 3. Novbr. dess. Jares begab er sich auf die Bitten von Farel nach Genf, wo Olivetan und Farel schon die Keime der evangelischen Lehre ausgestreut hatten; aber die Zal der Evangelischen war sehr klein, aus Furcht vor den Drohungen der Katholiken wagten sie den Fremdling nicht aufzunehmen. Doch der kleine, mutige Mann verzagte nicht, ein rettender Gedanke gab ihm das Mittel an die Hand, in unverfänglichster Weise das Evangelium zu verkündigen, er eröffnete eine Schule und ließ durch Plakate verkündigen: „Es ist hier ein Mann angekommen, der in einem Monat jedermann, Mann und Frau, Groß und Klein, auch die nie eine Schule besucht, französisch lesen und schreiben lehren will; wer es in besagter Zeit nicht lernt, braucht nichts zu bezalen. — Auch heilt er viele Krankheiten umsonst“. Die Menge strömte zu; Froment, ein tüchtiger Lehrer, hielt sein Wort, aber im Lesen und Schreiben lehrte er zugleich seine Religion; die Kinder berichteten zu Haus, was sie in der Schule gehört, und bald überwog die Zal der Alten weit die der jungen Schüler; aus den Unterrichtsstunden wurden Vorträge und Predigten. 31. Dez. verbot ihm der Rat, in den Häusern zu predigen, die Antwort seiner Anhänger war der Ruf: „Zum Molard, zum Molard!“ Neujar 1533 hielt Froment dort auf offenem Markte die erste evang. öffentliche Predigt in Genf über Matth. 7, 15 f. Die viel geschmähten Priester des Evangeliums wollte er rechtfertigen und den Papst, die Mönche und Priester als die falschen Propheten nachweisen; dies letztere war um so leichter, da die Genfer Geistlichkeit durch ihr zügelloses Leben manchen Stoff zu Angriffen darbot. Als der Stadtwaibel ihm Stillschweigen gebot, entgegnete Froment: „man muss Gott mehr gehorchen, als den Menschen“, und unerschrocken redete er weiter, bis seine Freunde (Amy, Perrin), erschreckt durch das Nahen bewaffneter Priester und der Polizei, ihn nötigten, aufzuhören und einen Zufluchtsort zu suchen. Wegen der angestellten Nachforschungen musste er denselben mehrfach wechseln, dennoch setzte er die geheimen Versammlungen fort trotz augenscheinlicher Lebensgefar, bis selbst seine Freunde für ratsam hielten, dass er eine zeitlang die Stadt meide; bei Nacht schafften sie ihn fort und Froment kehrte nach Yvonand zurück (Ende Januar oder Februar 1533). Allein seine Abwesenheit war von kurzer Dauer, schon bestand in Genf eine ziemlich starke protestantische Partei, welche von Bern unterstützt wurde. Als der Bischof Peter de la Baume Genf verließ, eilte Froment wider dorthin (Ende Juli 1533) und begann auf's neue seine Tätigkeit und zwar unterstützt von seinem Freunde Canus (auch Dumoulin genannt) mit solchem Erfolg, dass die päpstlich Gesinnten den als populären Prediger bekannten Doktor der Sorbonne, Fürbity, zu den Adventspredigten kommen ließen. Die Schmähworte, welche derselbe 2. Dezbr. gegen die neue Lehre ausstieß, der Protest, mit welchem Froment und Canus in der Kirche antworteten, hatten einen furchtbaren Tumult zur Folge, abermals musste er die Stadt verlassen; aber Bern, durch Fürbitys beleidigende Ausfälle erbittert, nahm sich „seines Dieners“ und der Reformation an und sandte eine Gesandtschaft, welche Genugtuung verlangte und im Weigerungsfall mit der Auflösung des Bundes drohte (5. — 8. Jan. 1534). Mit den Gesandten kamen Froment und Viret, Farel war ihnen vorausgeeilt, und da der Rat zu Genf nachgab, hatte die Reformation einen ungestörten Fortgang. 1 März 1534 fand der erste öffentliche evangelische Gottesdienst in einer Kirche durch Farel statt. Froment wonte demselben bei und brachte dann den Rest des Jares bei den Waldensern in Piemont und in der Dauphiné zu. Anfang 1535 war er wider in Genf; 6. März machten fanatische Priester den Versuch, die 3 Reformatoren, Farel, Viret und Froment, zu vergiften, indes nur Viret genoss von der verhängnisvollen Suppe und behielt zeitlebens seine Leichenfarbe; Froment erhielt, eben als er sich zu Tische setzen wollte, die Nachricht, seine Frau und Kinder seien angekommen, er eilte ihnen entgegen und dies rettete ihn. Die Sache der Reformation hatte indessen solche Fortschritte gemacht, dass bald die Mehrzal der Bürger protestantisch gesinnt war; im August wurde die Messe abgeschafft und damit die Reformation faktisch eingefürt. Seit Farels und Virets Anwesenheit spielte Froment eine untergeordnete Rolle, 1536 predigte er in dem Bern gehörenden Land

strich Chablais und Faucigny. März 1537 erhielt er von seinen Berner Herren wegen seiner Kenntnisse und der guten Dienste, die er geleistet, 2 Morgen Weinberg und 50 fl., Juli 1537 wurde er zum Diakonus in Thonon ernannt, aber trotzdem behielt er längere Zeit seine Wonung in Genf, wo er zugleich einen kleinen Kramladen hatte, auch in Thonon setzte er diesen Handel fort, nicht zum Vorteil seines geistlichen Amtes; seine Genfer Kollegen, Farel und Calvin, hatten überhaupt wegen seiner unruhigen Geschäftigkeit manches an ihm zu tadeln; auch seine Frau, Marie Dentière von Tournay, frühere Äbtissin eines Klosters, kenntnisreich, aber herrschsüchtig, übte keinen guten Einfluss auf ihn aus. Als Calvin und Farel 1538 Genf verlassen mussten, blieb Froment in Thonon, seine Frau verfasste damals die scharfe Flugschrift über die Zustände in Genf für die Königin Margaretha von Navarra (s. Herminjard. T. V, p. 295 ff.).

Über die folgenden 10 Jare konnte ich nur erfaren, dass er 1542 eine Reise nach Lyon unternahm, um Margaretha von Navarra zu besuchen; die folgenden Jare wurden durch häusliches Unglück schwer getrübt, seine Frau war ihm untreu, er musste seine Stelle niederlegen und 12. Dez. 1549 wird Froment, wider in Genf befindlich, von Bonivard, dem bekannten Prior von St. Viktor und Gefangenen von Chillon, dem Rate vorgeschlagen, um ihn bei Abfassung seiner Chronik zu unterstützen. Er bekam dafür 2 Taler monatlich, und später, „weil er von 2 Talern nicht gut leben könne“, noch freie Wonung für sich und seine Familie. Im Jare 1552 war die Chronik vollendet, aber Bonivard durfte sie zu seinem Leidwesen nicht drucken lassen. Froment entsagte ganz dem geistlichen Stande und ließ sich am 31. Dezember 1552 zum Notar ernennen; am 2. Februar 1553 erhielt er das wolverdiente Bürgerrecht und 1559 wurde er Mitglied des Rates der Zweihundert. Leider scheint sein häusliches Unglück solchen Einfluss auf ihn ausgeübt zu haben, dass er sich dieser Würde unwert zeigte. Im J. 1562 wurde er wegen Unzucht eingekerkert, abgesetzt und verbannt. Zehn Jare fürte der unglückliche Greis ein Wanderleben in Not und Trübsal; endlich gelang es ihm wider, 1572 die Erlaubnis zur Rückkehr nach Genf zu erlangen; sein Unglück hatte ihn gebessert, sodass er 1574 seine Stelle als Notar wider erhielt. Wann er starb, ist ungewiss. Die Genfer ehrten sein Andenken; auf der Marmorplatte, welche in einem der Bibliotheksäle die alte eherne Platte — die ehrwürdige Urkunde des Reformationsbeschlusses vom August 1535 — stützt, steht auch sein Name als einer der vier frommen Fremdlinge, welche die Reformation in Genf begründet (s. Baum. Beza, Bd. I, S. 107 f.).

Über Froments theologische Richtung lässt sich bei dem Mangel an Urkunden nichts näheres sagen; er scheint ein einfach gläubiger Mann gewesen zu sein, bewandert in der Schrift, in der Kirchen- und Profangeschichte. Seine Predigt zeigt ernste, männliche Beredsamkeit. Froments Hauptwerk ist: Les actes et gestes merveilleux de la citê de Genève, nouvellement convertie à l'Evangille etc. par Anthoine Froment. Mis en lumière par Gustave Revilliod, Genf 1854, eine Chronik der Reformationsjare 1532 bis 1536, frisch, lebendig und anziehend geschrieben, aber, abgesehen vom Parteistandpunkt, manchmal ungenau. Die Ratsherren von Genf, welchen das Werk durch Zuschrift von 1550 gewidmet ist, werden auf das eindringlichste ermant, die große Woltat der Reformation durch treuen Dank gegen Gott zu ehren; die Ausgabe, welche Froment gegen die Erlaubnis des Rats erscheinen ließ, wurde weggenommen, und wie es scheint, vernichtet.

Eine ausfürliche Biographie Froments ist mir nicht bekannt, einen kurzen Lebensabriss gibt France Protestante, T. V, Art. Froment; Notizen über ihn finden sich: Gaberol, Histoire de l'église de Gèneve, T. I; Polenz, Geschichte des französischen Calvinismus I, 314 ff.; Merle d'Aubigné, Histoire de la réformation au temps de Calvin, T. 3 ff.; Kampschulte, Johannes Calvin, seine Kirche und sein Staat, Bd. I; Pietschker, Die lutherische Reformation in Genf, Cöthen 1875, und besonders Herminjard, Correspondance des réformateurs dans le pays de langue française, T. 1—5, Genève 1866 ff.; Rogel, Histoire du peuple de Genève, T. 1—4, Genève 1870 ff.

Theodor Schott.



Frömmigkeit. Nach Grimm (Wörterbuch IV, p. 239) steht die Ableitung des Wortes fest von dem in allen alten deutschen Mundarten vorkommenden Wort für das latein. primus, gotisch fruma. Das hieraus seit dem 12. Jarh. gebildete Adjektiv frum hat den Begriff eines voranstehenden, hervortretenden, bevorzugten, strenuus, bonus, probus. Noch Luther gebraucht das Wort fromm (frumm), Frömmigkeit (Fromkeit) in einem andern als dem gegenwärtig acceptirten Sinne. Er verteidigt seinen Sprachgebrauch sogar sehr nachdrücklich (vgl. Dietz, Wörterb. zu Luthers deutschen Schriften): „das wir auf deutsch sagen: das ist ein frumm Mann, das saget die Schrift: der ist justus, rechtfertig oder gerecht“ . . . „Ich wollt auch, daß das Wörtlin justus, justitia in der Schrift noch nie wäre in's Deutsch auf den Brauch gebracht, daß es Gerechtigkeit heiße, denn es heißt eigentlich „frumm und Frumkeyt“. — Auch von Tieren wendet er, wie noch jetzt geschieht, das Wort in dieser Bedeutung an: „Gleichwie die Hummeln Alles auffressen, was die frommen Bienlein machen“. Demnach übersetzt er in der Bibel mit „fromm“ die Wörter תָּם, יָשָׁר, צַדִּיק, *δίκαιος*, *ἀγαθός*, *ἀγαθοποιός* (1 Ptr. 2, 14); dagegen das dem jetzt gewönlichen Sinn von fromm entsprechende *εὐσεβής*, welches in Apostelgesch., 2 Ptr. und den Pastoralbriefen vorkommt, mit „gottselig“. — Gegenwärtig versteht man allgemein unter Frömmigkeit das religiöse Verhalten des Menschen, seine Gesinnung und sein Handeln in der Beziehung auf Gott, die Religiosität.

Wie verschieden die Religionen, so verschieden sind die Gestalten der Frömmigkeit. Heidnische, muhammedanische, jüdische, christliche Frömmigkeit sind Erscheinungen desselben Grundverhältnisses des Menschen zur Gottheit. Die heidnische wird Act. 17, 22, wenn auch mit Einschränkung, von Paulus anerkannt; als Muster der jüdischen mögen Joseph von Arimathia Luk. 23, 50 (*ἀνὴρ ἀγαθὸς καὶ δίκαιος*) und Cornelius Act. 10, 2 (*εὐσεβής*) gelten; die des Islam repräsentirt z. B. Saladin (v. Raumer, Gesch. d. Hohenst. II, S. 435). Gemeinsam sind auch die Hauptformen: Gebet und Opfer; jenes als Äußerung der Ehrfurcht und des Vertrauens, diese als Ausdruck teils des Dankes, teils des Schuldgefüls. — Von der außerchristlichen Frömmigkeit geringschätzig zu sprechen, ist sehr übel getan. Denn was ihr an richtiger Erkenntnis abgeht, wird durch Inbrunst des Gefüles, durch Eifer der Erweisungen und durch Höhe der Leistung vielfach ersetzt; vgl. auch Act. 10, 35. Es dürfte daher anzunehmen sein, dass, so lange für ein Volk oder Individuum die *χρόνοι τῆς ἀγνοίας* wären, seine Frömmigkeit Gott angenehm (*δεκτός*) ist. Erst von da an, wo sie in bewusstem Gegensatz zu der Verkündigung der göttlichen Warheit und mit Verweigerung der *μετάνοια* festgehalten wird, büßt sie ihren religiösen Wert ein.

Die christliche Frömmigkeit beruht auf der reinen Erkenntnis Gottes, wie dieselbe in der alttestamentlichen Offenbarung vorbereitet Jerem. 9, 24; Ps. 147, 19. 20, in der durch Jesum Christum geschehenen (Joh. 1, 18) vollendet ist; deren Mangel Röm. 1, 28 als Grundfehler des Heidentums betont, deren Fülle Röm. 11, 33—36 ausgesprochen wird. Doch kann diese Erkenntnis als bloß theoretische mit tatsächlicher Gottlosigkeit zusammenbestehen (vgl. Jak. 2, 19 und „die tote Orthodoxie“). Daher muss als zweites Moment zu ihr treten das Gefül der völligen Abhängigkeit von Gott, die heilige Scheu vor Ihm (*φόβος θεοῦ* und *εὐλάβεια*, bei LXX und N. T. Synonyma), welche, wo sie nicht knechtisch, sondern kindlich (Röm. 8, 15) ist, in der Gewissheit, Gott für sich zu haben (Röm. 8, 31), nach 1 Joh. 3, 19—21 ein Gefül der Seligkeit, der Freude an und in Gott unmittelbar mit sich bringt. Zum bleibenden Besitz des Menschen wird aber die Frömmigkeit, wenn er die reine Erkenntnis Gottes und die kindliche Gottesfurcht mit Wissen und Willen als sein Bestes festhält und sich ganz an Gott hingibt, ein „Gottesmensch“ (*ἄνθρωπος τοῦ θεοῦ* 1 Tim. 6, 11) wird; wenn sein Herz fest wird (*βεβαιοῦσθαι* Hebr. 13, 9) in der innersten, sein gesamtes Denken, Fülen und Handeln beherrschenden Richtung des Sinnes auf Gott.

So ist die Frömmigkeit die Seele der subjektiven Religion, die Wurzel aller ächten Tugend, die Kraft aller waren Sittlichkeit (1 Tim. 4, 7. 8), „die Tugend aller Tugenden“ (v. Harleß, Ethik § 37). Ihre unmittelbare Äußerung ist das Opfer, wie es, auf Grund des von Christo dargebrachten einmaligen Opfers, dem Christen obliegt und des Christen Freude ausmacht: die rückhaltlose Selbsthingabe an Gott Röm. 12, 1, das Gebet und Bekenntnis Hebr. 13, 15, und die Erweisung brüderlicher Liebe Hebr. 13, 16. Das ganze Leben des Christen wird so von der Frömmigkeit durchdrungen sein müssen, dass sie auf alle Betätigungen derselben ihren merklichen Einfluss übt. Dann wandelt der Christ vor Gott Gen. 17, 1; von ganzem Herzen Ihm nach 1 Kön. 14, 8; in Seiner Warheit Ps. 86, 11; *ἐν πνεύματι* Gal. 5, 25; *ἐν Χρ. Ἰησοῦ* Kol. 2, 6; *ἐν φωτί* 1 Joh. 1, 7; er lebt Gotte Gal. 2, 19; Christo Phil. 1, 21.

Individuell gestaltet sich die Frömmigkeit äußerst mannigfaltig, sie entwickelt sich stufenweise, sie passt sich dem Lebensalter, dem Geschlechte, dem vorwiegenden Temperament an, und kann in allen diesen Modifikationen war, ob auch in keiner schlechthin vollkommen sein.

Den Typus männlicher und weiblicher Frömmigkeit prägen z. B. Martha und Maria aus Luk. 10, 38—42. Die Gefar der ersteren, in äußerlicher Geschäftigkeit das Wesen und Verdienst religiösen Verhaltens zu suchen, wird vom Herrn selbst dort warnend betont. Die Gefar der andern, in schlaffen tatlosen Quietismus zu versinken, hat sich vielfach in der Geschichte des christlichen Lebens gezeigt (vgl. hierüber Martensens Ethik). Das Vorbild der kindlichen Frömmigkeit ist der 12järige Christus im Tempel. Die Frömmigkeit des Greisenalters stellen Simeon und Hanna dar. An den Gegensatz zwischen Petrus und Johannes sei erinnert, um eine Fülle von historischen Erscheinungen, die an den einen oder andern sich reihen, unter diese großen Vorgänger zu subsumiren.

Gesunde Frömmigkeit wird öfter gepriesen als gefunden. Sie ist da, wo Erkenntnis, Gefül und Wille in ihr sich das Gleichgewicht halten. Wie aber der normale Mensch, so ist der normale Fromme nur in einer Person verwirklicht; wir andern bestenfalls in der Approximation zu ihm begriffen. Warheit und Lauterkeit des Willens ist für uns das Kriterium der Frömmigkeit; wo es daran gebricht, wird die Frömmigkeit zur Frömmelei und Heuchelei, zum bloßen Schein (*μόρφωσις εὐσεβείας* 2 Tim. 3, 5) oder zum Gewerbe (*νομίζοντες πορισμὸν εἶναι τὴν εὐσέβειαν* 1 Tim. 6, 5). — **Carl Burger.**

Fronfasten, s. Fasten.

Fronleichnamsfest. Die Feier der Transsubstantiation in der römisch-katholischen Kirche, festum s. solennitas corporis Christi, entstand nicht lange nachdem jene Lehre auf der großen (4.) Lateransynode unter Innocenz III. (1215) als kirchliches Dogma sanktionirt worden war. Die Veranlassung dazu wird den Visionen mehrerer Frauen des Nonnenklosters zu St. Corneli bei Lüttich, vornehmlich der Priorin Juliana, zugeschrieben, welche wärend ihres Gebetes einen glänzenden, jedoch an der Seite verdunkelten Mond erblickt und davon dem Bischof von Lüttich, Robert von Porata, Anzeige gemacht habe. Dieser, nachdem er mehrere andere Bischöfe und Theologen, darunter den Provinzial der Dominikaner, nachherigen Kardinallegaten in den Niederlanden, Hugo, und den Lütticher Archidiakonus, Jakob Pantaleon, in's Vertrauen gezogen, ließ sich durch deren Gutachten im J. 1246 dazu bestimmen, für Anordnung eines besonderen Festes in seiner Diözese zu Ehren der konsekrirten Hostie die Einleitung zu treffen. Auf einer Synode sollte im J. 1247 dieser Beschluss ausgefürt werden, und bereits war ein bischöfliches Ausschreiben (s. den Abdruck bei Binterim V, 1, S. 276 bis 279) an den Klerus zu jenem Behufe erlassen, als Robert noch im Oktober 1246 starb. Gleichwol feierte bald hierauf Kardinal Hugo das von jenem vorbereitete Fest in der Martinskirche zu Lüttich, und hier, sowie in andern Kirchen der Lütticher Diözese wurde es von da an widerholt. Das Officium des Tages, wovon man jedoch nur noch Bruchstücke zu besitzen glaubt, soll ein Priester Johannes auf Anregen der hl. Juliana verfertigt haben. Zu allgemeiner Einfürung

in der abendländischen Kirche wurde das Fest indessen erst im J. 1264 durch den obenerwänten Erzdiakon Pantaleon bestimmt, nachdem er unter dem Namen Urban IV. den päpstlichen Stul bestiegen (1261) und durch das Wunder der Messe von Bolsena eine neue Manung dazu empfangen hatte. Allein auch die Einfürungsbulle Urbans IV. kam, weil derselbe kurz nach ihrer Erlassung starb, nicht eher zum Vollzug, als bis Clemens V. auf einer Synode zu Vienne durch eine neue Bulle die Bulle Urbans IV. bestätigt hatte (1311). Vor 1316 läßt sich ein allgemeiner Gebrauch nicht aufweisen. Die mit dem Feste verbundene Prozession scheint erst von Johannes XXII. (1317) angeordnet worden zu sein. Das von Urban IV. vorgeschriebene Officium rürt von Thomas von Aquino her, der von einigen Seiten auch für den Urheber des ganzen Festes gehalten wird; sei es, daß er, wie die Bollandisten annahmen, das Werk des Johannes zugerichtet, oder, daß er, wie Natalis Alexander nachweist, eine eigene neue Gottesdienstordnung ausgearbeitet hat (dictavit et ordinavit). Anerkanntermaßen gehört diese Liturgie zu dem bedeutendsten, was der mittelalterliche Kultus in's Leben gerufen hat (s. Binterim a. a. O. S. 279—289). Der Tag des Festes sollte der Donnerstag der Trinitatiswoche (feria quinta proxima post octavam Pentecostes) sein, in unverkennbarer Beziehung einmal auf den Gründonnerstag, von welchem, als dem ursprünglichen Festtag des Altarsakraments, die spezifische letztere Feier deshalb abgesondert wurde, weil, wie die päpstliche Bulle sagt, der Donnerstag der Karwoche von so viel anderem zugleich in Anspruch genommen sei, sodann auf das Trinitatisfest, mit dessen spekulativer Bedeutung die mystische Anschauung der Hostie in so nahem Zusammenhange steht. Als Zweck der Feier wird die Beschämung der Ketzer und die Befestigung des waren Glaubens hervorgehoben. Das deutsche Wort Fronleichnam, auch nach Weigand, Deutsches Wörterbuch u. d. Buchstaben, und Jak. Grimm, Lexikon IV, 1, 230 ff. in der Ableitung noch immer nicht ganz aufgehellt, bedeutet „Herrenleib".

Die Fronleichnamsprozession zeichnet sich als solemnissima, solemnior omnibus processionibus durch das sichtbare Umhertragen der Hostie und durch den übrigen Aufwand aus, den die römische Kirche gerade an diesem Tage, in der blütenreichsten Jareszeit entfaltet, um, wie auch die Väter zu Trient sich ausdrücken, die Herrlichkeit der katholischen Kirche auch vor den Augen ihrer Gegner zu offenbaren und deren Seelen zu erschüttern und zu gewinnen. — Die Litteratur findet sich am vollständigsten in Augustis Denkwürdigkeiten, III, S. 304.

Grüneisen †.

Fronton le Duc (lat. Ducaeus), ein ebenso gelehrter als fruchtbarer katholischer Schriftsteller, geb. zu Bordeaux 1558, Son eines dortigen Parlamentsrates, trat 1577 in den Jesuitenorden ein, lehrte Rhetorik und später Theologie zu Pont à Mousson, Bordeaux und im Collége von Clermont zu Paris, wo er wegen seiner guten Kenntnisse in der griechischen Sprache 1604 zum Bibliothekar ernannt und beauftragt wurde, behufs der Herausgabe der griech. Kirchenväter die Handschriften der k. Bibliothek durchzugehen. Er stand bei den Gelehrten des In- und Auslandes in Achtung und mit sehr vielen derselben in brieflichem Verkehr. Über eine damals im Publikum erschienene Apologie der Gesellschaft Jesu schrieb ihm sein Freund Casaubon sein Urteil in Form eines Briefes (d. d. Juli 1611) zu, der unter den Briefen dieses Gelehrten sich befindet. Fronton starb am 25. September 1624 in Paris infolge von Steinbeschwerden.

Von seinen zalreichen Werken sind außer 2 Dramen (Histoire tragique de la Pucelle de Dom Remy, Nancy 1581, und Maurice, Tragédie, Pont à Mousson 1606) zu erwänen die Streitschriften gegen das Buch von Du Plessis-Mornay, sur l'eucharistie, in 3 Bänden: Inventaire des faultes etc., T. I, Bourdeaux 1599; T. II, 1601; T. III = Refutation de la prétendue rectification etc., Bourdeaux 1602; Breviarium secundum usum ecclesiae Tullensis, Mussip. 1595; Bibliotheca patrum graeco-latina, T. I, II, Paris 1624, als auctuarium zur Bibliotheca veterum patrum, ex editione Margarini de la Bigne dienend; ferner seine

Ausgaben, Anmerkungen, Verbesserungen und lat. Übersetzungen zu den verschiedenen Kirchenvätern, z. B. Chrysostomus, Johannes Damascenus, Irenäus, Zonaras, Clemens Alex., Gregor Nyss., Basilius, Athenagoras, Nicephorus Callistus, Paulinus ꝛc. Ein vollständiges Verzeichnis seiner Schriften findet sich in Backer, Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus, Liège, T. IV; vgl. auch Baronius, Annal. T. IX; Bouginé, Handbuch der Liter.-Gesch. III, 20.

Theodor Schott.

Fructuosus, Bischof von Tarragona und Märtyrer, dessen Todestag am 21. Januar gefeiert wird. Über sein früheres Wirken fehlen die Nachrichten; desto ausfürlicher sind sie uns über seinen Märtyrertod, der unter den Kaisern Valerianus und Gallienus im J. 259 erfolgt sein soll, aufbewart. Mit dem Bischof wurden seine beiden Diakonen, Augurius und Eulogius, in den Kerker geworfen. Alle drei legten vor dem Präsidenten des Gerichts, Aemilianus, ein standhaftes Bekenntnis ab, insbesondere Fructuosus, der auf die Frage des Richters, ob er Bischof sei, sich mutig als solchen bekannte, worauf jener mit dem Worte „Fuisti, du bist es gewesen!“ sofort zur Fällung des Todesurteils überging. Die drei zum Feuertode Verurteilten wurden zum Amphitheater abgefürt, bestiegen unter Gebet und Segen den brennenden Scheiterhaufen, und stellten mit ihren inmitten der Flammen betend gen Himmel erhobenen Händen ein ergreifendes Abbild der drei Jünglinge im Feuerofen (Dan. 3) dar, bis die Flammen sie verzehrt hatten. Die Umstehenden teilten sich anfangs in die Überbleibsel der verbrannten Leichname; aber infolge einer Erscheinung des Fructuosus, welche auch dem Aemilian zu teil geworden sein soll, wurden die Reste gesammelt und an einem Ort aufbewart. Vgl. Augustins Rede über Fructuosus (serm. 273 de diversis) und den 6. Hymnus des Prudentius im Buch *περὶ στεφάνων*. Mit Unrecht wurde diesem älteren Fructuosus im Martyrologium des Rhabanus Maurus die regula monachorum zugeschrieben, welche erst dem Fructuosus von Braga zugehört. Vgl. Boll. ad 21. Jan., p. 339 s., auch Plieninger, in Pipers Ev. Kalender, Bd. XII, S. 82—85, sowie Brockhaus, Prudentius (Leipzig 1872, S. 116 ff.).

Zöckler.

Fructuosus, Erzbischof von Braga, der „Apostel der Sueven und Lusitanier“, stammt aus königlichem Geschlechte, fülte aber schon frühzeitig in sich den Hang nach beschaulichem Stillleben. Nachdem er die vom Bischof von Palencia zur Bildung seiner Kleriker gegründete Schule besucht hatte, verkaufte er seine Güter, und wandte das erlöste Geld teils zur Verteilung unter die Armen, teils zu Klosterstiftungen an. Um 647 hatte er bereits 7 Klöster in Lusitanien, Asturien, Gallizien und auf der Insel Gades errichtet. Statt aber dieselben zu leiten, zog er sich in die tiefsten Einöden zurück, wo ihn seine Schüler aus Complutum (nicht dem bekannten castilischen Orte d. Namens, dem jetzigen Alcala, sondern warscheinlich einem gleichnamigen in Asturien oder vielmehr im nordwestl. Leon, unweit Astorga) aufsuchten und nötigten, die Aufsicht ihres Klosters zu übernehmen. Von nun an ward der Zudrang zu dem Kloster so groß, dass der König, aus Furcht, es möchten ihm die nötigen Leute zum Militärdienst entzogen werden, den Zutritt zu ihnen, die Frauen ausgenommen, verbot. Wirklich fanden sich auch in der Einöde, in welcher Fructuosus damals wonte, gegen 80 Jungfrauen ein, um ihn zum Fürer eines gemeinsamen Lebens zu wälen, und diesen baute er ein Kloster daselbst. Da jedoch die Unordnung, welche in Spanien aufkam, dass ganze Familien sich dem Scheine nach zum Klosterleben vereinigten, um sich unter dem Vorwande des Mönchslebens von öffentlichen Dienstleistungen und Steuern loszumachen, immer mehr um sich griff, so trat Fructuosus diesem Unfug nachdrücklich entgegen, und nannte diejenigen Priester Heuchler und Diebe, welche sich vom Volk bereden ließen, Klöster one Vorwissen des Bischofs zu errichten, in welchen auch die treulosen Flüchtlinge aus andern Klöstern aufgenommen würden. Überhaupt entwarf er für die zalreichen Mönche, welche ihn als Oberhaupt verehrten, zwei Regeln. Die erste, der Benediktinerregel nachgebildete und für jenes Kloster Complutum bestimmte (Reg. Complutensis) enthält in 25 Abschnitten u. a.

folgende Verordnungen: Das Gebet soll bei Tag und Nacht in den bestimmten kanonischen Stunden, abwechselnd mit Gesängen, verrichtet werden. Fleisch darf kein Mönch essen. Wie Handarbeiten, Lesen, Betrachten und Beten bei ihnen abwechseln müssen, wird bis in's kleinste vorgeschrieben. Der blindeste, knechtische Gehorsam wird den Mönchen zur Pflicht gemacht, unter häufiger Androhung körperlicher Züchtigungen. Keiner darf one Erlaubnis seines Vorgesetzten sich nur von seinem Ort erheben, sich umsehen, reden, herumgehen; auf ein gegebenes Zeichen nimmt jede Veränderung ihres Zustandes und ihrer Geschäfte den Anfang. Alle Gedanken, Offenbarungen, Täuschungen und Nachlässigkeiten müssen sie ihren Oberen treulich berichten. Ein Mönch, der gegen Knaben und Jünglinge unzüchtige Gesinnungen verrät, soll die ihm geschorene Hauptkrone verlieren und zur Beschimpfung ganz kal geschoren werden; alle Mönche sollen ihm in's Gesicht speien; er soll, mit eisernen Ketten beladen, 6 Monate lang in einem engen Kerker liegen und nur dreimal wöchentlich des Abends etwas Gerstenbrot erhalten; hierauf 6 Monate unter der Aufsicht eines der älteren Mönche in einem abgesonderten Raume unter Arbeit und beständigem Gebet, auch häufigem Wachen, zubringen; in der Folge aber stets, von zwei geistlichen Brüdern beobachtet, one Umgang mit den Jüngern bleiben. Ein großer Teil der Nacht muss von den Mönchen wegen der bösen Geister, welche die Knechte des Herrn verfüren, mit Gebet und Wachen ausgefüllt werden. Keiner von ihnen darf, one den Segen seines Vorgesetzten empfangen zu haben, sich einen Dorn aus dem Leib ziehen oder die Nägel abschneiden, oder eine Last ablegen. In der zweiten Mönchsregel (regula communis) erklärt sich Fructuosus darüber, wie die Männer mit ihren Frauen und kleinen Kindern one Gefar in klösterlicher Zucht, beziehungsweise in sog. Doppelklöstern, zusammen leben könnten. Sie sollen sich alle unter die Gewalt des Abtes begeben, über ihren Körper, ihre Speise und Kleidung gar keine Macht haben, sondern sich wie Fremde im Kloster aufhalten. Die Eltern dürfen um ihre Kinder und diese um jene nicht besorgt sein, auch one Erlaubnis des Priors nicht miteinander reden. Mönche dürfen nicht in einem Kloster mit den Nonnen beisammen wonen; keiner darf, wenn er einer derselben begegnet, bei Strafe von hundert Streichen, mit ihr allein reden. Wenige alte und vollkommene Mönche dürfen in einem Nonnenkloster, weit von den Zellen der Schwestern, und um einer gewissen Aufsicht willen, wonen. Niemand soll in ein Kloster aufgenommen werden, der nicht seinem ganzen Vermögen zum besten der Armen entsagt hat. (Beide Regeln des Fructuosus s. in Holsten-Brockie, Cod. reg. monasticarum, II, p. 201—219.) Als Fructuosus schon an eine Auswanderung ins Morgenland dachte, ward er auf den Bischofssitz in Duma in Gallizien und 656 von der Synode zu Toledo zur Würde eines Erzbischofs von Braccara (Braga) in Gallizien erhoben (Concil. Tolet. X, pag. 984 ap. Hard. T. III). Er starb gegen das Jar 670, immer unermüdet in Erbauung neuer Klöster und Kirchen, an denen er sogar des Nachts arbeiten ließ. Cf. Mabill., Annal. Ord. S. Bened. I, p. 438; Acta SS. Boll., t. II, April., p. 430 ss.; Montalembert, Les moines d'Occident etc., II, 221—226. **Th. Preffel† (Zöckler).**

Fructus medii temporis, s. Abgaben.

Frumentius, s. Abessinische Kirche.

Fry, Elisabeth, eine der hervorragendsten Frauen aller Zeiten auf dem Gebiete der christlichen Liebestätigkeit, ist am 21. Mai 1780 in Norwich geboren. Ihre Eltern, welche der „Gesellschaft der Freunde“ angehörten, waren John Gurney zu Earlham und Katharina Bell. Nach dem Tode der frommen Mutter geriet die zwölfjärige Tochter in die Versuchungen eines äußerlichen und freigeistigen Weltlebens, dem der vielbeschäftigte und freier gerichtete Vater nicht wehrte. E. liebte Gesang und Tanz und ward sogar eine gewandte Reiterin. Aber ihre Tagebücher geben Zeugnis von dem Ringen ihrer Seele nach Warheit und Frieden: „Ich bin wie ein Schiff auf dem Meere one Steuermann“, schrieb sie im sechzehnten Jare, und ein Jar später widerum: „Ich bin eine Seifenblase, one Vernunft. Ich zweifle an allem“. Da ward sie durch die Predigt eines ameri-

kanischen Quäkers, William Savery, im J. 1798 so tief getroffen, dass sie an dem Tage schrieb: „Heute habe ich gefült, dass ein Gott ist". Von da an wendete sie sich immer mehr dem Ernst des Lebens zu und schloss sich im J. 1799 auch äußerlich der Gemeinschaft der Quäker an, indem sie das „Du" in der Anrede und die schieferfarbene Tracht annahm. Ihre Ehe mit dem reichen Londoner Handelsherrn und Mitglied der Gesellschaft der Freunde, Joseph Fry (1800), fürte sie nach London. Ihre Ehe war eine glückliche. Zuerst gehörte E. überwiegend nur ihrer Familie an. Ihre 11 Kinder und der ganze Familienkreis wurde nach und nach in ihr inniges Glaubensleben hineingezogen. Die Kinder wurden ihre Gehilfen in den Werken der Barmherzigkeit. Ihr Bruder, Josef Gurney, und ihr Schwager, Thomas Fowell Buxton, kämpften mit Wilberforce für Befreiung der Sklaven. Auf dem Familienlandsitz Plashet House findet E. ein Arbeitsfeld für den Drang ihres liebeglühenden Herzens; sie gründet Schulen, kleidet und speist hunderte von Armen, geht den Zigeunern nach, verteilt Bibeln und Schriften und hilft überall mit Rat und Tat. Beim Begräbnis ihres Vaters erkennt man an ihr eine große Macht des Gebets. Bald darauf wird sie im Dienst der Gemeinde als „Zeuge des Worts" anerkannt. Diese äußere Berufung half ihr die angeborne Schüchternheit überwinden, und sie betritt von nun an immer öfter die Ban öffentlicher Wirksamkeit. Als sie zum ersten Male bei einer Jaresfeier der Bibelgesellschaft zu Norwich im J. 1811 vor größerer Versammlung redete, berichtete Rev. Hughes, der Sekretär der Gesellschaft: „Wenn das erste Gefül Befremdung war, so war das zweite ein heiliger Schauer und das dritte die Inbrunst der Andacht". Im J. 1813 beginnt mit dem denkwürdigen Besuch im großen Gefängnis zu Newgate in London in E.'s Leben ein neuer Abschnitt. Nachdem sie den Zustand schaudererregender Verwilderung unter jenen 300 Weibern gesehen, rastet sie nicht, bis zur Besserung dieser Zustände Vorkehrung getroffen ist. Sie gründet einen aus 12 Frauen bestehenden Verein zum Besuch der weiblichen Gefangenen und entfaltet im Gefängnisse selbst eine überraschende Tätigkeit. Ihr Wort, ihr Gebet mit Schriftauslegung wirkt wunderbar auf die verwilderten Gemüter. Sie bringt Ordnung, Gehorsam, Arbeit und Zucht in jene Räume, die vorher nur von Flüchen und wüstem Lärm widertönten, sodass bald die Aufmerksamkeit der Behörden und der Öffentlichkeit sich ihrer gesegneten Arbeit zuwendet. Es entsteht eine förmliche Bewegung im ganzen Lande zur Verbesserung des Loses der Gefangenen, und Anfragen und Einladungen zu Besuchen kommen von allen Seiten an E. Magistrate und Behörden, ja sogar das Parlament, verlangen die Ratschläge der bis dahin einzigen Freundin der Gefangenen. Wo sie erscheint, öffnen sich ihr die Gefängnisse, bilden sich Frauenvereine, berichtet sie den Obrigkeiten und bant Verbesserungen an. In dieser Weise ist sie 20 Jare lang, (bis 1837) überwiegend in England, Schottland und Irland durch Briefwechsel und Reisen tätig geblieben.

Über die Hauptgesichtspunkte, die sie leiteten, hat sie sich oft, am bündigsten 1836 in dem vom Parlament angeordneten Verhöre, ausgesprochen. Die Hauptsache war für sie, dass den Gefangenen Gottes Wort an's Herz gelegt werde. Sie erwartete das Heil lediglich von diesem Worte, seiner Verkündigung und rechten Anwendung auf die Gemüter und Verhältnisse der Gefangenen. Sie forderte ferner mit vollem Rechte Trennung der Männer und Frauen in besondere Gefängnisse, für die weiblichen Gefangenen ausschließlich weibliche Aufsicht, die in christlichem Geiste gefürt werden müsse, zweckmäßige Beschäftigung und eine Klassenabteilung, in welchen die Gefangenen selbst für die Überwachung und Handhabung der Ordnung mit verantwortlich gemacht werden sollten; ferner Unterricht in besonderen Gefängnisschulen und vor allem den Besuch von dazu verbundenen und autorisirten Frauen. — Man muss sich den Zustand der Gefängnisse in den ersten Jarzehnten dieses Jarhunderts in England vergegenwärtigen, um die Bedeutung dieser Forderungen zu begreifen; bei der Beurtheilung des fast wunderbar erscheinenden Erfolges aber ist nicht minder die Willigkeit der Behörden Englands in Anschlag zu bringen, welche nicht nur den an sie gestellten Forderungen

nach Kräften genügten, sondern namentlich auch dieser freien Wirksamkeit christlicher Frauen keine Hindernisse in den Weg legten.

Das im Gefängnis gebannte Verbrechen drängt die Barmherzigkeit notwendig ebenso rückwärts zu schauen, um die Veranlassung zu Verbrechen zu tilgen, als vorwärts, um den aus der Haft Entlassenen zu folgen, damit sie vor Rückfällen und den ihnen eigentümlichen Versuchungen bewart werden. So ergab sich die Pflicht der Fürsorge für die entlassenen Sträflinge und namentlich auch für die zur Deportation verurteilten Weiber. Wie eine Mutter und Schwester der Elenden geleitet F. die in die Verbannung ziehenden Verbrecherinnen an die Transportschiffe und schafft auch auf den Verbrecherschiffen eine neue Welt. Die Regierung trifft von 1834 an Vorkehrung für Unterricht und Seelsorge, später wurden auch weibliche Aufseherinnen, mitunter frühere Missionarinnen, mitgeschickt und diese Schiffe, die bis dahin nur mit sittlichem Greuel gefüllt waren, wurden so in Segensstätten verwandelt. Die Zal der Rückfälligen hatte sich in Newgate schon in den Jaren 1818—1822 um 40 vom Hundert vermindert, und der Abnahme der Zal der Rückfälle folgte eine Verminderung weiblicher Verbrecherinnen von sieben zu eins. — In gleicher Weise aber, wie das Elend der Gefangenen, ward für F. alles Elend, das ihr begegnete, Anlass zur Betätigung ihrer Glaubensliebe. Es kann hier nur angedeutet werden, was sie im Laufe der Jare für die armen Schafhirten in Salisbury, für die armen Schiffer bei Cromer, für das Wol der dienenden Klassen, für tausende von Obdachlosen in den Teuerungsjaren, für die Besserung der Armenhäuser, namentlich auch der Irrenanstalten, für den Besuch der Armen durch Stiftung von Frauenvereinen, namentlich aber zur Verbreitung der hl. Schrift und christlicher Bücher in ganz England und weit über dessen Grenzen bis nach Rußland hinaus Segensreiches gewirkt. Ein neues Beispiel ihrer nichts übersehenden fürsorgenden Liebe ist ihre rastlose Bemühung für das sittliche Wol der englischen Küstenwächter und deren Familien; über 500 Stationen an den Küsten Englands zerstreut, von aller menschlichen Umgebung isolirt, waren dieselben bis dahin eben so großen leiblichen als sittlichen Gefaren ausgesetzt gewesen. Nachdem F. viele Jare auf diesen 500 Stationen durch private Mittel Bibliotheken guter Bücher aufgestellt, wird ihr Eifer der Anlass, dass die Regierung die Sache zu der ihren macht und selbst für geistige Pflege dieser sittlich vernachlässigten Statsdiener sorgt.

Inzwischen hatte sich der briefliche Verkehr mit dem Kontinent dermaßen erweitert, dass ein besonderer Ausschuss zur Beantwortung der eingehenden Briefe hatte eingerichtet werden müssen. Da lag es nahe, dass F. persönlich die Länder besuchte, von denen ihr soviele Fragen, Bitten und Beweise von Teilnahme für das Werk ihres Lebens entgegenkamen. So sehen wir die unermüdliche Frau von 1837—1843 zu fünf verschiedenenmalen auf dem Festlande, getrieben und getragen von dem Gluteifer der Liebe, dessen Hauch mit unwiderstehlicher Gewalt die Herzen aller, denen sie nahete, ergriff, um sie zu der Quelle zurückzufüren, aus der dies königliche Herz Licht und Leben schöpfte, um es in die Regionen des Elends ausstralen zu lassen, die sich, wohin sie ihren Fuß richtete, weit vor ihr ausbreiteten. Dreimal war Frankreich, und namentlich Paris, das Hauptziel ihrer Reise; später besuchte sie auch Belgien, Holland, die Schweiz, Deutschland und Dänemark. Sie besuchte die Gefängnisse, verkehrte mit den vorgesetzten Behörden, folgte den Einladungen von Vereinen und engeren Kreisen und suchte überall mit ihren gewonnenen Erfarungen zu dienen. Wir treffen sie in den Palästen der Könige von Frankreich, Belgien, Holland, Preußen, Hannover, Dänemark, und aus den Königspalästen sehen wir sie wider in die Kerker schreiten und vor engeren Kreisen zu den Werken der christlichen Barmherzigkeit manen. Wo sie als „Zeugin des Worts“ auftritt, existirt für sie der Unterschied der Konfessionen ebensowenig, als der Unterschied zwischen hoch und niedrig, zwischen Königen und Gefangenen. Am königlichen Hofe zu Kopenhagen erwirkte sie gefangenen Baptistenpredigern die Freiheit. In Berlin und Erdmannsdorf findet sie in der königlichen Familie das entgegenkommendste Verständnis für ihre Bestrebungen,

und Friedrich Wilhelm IV. hat später in London ihren Besuch erwidert und, von ihr gefürt, die Gefängnisse durchschritten.

Bis zum 64. Lebensjare war der hohen Frau diese rastlose Tätigkeit vergönnt. Wie sie groß gewesen im Wirken und Schaffen, so wurde sie es von nun an in andauernden schweren körperlichen und seelischen Leiden. Sie starb in einem Alter von 65 Jaren am 12. Oktober 1845, gesegnet von Unzäligen, denen sie wärend eines halben Jarhunderts eine Fürerin zum ewigen Leben geworden.

In Deutschland machte ihr namentlich Dr. Bunsen Ban durch das schöne Wort in seiner Broschüre; „Elisabeth Fry an die christlichen Frauen und Jungfrauen Deutschlands", Hamburg 1842. Ein Hindernis für ihre unmittelbare Wirksamkeit in unserem Vaterlande blieb für sie die Unbekanntschaft der Sprache des Landes. Mittelbar aber hat die Kunde von ihrem Wirken ungemein viel Anregung zu änlicher Tätigkeit unter uns gegeben. Dabei ist besonders der banbrechenden Wirksamkeit Fliedners und Wicherns zu gedenken. Die Entstehung einer ganzen Anzal von Vereinen und Anstalten ist auf diese Anregung zurückzufüren. Hinsichtlich der Gefangenenwelt verdanken wir ihr in Deutschland außer der Einwirkung auf die deutschen Frauen zum Besuch der Gefangenen, namentlich die mehr angestrebte Sonderung der Geschlechter in den Strafanstalten, die weibliche Beaufsichtigung der weiblichen Haftlinge und in weiteren Kreisen die Entlastung der Verbrecher von schweren Ketten. Das unzäligemal widerholte Wort aus ihrem Munde, dass die Seelenpflege die Seele der Armenpflege sei (Charity to the soul is the soul of charity) ist auch in Deutschland die Losung weitverbreiteter christlicher Armenpflege geworden, in welcher die Erinnerung an sie in mannigfachster Weise immer wider ersteht. In ihrer Heimat ehrte man ihr Andenken besser als durch ein Denkmal in der Westminster-Abtei, das man zuerst beabsichtigte, durch die Gründung einer „Zufluchtsstätte für verlassene Frauen", genannt nach ihrem Namen „Elisabeth Fry's Asylum". — Vgl. Memoirs of the life of Elisabeth Fry in 2 voll. II. edit., Lond. 1848; Visits to female prisoners at home and abrood etc. by M. Wrensh, Lond. 1852; Leben und Denkwürdigkeiten der Elisabeth Fry, 2 Bde., 3. Ausg., Hamb. 1858. — Fliegende Blätter aus dem Rauhen Hause 1849, Nr. 3 u. A.; Gelzer, Protest. Monatsblätter 1868, S. 746 ff.

E. Lehmann.

Fulbert von Chartres wurde nach der gewönlichen Annahme etwa im J. 950 geboren. Seine Heimat ist warscheinlich nicht Italien, wie man aus einer dichterischen Äußerung geschlossen hat, sondern Frankreich, und zwar die Stadt Chartres selbst gewesen. Bischof Odo von Chartres hat ihn wol selbst für den Kirchendienst erzogen und deshalb auch nach Rheims in die Schule Gerberts, des späteren Papstes Sylvester II., geschickt. Er berief ihn im Jare 967 oder 968 von da zurück, und nun scheint Fulbert schon selbständig als Lehrer der Grammatik, Musik, Dialektik und Medizin aufgetreten zu sein. Die Schule von Chartres war bald so berühmt, wie die von Rheims. Zu Fulberts Schülern hat Berengar von Tours gehört und diese Stellung zwischen Gerbert und Berengar ist für Fulbert charakteristisch, doch dürfen wir uns seine Einwirkung auf die Menge der zu ihm strömenden Schüler weniger theologisch bedeutsam, als vielmehr pädagogisch und formal entwickelnd denken. Man nannte ihn den Sokrates der Franken. Im J. 1003 war er Kanzler der Kirche von Chartres. Im Jare 1007 wurde er, vermutlich durch die Interzession seines früheren Mitschülers, des Königs Robert, Bischof dieser Stadt. Als solcher hat er sich eines großen Vertrauens und Einflusses unter den wolgesinnten Bischöfen und Äbten Nordfrankreichs zu erfreuen gehabt, auch unter den Äbten, obgleich er selst niemals dem Mönchsstande angehört hat, wie die Benedikter gern behaupten. Seine hervorragende Stellung verflocht ihn natürlich auch in die kirchlichen und politischen Wirren seines Vaterlandes. Unter der Unbändigkeit der französischen Barone hat er viel leiden müssen, und mit widerrechtlich ins Amt gekommenen und sonst gegen die Kirchengesetze verstoßenden Bischöfen hat er viel zu kämpfen gehabt. Auch den Papst rief er in solchen Kämpfen an. Als er im J. 1017 in Rom war, gab es in seiner Heimat Ketzerverfolgungen, an welchen er unbeteiligt gewesen zu sein

scheint. Übrigens aber forderte er und gewärte er Unterstützung gegen Ketzer, und war sehr darauf bedacht, selbst als rechtgläubig und kanonisch untadelhaft anerkannt zu werden. Im J. 1020 ging die Kirche von Chartres durch Brand zu Grunde. Fulbert hat sich alsbald mit ihrem Wideraufbau beschäftigt und dazu aus dem fernen Norden und aus dem Süden Beisteuern erhalten, aber er hat den Bau doch nur bis zur Einweihung der Krypta gebracht. Vom J. 1024 an war er in Ungunst bei Hofe, weil er sich gegen die Königin Constantia wegen ihrer Umtriebe gegen ihren Stiefson und wegen ihrer Irreligiosität erklärt hatte. Er starb, nachdem er 21 Jare und 6 Monate Bischof gewesen war, am 10. April 1029. Neben diesem Jare werden freilich da und dort andere Jare bis 1033 genannt. Unter die Heiligen ist Fulbert niemals versetzt worden, aber er war selbst ein eifriger Verehrer der Heiligen, besonders der Maria. Doch hat er nichts mit der Einfürung des Festes der Geburt Maria zu tun gehabt. Für die kirchliche und politische Geschichte Frankreichs ist er durch seine 138 Briefe, die noch vorhanden sind, außerordentlich wichtig geworden. Isambert analysirte viele derselben in der Lebensbeschreibung Fulberts, welche sich in der Nouvelle biographie générale befindet. Viel vollständiger hat Karl Werner in seinem Gerbert von Aurillac (Wien 1878), S. 273 bis 286, diese Briefe excerpirt. Sie sind sehr fleißig benutzt von Damberger im V. Bande seiner synchronistischen Geschichte der Kirche und Welt im Mittelalter. Einige Briefe werden in der Dogmengeschichte verwertet und zwar hauptsächlich der erste, der über die Dreieinigkeit, die Taufe und das hl. Abendmal handelt. Hier und anderwärts erklärt sich Fulbert ziemlich entschieden für die Transsubstantiation. Wir vermissen übrigens mit Herman Reuter (Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter, 1. B., S. 89) bei Fulbert die Fähigkeit, originelle Gedanken zu entwickeln und mitzuteilen, und lassen deshalb die vielen dogmatischen Citate, welche Werner in seinem oben angefürten Buche aus Fulberts Schriften gemacht hat, bei Seite. Fulberts Werke, welche außer den Briefen in Predigten, Hymnen und kleinen Aufsätzen bestehen, sind zuerst in Paris im Jare 1585 und zuletzt ebendaselbst in Migne, Patrologiae cursus completus, T. 140, gedruckt worden. Sonst siehe Histoire literaire de la France, T. VII, p. 265 ff.

Albrecht Vogel.

Fulcher (auch Fulcard) von Chartres bekleidete die Stelle eines Kaplans bei Balduin, dem zweiten König von Jerusalem, und schrieb unter dem Titel: Gesta peregrinantium Francorum, cum armis Hierusalem pergentium eine schätzbare Geschichte der Kreuzfarer, bis 1127 sich erstreckend. Sie steht am vollständigsten bei Duchesne, Script. hist. Franc., Tom. IV, p. 816 seq.

Hundeshagen †.

Fulco, Pfarrer von Neuilly bei Paris am Ende des 12. Jarhunderts, hochgefeiert als gewaltiger Volksprediger und insbesondere bekannt als geistlicher Herold, der die Mannen Frankreichs und der Niederlande zum 4. Kreuzzug aufgerufen. Aus seiner Jugendzeit wissen wir nur, dass er, gleich anderen französischen Geistlichen seiner Zeit, den Becher der Freude reichlich genossen und darüber wol die Bereitung auf seinen Beruf versäumt, sodass, als er sehr frühzeitig mit der Verwaltung der Pfarrei Neuilly betraut ward, seine Gemeindeglieder ihm vorwerfen konnten, er sei unwissend und unerfaren. Das Gefül der Berechtigung solchen Vorwurfs wurde durch eine Traumerscheinung unterstützt, die ihn 1192 zur Erkenntnis seiner Sündhaftigkeit fürte. Nun machte er Ernst, nicht nur mit seinem Wandel der Gemeinde vorzuleuchten, sondern auch im Studium das Versäumte nachzuholen. Mit Tafel und Griffel in der Hand, so sah man ihn an den Wochentagen auf dem Wege nach Paris, wo er besonders zu den Füßen Peters saß, des berühmten Kantors von Notre-Dame. Bald ward er verbo et vita clarus, von seiner Gemeinde verehrt, in immer weiterem Umkreis als Redner gefeiert, von seinen eignen Lehrern als bevorzugtes Werkzeug des hl. Geistes bewundert. Seine zündende Beredsamkeit vermochte es, dass seine Gemeinde, als er sie in einer Predigt auf ihre schadhaft gewordene Kirche hinwies, alsbald das Gotteshaus niederriss, um ein neues zu bauen; und dass Geistliche und Laien, als er öffentlich auf der Straße Champel zu Paris gepredigt, ihre Kleider ab-

warfen, ihm Riemen und Ruten darboten und ihn aufforderten, sie nach Verdienst ihrer Sünden zu strafen. Sein heiliger Mut wagte es, die der Kirche völlig Entfremdeten in ihren Schlupfwinkeln aufzusuchen und von dort die feilen Dirnen auf den rechten Weg zurückzufüren, aber auch den Geistlichen ein Bußprediger zu sein, die Gelehrten mit ihrem stolzen Wissensdünkel zu strafen, und ebenso die Fürsten auf dem Thron, so den englischen König Richard Löwenherz, zu dem er im Namen Gottes ging, um ihm zu sagen, dass er drei schlimme Töchter habe, die er möglichst bald aus dem Hause geben solle, die superbia, cupiditas und luxuria. Hon und Spott, auch Kerkerhaft konnten ihn in seinem Tun nicht irre machen, so lange er sah, dass seine Worte Blitzen gleich einschlugen. Erst als seine Predigt, wie es schien, den Stachel verloren, sodass nur wenige sich um ihn sammelten, noch wenigere seiner Manung folgten, da zog er sich nach zweijäriger Wandertätigkeit in die Stille seiner Pfarrei zurück. Als aber 1198 der Pariser Domsänger Peter, den Innocenz III. beauftragt hatte, in Frankreich einen neuen Kreuzzug zu predigen, diese Pflicht von seinen alten Schultern auf die jüngeren, stärkeren seines Schülers Fulco übertrug, da weigerte er sich nicht lange, von neuem als Volksprediger aufzutreten, und mit ausdrücklicher Vollmacht des Papstes versehen, mit fast noch gewaltigerer Beredsamkeit, als früher, von Gott begabt, meist von einigen Cisterzienser- und Prämonstratenser-Mönchen begleitet: so ritt er als Buß- und Kreuzprediger von Ort zu Ort, nicht etwa durch Äußerlichkeiten Aufsehen erregend, denn er vermied schon den strengen Blick und redete nichts von anhaltendem Fasten und Änlichem mehr, kleidete sich stets nach der Sitte des Landes und schor sich zu öfterenmalen den Bart, aber durch das Wort allein wirkend in herzdurchdringender Weise auf Hoch und Gering. Und der Erfolg —? Auf dem Kapiteltage des Cisterzienserordens 1201 konnte er mit Tränen versichern, dass innerhalb der 3 Jare seiner Tätigkeit als Kreuzprediger 200,000 das Kreuz von ihm empfangen hätten. Dass er aber nicht nur als Kreuzprediger, sondern auch als Bußprediger in großem Segen gewirkt, steht nach den Berichten seiner Zeitgenossen fest. Kaum glaublich ist, wie die Menge des Volkes an ihm hing. Allerdings hat der Ruf, er könne Wunder tun und Blinde, Stumme, Lame heilen, außerordentlich viel dazu beigetragen, dass, sobald die Bewoner eines Ortes hörten, er nähere sich ihren Grenzen, Vornehme und Geringe ihm entgegeneilten und tausende sich um ihn drängten. Zuweilen konnte er sich der Menge kaum erwehren; dann schlug er mit dem Stocke drein, und die Getroffenen murrten nicht, verehrten vielmehr das aus den Wunden fließende Blut als vom heiligen Manne gesegnet. Störte man ihn in seiner Predigt, so zögerte er nicht, alsbald über die Störer den Fluch zu sprechen; und als man ihm die Kleider, denen man Heilkraft zutraute, vom Körper reißen wollte, da lenkte er den Sturm auf einen andern, indem er rief: Meine Kleider sind nicht gesegnet, ich will aber die Kleider jenes Mannes segnen. Dass die einen solche Energie bewunderten, die andern solche Leidenschaftlichkeit tadelten, ist natürlich.

Als er mitten aus dieser Tätigkeit auf kurze Zeit zu seiner Erholung nach Neuilly zurückkehrte, erkrankte er daselbst an einem zehrenden Fieber, welches im März 1202 sein Leben endete. Auf seinen Wunsch wurde er in der neuerbauten Pfarrkirche zu Neuilly bestattet. Jarhunderte hindurch hat man dort sein Grab erhalten und geschmückt, bis die Greuelsceenen der Revolution auch dies Denkmal vernichteten.

Litteratur. Die Quellen, Jacob. a Vitriaco hist. occident., Otton de St. Blasio Chron. etc. sind abgedruckt in Recueil des historiens de la France Tom. XVIII und der Chronique de la prise de Constantinople par les Francs, écrite par Geoffroy de Ville-Hardouin, auch im dritten Bande von Buchon, Collection des chroniques nationales françaises. Vgl. Gibbon, History oft the decline and fall of the R. empire Vol. XI.; Wilken, Geschichte der Kreuzzüge Theil V; Hurter, Geschichte Papst Innocenz III., Bd. I.

Dr. Franz Dibelius.

Fulda, das Kloster, wurde um das Jar 744 von dem Apostel der Deutschen, Bonifacius, und seinem Schüler Sturm gestiftet. Wärend Bonifacius in Bayern wirkte, wurden ihm mehrere Knaben zur Erziehung und zum Unterricht übergeben; einer derselben war Sturm, aus einer edlen Familie in Noricum stammend. Diesen fürte er eine zeitlang auf Reisen mit sich und übergab ihn dann zum Unterricht einem Priester Wicbert im Kloster Fridislare (Fritzlar), wo er sich durch ein sanftes und anstelliges Wesen beliebt machte, und sich durch Lernbegier und geistlichen Eifer so auszeichnete, dass er bald die Weihen erhielt. Seine Neigung trieb ihn zu dem Entschluss, sich einem strengen asketischen Leben in der Einöde zu widmen und sein Lehrer Bonifacius, dem er sein Vorhaben entdeckte, bestärkte ihn um so mehr darin, als er onehin den Plan hatte, an einem vor den feindlichen Überfällen der Sachsen gesicherten Orte an der Grenze Frankens ein Kloster von größerem Umfange zu gründen. Er gab seinem Liebling Sturm zwei Genossen mit und wies sie an, im Walde Buchonia zwischen der Werra und dem mittleren Main eine geeignete Stätte zu suchen. Sie bauten nun zuerst an der Stelle, wo später das Städtchen und Kloster Hersfeld entstand, einige Hütten und hielten sich dort eine zeitlang auf. Bonifacius aber, dem Sturm über diesen Versuch einer Niederlassung berichtete, billigte die Wal des Ortes nicht ganz, und riet, wegen der Nähe der Sachsen, lieber einen entlegeneren Ort zu suchen. Nach längeren vergeblichen Wanderungen im Walde Buchonia fand Sturm endlich im Gaue Grabfeld an den Ufern der Fulda eine Stelle, die ihn durch ihre schöne Lage, die Güte des Bodens und die sanft ansteigenden Hügel so anzog, dass er nun den rechten Ort gefunden zu haben glaubte. Er eilte zu Bonifacius, um ihm den Fund zu verkündigen; dieser war mit der Wal einverstanden und begab sich zu dem Herzog Karlmann, dem der Grund und Boden gehörte, um sich von ihm und einigen anderen fränkischen Großen denselben schenken zu lassen. Karlmann willfarte sogleich, ließ den Schenkungsbrief ausstellen und bestimmte auch die Vornehmen, welche in der bezeichneten Gegend Besitzungen hatten, sie den Dienern Gottes zum Eigentum abzutreten. Sturm nahm nun mit sieben Gefärten im Januar 744 feierlich Besitz von dem geschenkten Territorium, das etwa 4 Morgen im Umfang hatte. Es wurde nun sogleich unter Leitung des Bonifacius zu dem Bau des Klosters und Urbarmachung der Wildnis Hand an's Werk gelegt und schon nach drei Jaren war das Kloster samt Kirche gebaut und große Waldstrecken zu fruchtbarem Ackerland umgeschaffen. Um den Besitz des angebauten Landes auch für künftige Zeiten zu sichern, ließ Bonifacius 747 eine Urkunde aufsetzen, in welcher alle Besitzungen des Klosters im einzelnen verzeichnet wurden. Ehe die innere Einrichtung festgestellt wurde, beschloss man, einige Brüder auf Reisen zu schicken, um die berühmteren Klöster anderer Länder kennen zu lernen, Sturm selbst, der gleich bei Gründung des Klosters als deren Abt eingesetzt worden war, reiste mit zwei Brüdern nach Italien und hielt sich besonders in Monte Cassino auf, welches damals unter dem Abte Petronax in neuer Blüte stand. Nach seiner Rückkehr vollzog er die innere Einrichtung Fuldas nach der Regel des hl. Benedikt. Durch Lullus, auch einen Zögling des Bonifacius, wurde dem Papst Zacharias die Gründung des Klosters angezeigt, er erteilte die Bestätigung der Stiftung und durch eine Urkunde vom 4. Nov. 751 die Exemtion, durch welche Fulda jeder bischöflichen Gewalt entzogen und dem apostolischen Stul allein unterworfen wurde. Sein Nachfolger Stephanus und König Pipin bestätigten 754 die Exemtion und letzterer stellte das Kloster unter besonderen Schutz und Schirm des Königs. Bonifacius blieb fortwärend in Beziehungen zu dem Kloster und nahm die Stellung eines Patrons desselben ein. Sein Leichnam wurde auch nach seiner eigenen Verordnung in Fulda beigesetzt, was unter großer Feierlichkeit geschah. Seine Gebeine ruhen unter einem steinernen Sarkophag, da wo jetzt der Haupteingang der Domkirche ist. In der Stadt Fulda ist im Jar 1843 ein von Henschel gearbeitetes Standbild des Bonifacius errichtet worden. Nachdem die Stiftung gehörig gesichert war, vermehrte sich bald die Zal seiner Bewoner und seiner Besitzungen ansehnlich. Noch unter Sturms Verwaltung, der bis zu seinem Tode im Jare 779 die Abtswürde bekleidete, stieg die Zal der

Mönche auf 400. Unter seinem Nachfolger, dem Abt Baugulf, nahm sie noch weiter zu, auch erhielten die Besitzungen durch Schenkung König Pipins und Karls des Großen einen so ansehnlichen Zuwachs, dass das Gebiet des Klosters 15,000 Hufen Landes betrug. Die reichen Mittel wurden auf eine sehr zweckmäßige Weise genützt; der Segen der Kultur verbreitete sich von Fulda aus auf die ganze Umgegend, und wirkte vermittelst der wissenschaftlichen Bildung, die hier gepflegt wurde, auch auf entferntere Teile Deutschlands. Die Hauptbedeutung Fuldas beruht auf der Klosterschule, welche wol bald nach der Gründung des Klosters eingerichtet, die erste Pflanzstätte theologischer Gelehrsamkeit in Deutschland wurde (vgl. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter, Bd. 1). Ihre Blütezeit erlebte sie unter der Leitung des Hrabanus Maurus, dem ersten gelehrten Theologen deutscher Abkunft, der, in Fulda erzogen und gebildet, eine lange Reihe von Jaren als Lehrer und Vorstand der Schule und zuletzt als Abt sehr segensreich in Fulda wirkte (s. d. Art.). Der Unterricht wurde von 12 Mönchen erteilt, welche Senioren hießen und unter einem Magister standen, der die Studienweise vorschrieb; ein Amt, das Hrabanus mit Samuel teilte. Die Unterrichtsfächer waren die sogenannten freien Künste, Grammatik, Rhetorik, Dialektik, Arithmetik, Geometrie, Physik und Astronomie, die theologischen Wissenschaften und, was besonders beachtet zu werden verdient, die deutsche Sprache. Die Schüler bestanden nicht nur aus künftigen Geistlichen, sondern auch aus anderen jungen Leuten, die sich einem weltlichen Berufe widmen wollten. Unter den geistlichen Schülern zur Zeit des Hrabanus finden wir mehrere, die sich in der Folge durch litterarische Tätigkeit einen Namen gemacht haben, wie Walafried Strabo, später Abt zu Reichenau, Servatus Lupus, Otfried der Verfasser des Krist, Rudolf und Meginhard, Mönche zu Fulda, Probus, Mönch zu St. Alban in Mainz. Unter den Laienschülern bemerken wir den Enkel Karls des Großen, Bernhard, den nachherigen König von Italien. Der Andrang von Schülern war so groß, dass nur der kleinere Teil der sich Meldenden aufgenommen werden konnte. Fulda wurde der Mittelpunkt der gelehrten Bildung in Deutschland. Es besaß auch eine für jene Zeit ansehnliche Bibliothek, zu welcher schon Karl d. Gr. den Grund gelegt hatte und die namentlich Hrabanus bedeutend vermehrte. Er rühmt von derselben, dass alles, was Gott von heiliger Schrift durch fromme Worte von der Burg des Himmels auf den Erdkreis unter die Menschen gesandt, und alles, was die Weisheit der Welt zu verschiedenen Zeiten zu Stande gebracht, dort zu finden sei. Er selbst vermehrte die Sammlung durch eigene gelehrte Werke, auch andere Mönche schrieben Kommentare zu der heiligen Schrift, veranstalteten Anthologieen aus den Schriften der Väter, sammelten Parallelstellen und machten kunstreiche Abschriften. Auch für die Pflege der Kunst war Hrabanus besorgt; er setzte einen besonderen Fonds für die Verzierung der Kirche und andere künstlerische Arbeiten aus. Die Mönche Isambert, Rudolf, Candidus und Hatto werden als Künstler gerühmt. Auch Handwerker suchte man heranzubilden, besonders solche, welche für die nächsten Bedürfnisse des Klosters sorgen konnten, wie Schneider, Linnen- und Wollenweber, Gerber, Pergamentmacher, Tischler, Gold- und Silberarbeiter u. s. w. Von Fulda bezog das Kloster Hirsau in Schwaben seine ersten Mönche und seinen Abt im Jare 838. Zwanzig Jare lang (von 822 bis 842) stand Hrabanus dem Kloster Fulda als Abt vor, im letztgenannten Jare wurde er in den Sturz König Lothars verflochten und sah sich dadurch veranlasst, die Abtswürde niederzulegen; er begab sich nun nach Halberstadt zu einem Freunde, dem dortigen Bischof; einige Jare nachher (847) wurde er zum Erzbischof von Mainz erhoben. Nach Hrabanus nahm die wissenschaftliche Bedeutung Fuldas ab und erreichte jene Höhe nie wider. Die späteren Äbte taten zwar noch manches für die Pflege der Wissenschaften, aber wir sehen weder hervorragende Leistungen, noch berühmte Gelehrte von Fulda ausgehen. Übrigens erhielt sich das Kloster in Macht und Reichtum und erwarb im Laufe der Jare noch weitere Würden und Auszeichnungen. Unter dem Abt Werner, der von 968—982 regierte, erhielt Fulda das Primat unter den Abteien Germaniens und Galliens und Kaiser Otto I. verlieh den Äbten die Erzkanzlerwürde bei der römischen

Kaiserin, was von Karl IV. bestätigt wurde. Im Anfang des 11. Jarh. geriet aber die Disziplin so in Zerfall, dass eine gründliche Reform nötig wurde und neue Mönche aus Schottland berufen wurden, um mit ihrer Hilfe die Rückkehr zur echten Regel Benedikts zu bewerkstelligen. Im 14. Jarh. wurde das Kloster durch einen Aufstand der in Reichtum übermütig gewordenen Bürger von Fulda bedroht, die unter Anfürung des Klostervogtes, Graf Johann von Ziegenhein, 1331 einen Angriff auf die Abtei machten und einen Teil derselben zerstörten und plünderten. Der Abt Heinrich von Homburg leistete mit einem Teil seiner Leute heldenmütigen Widerstand, die Angreifer zogen sich zurück und der Abt wurde später mit Hilfe des Erzbischofs von Trier der Aufständischen vollständig Meister; die Urheber wurden teils mit dem Tode, teils mit Einziehung ihrer Güter bestraft. Im J. 1513 wurde die benachbarte Abtei Hersfeld mit Fulda vereinigt. Die Ideeen der Reformation fanden auch im Gebiete des Stiftes Eingang und die Äbte hatten große Mühe, sich derselben zu erwehren. Dem Abt Johannes wurde 1542 eine Reformationsordnung aufgedrungen, welche wenigstens manche protestantische Elemente enthielt und einer immer weiteren Ausbreitung der evangelischen Lehre Raum verschaffte. Erst um 1573 konnte von dem Abte Balthasar mit Erfolg die Gegenreformation begonnen werden, im 30järigen Krieg war es mehreremale nahe daran, dass die Protestanten im Stifte die Oberhand gewonnen hätten. Als der Landgraf von Hessen, Wilhelm V., am 12. Aug. 1631 einen Vertrag mit Gustav Adolph abschloss, erhielt er das Stift Fulda als schwedisches Lehen und war nun bemüht, die Ausbreitung der evangelischen Konfession im Fuldaischen nach Kräften zu fördern. Wo man es wünschte, wurden evangelische Geistliche eingesetzt. Aber nach der Niederlage bei Nördlingen musste der Landgraf das Stift Fulda aufgeben und katholische Äbte konnten nun wider aufkommen. Im J. 1732 erhob Papst Benedikt XIV. die Abtei zu einem exemten Bistum. Durch den Reichsdeputationshauptschluss von 1803 wurde das Stift als weltliches Fürstentum dem Prinzen von Oranien zugeteilt, 1809 aber von Napoleon dem Großherzogtum Frankfurt einverleibt, 1815 von Preußen besetzt und bald darauf dem Kurfürstentum Hessen-Kassel zugewiesen, mit welchem es 1866 Preußen einverleibt worden ist.

S. Brower, Antiquitatum Fuldensium libri IV, Antwerpiae 1617; Aug. Werner, Bonifacius, Leipzig 1875; Fr. Kunstmann, Hrabanus Maurus, Mainz 1841; Rettberg, Kirchengesch. Deutschlands, Bd. 1, 2, Gött. 1846; K. Arnd, Geschichte des Hochstifts Fulda, Frankfurt 1862; J. Gegenbaur, Das Kloster Fulda im Karolingerzeitalter, 2 Hefte, Fulda 1873; G. Fr. Büff, Verbreitung der evangel. Lehre im Stifte Fulda in Niedners Zeitschrift für historische Theologie, Jahrg. 1846. **Klüpfel.**

Fulgentius Ferrandus, Diakonus zu Karthago im 6. Jarh., Freund oder Verwandter, Schüler und Schicksalsgenosse des Bischofs Fulgentius von Ruspe. Mit ihm teilt er das Los der Verbannung aus Afrika unter dem Vandalenkönig Thrasamund und lebte mit ihm zu Cagliari auf Sardinien in klösterlicher Gemeinschaft zusammen, bis er 523 unter K. Hilderich nach Afrika zurückkehrt und Diakonus zu Karthago wird. Hier scheint er vor 547 gestorben zu sein, da Facundus von Hermiane in seiner damals geschriebenen defensio trium capitulorum ihn als vir laudabilis in Christo memoriae bezeichnet. — Wir besitzen von ihm eine Anzal von Briefen, eine kirchenrechtliche Sammlung, sowie eine Vita Fulgentii Ruspensis, die ihm wenigstens mit überwiegender Warscheinlichkeit von Chifflet u. a. zugeschrieben wird. — Von den Briefen oder Sendschreiben, die sämtlich auf dogmatische oder ethische Fragen sich beziehen, sind zwei an Fulgentius von R. gerichtet, Anfragen in betreff der Taufe eines Moren, über theologische und christologische Fragen, über die Einsetzung des h. Abendmals rc. enthaltend (gedruckt unter den Werken des F. Rusp. z. B. Migne t. 65, S. 378 ff.). Zwei beziehen sich auf den Theopaschitenstreit, c. 533 abgefasst: ad Severum Scholasticum Constantinop. und ad Anatolium diaconum Rom. de duabus in Christo naturis et quod unus in trinitate natus passusque dici possit (bei Migne t. 67, S. 889 und 910); einer, an den Abt Eugippius, den bekannten Schüler des heil.

Severinus, gerichtet, handelt de essentia trinitatis et duabus Christi naturis und bekämpft die Arianer (bei Migne t. 67, S. 903 und in A. Mai Nova Coll. III, 2, 163). Ein längeres Sendschreiben ethisch-paränetischen Inhalts enthält Lebensregeln für einen christlichen Offizier u. d. T.: Paraeneticus ad Reginum Comitem, qualis esse debeat dux religiosus in actibus militaribus, seu de septem regulis innocentiae, geschrieben wol kurz nach 533 (bei Migne t. 67, S. 928 ff.). Wol am bekanntesten endlich und kirchengeschichtlich interessantesten ist sein Sendschreiben an die beiden römischen Diakonen Pelagius und Anatolius aus Anlass des Dreikapitelstreits u. d. T.: pro epistola Ibae ep. Edess. adeoque de tribus capitulis concilii Chalcedonensis adversus Acephalos. Von dem röm. Bischof Vigilius durch die zwei genannten Diakonen zu einem Gutachten über die sog. Drei Kapitel aufgefordert, spricht sich F. F. hier im J. 546 sehr entschieden gegen die beabsichtigte Verdammung aus, und zwar aus drei Gründen: 1) die Auktorität allg. Konzilien, denen die erste Stelle nach der heil. Schrift gebüre, dürfe nicht durch nachträgliche Retraktation wankend gemacht werden; 2) eine Exkommunikation Verstorbener sei unstatthaft, 3) ein einzelner dürfe nicht seiner Ansicht durch Unterzeichnung vieler ein Ansehen verschaffen, das nur der heil. Schrift gebüre und durch das der freien Entscheidung anderer vorgegriffen würde. Diese Schrift trug nicht wenig bei zu der oppositionellen Haltung der nordafrikanischen Kirche in jenem Streit, dessen weiteren Verlauf übrigens der Verf. nicht erlebte. — Fünf weitere Briefe one erheblichen Wert (an Bischof Felician von Ruspe, an einen Abt und Presbyter Felix, an einen Presbyter Lampadius, an den bekannten Abt Eugippius, an den Nordafrikaner Junilius, den Verf. der Schrift de partibus divinae legis gerichtet) hat neuerdings Reifferscheid herausgegeben in Anecdota Casinensia, Breslau 1871. — Für die Quellengeschichte des Kirchenrechts endlich ist F. von hervorragender Bedeutung durch seine Breviatio canonum, eine c. 540 verfasste übersichtliche Zusammenstellung des damals in Nordafrika geltenden Kirchenrechtes aus griechischen und afrikanischen Synodalbeschlüssen, nach den Materien geordnet, in 232 Numern mit summarischer Inhaltsangabe. — Ausgaben der breviatio zuerst von Pithöus Paris 1588 u. ö., dann in Voelli et Justelli Bibl. jur. can. I, 448 sq.; Meermann, Thes. t. I; die Briefe an Fulg. Rusp. von Sirmond und in den opp. Fulg. Rusp.; das Sendschreiben an Reginus ed. J. a Fuchte, Helmstädt 1616; die sämtlichen Werke von P. F. Chifflet, Dijon 1649, 4⁰; Bibl. Patr. Lugd. t. IX; Gallandi t. XI; Migne Patr. lat. t. 67. Außerdem vgl. A. Mai, Nova Coll. t. III.

Litteratur: Chifflet praef. ad Opp. F.; Gallandi Notitia; Dupin. Nouv. Bibl. V, 29; Ceillier XVI, 156 sq.; Cave Hist. lit. I, 514; Fabricii, Bibl. m. et i. lat. I, 621; und die bekannten patrist. und kirchenh. Werke. Über die breviatio s. bes. Ballerinii de antiquis coll. Can. IV, 1; Maaßen, Gesch. der Quellen 2c. I, § 828 ff. und die kirchenrechtl. Werke von Walter, Schulte, Philipps, Richter-Dove.

Wagenmann.

Fulgentius von Ruspe, Bischof und kirchlicher Schriftsteller des 6. Jarh., merkwürdig durch seine wechselvollen Lebensschicksale wie durch seine ausgebreitete und erfolgreiche litterarische Tätigkeit. — Er ist geboren im J. 468 in der nordafrikanischen Stadt Telepte aus vornehmer, senatorischer Familie. Nach seines Vaters Claudius frühem Tod erhielt er von seiner Mutter Mariana eine sorgfältige christliche Erziehung und gelehrte Ausbildung, indem er neben der lateinischen frühe auch die griechische Sprache sich aneignete. Wegen seiner Kenntnisse und seiner praktischen Tüchtigkeit bekam er in jungen Jaren das Amt eines Prokurators in seiner Vaterstadt, folgte aber, besonders durch die Lektüre augustinischer Schriften angeregt, gegen den Wunsch seiner mit leidenschaftlicher Liebe an ihm hängenden Mutter, seinem Hang zur Einsamkeit und Askese und trat in ein Kloster in der Provinz Byzacene ein, wo er sich den strengsten Übungen und Kasteiungen unterwarf. Durch die unter dem arianischen Vandalenkönig Thrasamund (496—523) mit erneuter Heftigkeit ausgebrochenen Katholikenverfolgungen, unter welchen er auch persönlich schwer zu leiden hatte, wurde er zuerst in ein anderes Kloster vertrieben, dann zu einer Reise ins Ausland veranlasst. Da sein Wunsch,

zu den ägyptischen Mönchen in die Wüste zu gehen, sich nicht verwirklichen ließ, so begab er sich nach Sizilien und Rom, wo er den König Theodorich sah (in loco, qui Palma Aurea dicitur, concionem facientem — also wol 501) und die Märtyrerstätten besuchte. Nach seiner Rückkehr in seine Heimat lebte er eine zeitlang als einfacher Münch in einem kleinen Inselkloster, wurde dann zum Abt und Priester geweiht und trotz des vom König erlassenen Verbotes katholischer Ordinationen im J. 508 zum Bischof von Ruspe in der Provinz Byzacene gewält. Kaum hatte er, unter Beibehaltung der mönchischen Tracht und Lebensweise, angefangen, mit großem Eifer seinem bischöflichen Amte sich zu widmen, so traf ihn mit mehr als 60 andern katholischen Bischöfen Nordafrikas das Los der Verbannung. Auf der Insel Sardinien, wohin er mit den meisten der Vertriebenen sich begab, eröffnete sich ihm ein neues Feld praktisch-kirchlicher und theologisch-litterarischer Tätigkeit: er nahm sich der Landeseinwoner an, sorgte für die Armen, gründete auch hier wider mit zwei seiner Mitbischöfe ein monasterium clericorum nach Augustins Regel, fürte eine ausgedehnte Korrespondenz bes. mit Rom und Nordafrika. Obwol der jüngste der vertriebenen Bischöfe, war er doch ihre lingua et ingenium, ihr Ratgeber und Wortfürer bei verschiedenen an sie gelangenden dogmatischen und praktischen Anfragen, Konzipient ihrer gemeinsamen Schreiben und Gutachten. Insbesondere war es hier, wo er seit 520 durch ein an ihn und seine Mitexulanten gerichtetes Schreiben der skythischen Mönche in die damals die Kirche des Morgen- und Abendlandes bewegenden christologischen und anthropologischen Fragen hineingezogen wurde. Im Namen seiner Mitbischöfe verfaßte er eine Schrift ad Petrum diaconum de incarnatione et gratia Domini nostri J. Chr.; später, nachdem er die Schriften des Faustus Rejensis (s. d.) kennen gelernt, die zur Widerlegung derselben bestimmten 7 Bücher de gratia et lib. arbitrio responsiones adversus Faustum (verloren); ein par Jare später seine 3 noch vorhandenen Bücher de veritate praedestinationis et gratiae Dei, deren Inhalt im wesentlichen widerholt wird in der sog. epistola Synodica, einem Antwortsschreiben der noch in Sardinien weilenden afrikanischen Bischöfe an die skythischen Mönche. Diese Schriften des F. sind es, wodurch er vor allem dazu beigetragen hat, eine neue Wendung des semipelagianischen Streites zu Gunsten eines modifizirten Augustinismus herbeizufüren (Wiggers S. 427) Fulgentius selbst war unterdessen wider nach Afrika zurückgekehrt; schon einmal, warscheinlich 515, hatte ihn der Vandalenkönig Thrasamund nach Karthago berufen, zu dem Zweck einer Disputation mit den Arianern, weil der König selbst eine Liebhaberei für theologische Streitfragen hatte und weil er durch Widerlegung der orthodoxen Argumente des Fulgentius dem Arianismus einen glänzenden Triumph zu bereiten hoffte. Da dies misslang, vielmehr die arianischen Bischöfe von dem Einfluss des orthodoxen Bischofs Gesar für ihre Sache fürchteten, war F. aufs neue verbannt worden. Erst der Tod Thrasamunds im Mai 523 und die Thronbesteigung des milden, den Katholiken geneigten K. Hilderich ermöglichte ihm die definitive Rückkehr nach Afrika; mit Jubel wurde er in Karthago und Ruspe empfangen, und verbrachte hier das Ende seines Lebens vollends ungestört in eifriger pastoraler, episkopaler und litterarischer Tätigkeit. Etwa ein Jar vor seinem Tod zog er sich plötzlich von allen Geschäften zurück, begab sich mit wenigen Begleitern in das Inselkloster Circina an der nordafrikanischen Küste, um sich mit Gebet, Fasten und anderen frommen Übungen auf die Ewigkeit vorzubereiten, musste aber diesen Sitz nochmals mit seinem Kloster in Ruspe vertauschen, wo er dann am 1. Januar 533 starb — in dem Jar der byzantinischen Eroberung Nordafrikas. — Wir besitzen eine ausfürliche Lebensbeschreibung des F., kurz nach seinem Tode von einem Schüler und Freund desselben verfaßt, seinem Nachfolger auf dem Bischofsstul, dem Bischof Felicianus von Ruspe gewidmet, wichtige Beiträge zur Zeitgeschichte enthaltend; als ihr Verfasser gilt der Diakonus Fulgentius Ferrandus in Karthago (s. d.); doch wird dessen Autorschaft von andern bestritten.

Die Schriften des Fulgentius von R. sind zalreich und von mannigfachem Inhalt. Einige der wichtigsten sind verloren oder nur in Fragmenten erhalten;

einige der ihm zugeschriebenen unecht oder von zweifelhafter Echtheit. Die meisten und wichtigsten darunter sind dogmatisch-polemischen Inhalts, der Bekämpfung des Arianismus und Semipelagianismus, der Verteidigung der orthodoxen Trinitätslehre, Christologie, Gnadenlehre gewidmet; außerdem 13 Briefe und 10 echte (neben vielen unechten) Predigten. In sein eigenes Leben hat der Kampf mit dem Arianismus, in die dogmatische Entwicklung der Kirche dagegen seine Bekämpfung des Semipelagianismus am meisten eingegriffen. Insbesondere hat F. durch seine treue und tüchtige, ebenso entschiedene als gemäßigte, den bedenklichen Konsequenzen der Prädestinationslehre vorsichtig ausweichende Verteidigung des Augustinismus diesem zuerst wider größere Anerkennung im Abendland verschafft und seinen wenigstens nominellen Sieg über den Semipelagianismus vorbereitet. Fulgentius selbst wurde um seines dogmatischen Standpunktes, wie um seiner persönlichen und schriftstellerischen Vorzüge willen von Zeitgenossen und Nachwelt viel gepriesen; sein Biograph rühmt seine sapientia, justitia, probitas, misericordia; Isidor (de script. eccl. 14) nennt ihn in confessione fidei clarus, in scripturis divinis copiose eruditus, in loquendo dulcis, in docendo et disserendo subtilis; die Nachwelt hat ihn den alter Augustinus, freilich aber auch den deutschen Mönch Gottschalk, der bes. aus seinen Schriften seine Lehre von der praedestinatio duplex geschöpft, den alter Fulgentius genannt.

Der Abfassungszeit nach werden seine Schriften von den Herausgebern in 3 oder 4 Abteilungen geteilt: 1) aus der Zeit zwischen der ersten Rückkehr aus dem Exil und seiner zweiten Verbannung: Contra Arianos liber unus oder contra objectiones Arianorum; ad Trasimundum libri III; 2) aus der Zeit des zweiten Exils: ad Monimum libri III; de remissione peccatorum ad Euthymium; ad Probam epistolae II; ad Gallam viduam; ad Theodorum de conversione; de conjugali debito et voto castitatis; ad Eugyppium de caritate; ad Venantiam de recta poenitentia; de fide ad Donatum; ad Petrum diaconum de incarnatione et gratia Domini n. Jesu Christi; 3) aus der Zeit nach der zweiten Rückkehr 523—533: de veritate praedestinationis et gratiae Dei; epistola ad Joannem et Venerium de gratia Dei et libero arbitrio; contra Fabianum libri X (aus denen uns 39 Fragmente erhalten sind); contra sermones Fastidiosi Ariani; ep. ad Reginum; endlich 4) incerti temporis: de fide ad Petrum; de Trinitate; de incarnatione ad Scarilam; epistolae ad Ferrandum II. Als unecht gelten de praedestinatione et gratia und pro fide catholica adv. Pintam. — Entschieden unecht endlich ist die dem F. Rusp. von manchen zugeschriebene grammatische Spielerei: liber absque literis de aetatibus mundi et hominis, eine christliche Weltgeschichte, erst die biblische dann die weltliche Geschichte enthaltend und so abgefasst, dass in jedem der 23 Bücher, woraus das Ganze bestand, je ein Buchstabe des Alphabets nicht vorkommt (es sind übrigens nur 13 Bücher erhalten, wovon die 2 letzten de Christo und de Actis Apostolorum handeln). Das erhaltene Stück ist herausgegeben von P. J. Hommey, Paris 1694 ed. II, 1696; für den Verfasser hielten ältere (wie Sigeb. Gembl., Trithem., A. Miräus) den Bischof F. v. R.; neuere wenigstens einen Landsmann, Zeitgenossen und Verwandten von ihm, einen Nordafrikaner Fabius Claudius Fulgentius Gordianus, der dann vielleicht wider identisch wäre mit einem Grammatiker und Mythographen Fulgentius Planciades, der sich mit allegorischer Deutung antiker Mythen und der Virgilschen Äneide beschäftigte und bei dem eine eigentümliche Mischung dürrer Gelehrsamkeit mit christlich-mystischer Phantasterei sich zeigt, s. über ihn die lat. Litteraturgeschichten von Bähr, Teuffel und Ebert und die dort gegebenen weiteren Nachweisungen.

Die Schriften des Fulg. Rusp. sind herausgegeben von W. Pirkheimer, Nürnberg 1520, Hagenau 1520, Köln 1526 u. s. w.; von Sirmond, Paris 1623 f.; von Raynaud, Lyon 1633 f.; am vollständigsten von Mangeant, Paris 1684, 4°; ferner Venedig 1742; Bibl. Lugd. IX, 16; von Abbé Migne t. 65. — Über sein Leben, Lehre 2c. s. AA. SS. Jan. I, p. 32; Du Pin T. V.; Fabricius, Bibl. lat. m. et inf. aet. I, 620; Ceillier XVI, 1 ff.; Cave I, 493; Oudin T. I, 1374;

die bekannten kirchengesch. und dogmenhistorischen Werke und besonders Wiggers, Aug. und Pelag. II, 369 ff.; vgl. auch Caspari, Quellen 2c., II, S. 245 ff.

Wagenmann.

Fundatio beneficii, s. Beneficium ecclesiae.

Fundamentalartikel, s. Glaubensartikel.

Fürbitte, s. Gebet.

Funck (Funcke, Funccius), Mag. Johann, geb. in der Vorstadt Wöhrd bei Nürnberg den 7. Febr. 1518, studirte in Wittenberg, wo er 1539 Magister wurde, wirkte an mehreren Orten, dann in Wöhrd selbst als evangelischer Prediger, bis er zur Zeit des schmalkaldischen Krieges beim Herannahen der kaiserlichen Truppen (Frühjar 1547), weil er wider den Kaiser geeifert, seine Stelle verließ und vom Rat aus derselben entlassen wurde. Nachdem er sich den Sommer über noch in Nürnberg aufgehalten, begab er sich, empfohlen von Veit Dietrich, zum Herzog Albrecht nach Königsberg, wo er am 28. Oktober eintraf. Von Albrecht nach Littauen gesandt kehrte er doch bald nach Königsberg zurück und wurde mit der interimistischen Verwaltung des Pfarramts an der altstädtischen Kirche (der „Hauptpfarre des Landes" wie sie Osiander nennt) betraut. Der Herzog nahm aber 1548 den rasch in seiner Gunst sich befestigenden Mann auch als geistlichen Begleiter mit, als er nach dem Tode König Sigismunds zur Bestattung und zur Feier des Thronwechsels nach Polen reiste. Auf dieser Reise erhielt der Herzog das Augsburger Interim zugeschickt, und Funck schrieb mit Beziehung auf die drohende Lage der Protestanten seine Auslegung des 46. Psalms. Als Andreas Osiander (s. d. Art.) Ende Januar 1549 nach Königsberg gekommen war, erhielt dieser definitiv das altstädtische Pfarramt, Funck aber wurde Hofprediger. Ihn, den jüngeren Mann, der ihm in der Gunst des Herzogs zuvorgekommen, betrachtete Osiander anfangs mit Missgunst (s. mein Leben Osianders, S. 308), er gewann aber bald entscheidenden Einfluss auf ihn. Schon in dem Streite Osianders mit Matth. Lauterwald sehen wir Funck auf des ersteren Seite in den Verhandlungen, welche darüber vor dem Bischof Speratus gefürt wurden (ebd. S. 317). Als mit Osianders Disputation im Oktober 1550 der eigentliche osiandristische Streit begonnen hatte, zeigte Funck im Winter einmal ein merkwürdiges inneres Schwanken, vertraute sich damit dem damals noch eine wolwollende Vermittlung versuchenden Mörlin an, und suchte Osiander auszuweichen, aber bald war er wider ganz von diesem gewonnen, und nun gehörte er zu seinen eifrigsten und unbedenklichsten Parteigängern (ebd. 416 f.); mit Osiander und dessen vielvermögendem Schwiegersone, dem Leibmedikus Andreas Aurifaber*), teilte er die Gunst des Herzogs und den Hass der Gegner. In einem Pasquille werden sie als eine Art höllischer Dreieinigkeit durchgezogen. Auch Funck übergab wärend der Verhandlungen im Frühjar 1551 sein Bekenntnis und wirkte durch Druckschriften im Sinne Osianders. Der frommen Schwiegermutter des Herzogs Albrecht, Gräfin Elisabeth von Henneberg (geb. Markgräfin von Brandenburg), die sich ehrlich um Erhaltung des kirchlichen Friedens bemühte, widmete er (1. Juni 1551) seine Auslegung des 9. Psalms, im August überreichte er der Herzogin Anna Maria die Übersetzung einer Predigt B. Ochinos, welche er für Osiander anzog, insofern hier gelehrt werde, dass Christus nicht bloß die Strafe für unsre Sünde gelitten, sondern auch sich selbst mit seiner Herrlichkeit u. s. w. uns schenke. Als der Riss schon unheilbar war, mante Funck (November 1551) einmal auf eigene Hand Mörlin, da er besessen sei vom Lügengeist, umzukehren, und zog sich

*) Dieser und der Nürnberger Hieronymus Besold waren wirklich Schwiegersöne Osianders, nicht aber Funck, s. m. Leben Osianders, S. 544, Anm. 6. Das dort gesagte ist bisher unbeachtet geblieben, wenigstens figurirt F. nach wie vor als Eidam Osianders (Hase, Kircheng., 10 Aufl., S. 422; Henke, Neuere Kircheng., herausgeg. von Gaß I, 261). Ich muss jetzt nur noch entschiedener mich dagegen erklären. Wer die Streitlitteratur und die Kampfesart in derselben kennt, wird in diesem Falle das argumentum e silentio genügend finden. — In einem Briefe an Herzog Albrecht vom 24. Jan. 1553 (Copie im Königsb. Archiv) nennt Funck den Nürnberger Osiandristen Leonhard Culmann „seinen lieben Schwager".

natürlich eine derbe Abfertigung zu (ebd. 462). Überdies wurde manche Hetzerei auf Rechnung Funcks gesetzt. Schon im Herbst 1551 hat ihm und Osiander der Herzog jenes von ihm selbst unter dem Einfluss von Osianders Anschauungen aufgesetzte Gebet zur Begutachtung und Emendation vorgelegt, welches nachher durch das Mandat vom 21. Mai 1552 den Pfarrern vorgeschrieben wurde und so böses Blut machte. Funck, der in der Fasten 1552 seinen „Auszug und kurzen Bericht von der Gerechtigkeit" veröffentlichte, ließ, wie das Königsberger Archiv noch Zeugnisse davon aufbewart, manche vertrauliche theologische Mitteilung an den Herzog gelangen; so sandte er ihm im Mai 1552 eine apokalyptische Erörterung mit Beziehung auf das Interim, zugleich mit der Ermanung, den Lästerern zu steuern, begehren sie weg, sie laufen zu lassen; F. D. „wolle sich auch kein Drohen bewegen lassen, dem Osiander den Druck zu sperren", wie die Gegner bis zur Publikation der auswärtigen Gutachten nicht unbillig verlangten. Im Juli sekundirt er Osiander in betreff der Durchfürung jenes unklugen Gebetsmandats; der Herzog solle sich auf keine Vermittelungsvorschläge einlassen. Auch im Lande agitirte er für Osiander. Als dieser am 17. Oktober 1552 gestorben war, hielt Funck ihm die stark rühmende Leichenrede vor versammeltem Hofe. Gegen ihn, als den nunmehr bedeutendsten theologischen Vertreter der Lehre Osianders, richtete sich nun die immer wachsende Opposition. Nachdem das Ausschreiben des Herzogs vom 24. Jan. 1553, welches Beilegung auf Grund des zweiten vermittelnden Württemberger Gutachtens versuchte, den Streit nur erhöht hatte, Mörlin aus dem Lande hatte weichen müssen, veröffentlichte Funck im Frühjar seinen „warhaftigen und gründlichen Bericht". Erfolglos blieb im Sommer 1553 die Verhandlung der sächsischen Deputation (Menius und Stolz) mit Funck und Eichhorn (Sciurus) zu Königsberg (s. G. L. Schmidt, J. Menius, II, 159 ff.), ebenso die versuchte Vermittelung der Württemberger im darauffolgenden Sommer. In der Schrift: „der Patriarchen Lehre und Glaube", welche Funck um diese Zeit dem neuernannten Präsidenten des Bistums Samland, Johann Aurifaber (Bruder des Leibarztes) widmete, bewegt er sich noch ganz in den von Osiander empfangenen Anschauungen. Der so besonnen über die Streitfrage urteilende Brenz, der auch jetzt noch dafür hielt, dass der Frieden nicht durch eine den Osiandristen abverlangte Revokation, sondern durch beiderseitige Amnestie und Vereinigung auf die vermittelnden Lehrformeln herzustellen sei, gab doch schon 7. Jan. 1555 dem Herzog an die Hand, ob nicht zur Herstellung des Friedens Funck als der meist Gehasste sich dazu verstehen wolle, das Predigtamt bis zu friedlicheren Zeiten einzustellen und der Kirche in anderer Weise („wie er mit Chronologieen und Historien zu schreiben wol tun möchte") zu dienen (Pressel, Anecd. Brent. 400 sq.). Allein dazu war weder der Herzog noch Funck geneigt. Wir finden den letzteren im Sommer desselben Jares als Gesandten des Herzogs bei der polnischen Synode zu Kozminek, welche zur Vorgeschichte des Vergleiches von Sendomir gehört (Salig, Historie der Augsb. Konf. II, 589). Der letzte Versuch Albrechts, durch das Mandat vom 11. August 1555 den Streit one Aufopferung der Osiandristen zu unterdrücken und die infolge dessen bewirkte Entfernung einer großen Anzal widerstrebender Geistlicher aus dem Lande steigerte die Erbitterung gegen den einflussreichen Hofprediger. Jetzt aber gelang es dem Schwiegersone Albrechts, dem Herzog Johann Albrecht von Mecklenburg, eine Umstimmung bei ersterem hervorzubringen. Auf der Synode zu Riesenburg (Februar 1556) musste sich Funck nach vielem Widerstreben zu einem Widerruf der ihm aus seinen Schriften vorgelegten „Irrlehren" verstehen. Er versprach bei der Augsburgischen Konfession und den locis Melanchthons bleiben zu wollen. Der Herzog aber entschädigte ihn für diese Demütigung durch erhöhte Gunst und ließ es geschehen, dass der von Funck versprochene Widerruf vor der Gemeinde unterblieb. Ja es mussten noch, wie man meinte auf Funcks Betrieb, einige Eiferer gegen Osiander aus ihren Stellen weichen. Auch für die Einfürung der veränderten Kirchenordnung von 1558 wurde Funck als einflussreichster Berater des Herzogs mit verantwortlich gemacht, obgleich dieselbe in der Hauptsache das Werk des Johann Aurifaber und des Predigers am Kneiphöfischen Dom,

Matth. Vogel, war. Diese Männer waren durchaus keine Osiandristen, vielmehr Melanchthons Theologie zugetan, dachten aber über den Streit gemäßigt und hatten den Vermittelungsversuchen des Herzogs zugestimmt. In der Kirchenordnung erregte übrigens besonders die Beseitigung des Exorcismus bei der Taufe (worin man Hinneigung zum Calvinismus erblickte) Anstoß. Die kirchlichen Dinge trugen nicht am wenigsten dazu bei, die Summe von Missmut und Erbitterung gegen das Regiment des Herzogs im Lande anwachsen zu lassen; die dem höchsten Adel angehörigen Regimentsräte sahen sich durch Fremde beiseite geschoben, wie durch jenen Abenteurer Paul Skalich, der die Schwäche des alternden Herrn missbrauchte, die Landstände wurden wegen Nichtachtung ihrer Rechte und früherer Abmachungen (Regimentsnotul von 1542, Erhaltung der Bistümer; das frühere Testament Albrechts) immer erbitterter und schwieriger; und ihr Hass muste sich auch gegen Funck richten, der zugleich als Beichtvater des Herzogs und als ernannter Rat desselben (er war auch Schatzmeister der Herzogin) seine Hand im Spiele hatte. Obwol er die osiandristische Lehrart jetzt ganz zurücktreten ließ und auf einer Reise nach Deutschland (1561) sich durch ein vorgelegtes Bekenntnis von den Theologen in Wittenberg und Leipzig ein Zeugnis der Rechtgläubigkeit verschaffte, muste er doch noch 1563 den früher versprochenen Widerruf leisten. Er tat es in vier schriftlich aufgesetzten und wörtlich abgelesenen Predigten, welche er zugleich mit jenem Bekenntnis drucken ließ. Hier nahm er seine Hauptschrift für Osiander (wahrh. und gründl. Bericht), was die Polemik gegen die Gegner betrifft, als ärgerlich und untüchtig zurück, weil er der Sache damals noch nicht genugsam berichtet gewesen. Das rettete ihn jedoch nicht, als nun die Stände mit ihren Beschwerden an die Krone Polen sich wandten, und diese kraft ihrer oberlehnsherrlichen Rechte eine Untersuchungskommission im August 1566 nach Königsberg sandte. Der vornehmste Unheilstifter Skalich hatte sich zur rechten Zeit aus dem Staube gemacht; auch die kirchlich missliebigen Johann Aurifaber und Vogel hatten sich nach auswärts gewandt. Funck und die Räte Horst, Schnell und Steinbach wurden unter Anklage gestellt, dass sie als Störer des öffentlichen Friedens sich unterstanden hätten, alle christliche wolhergebrachte und mit gemeiner Landschaft Rat und Bewilligung von Alters aufgerichtete gute Kirchen- und Regimentsordnung in diesem Lande zu turbiren und aufzuheben; gegen Funck insbesondere wird noch geltend gemacht, dass er sich dem Hauptketzer Osiander anhängig gemacht und dazu geholfen, dass viele fromme Kirchendiener aus dem Lande getrieben seien; desgleichen seine Mitwirkung an der Kirchenordnung. Die polnische Kommission übergab die gerichtliche Untersuchung dem Kneiphöfischen Gericht, das heißt den Anklägern und Feinden der Angeklagten. Gewiss ist Funck bei seiner persönlichen Vertrauensstellung zum Herzog in einem hohen Grade für dessen Regierungsmaßregeln moralisch mitverantwortlich, aber der Prozess und das eigene Bekenntnis Funcks, welches er aus Furcht vor der Tortur ablegte, vermögen doch in keiner Weise rechtlich das Verfaren des Gerichts zu rechtfertigen und vor dem Vorwurf politischer Parteijustiz zu schützen. Funck, Horst und Schnell wurden zum Tode verurteilt, die Appellation nach Polen nicht gestattet; nur Steinbach kam mit Landesverweisung davon. Am 28. Oktober 1566, an demselben Tage, an welchem Funck vor 19 Jaren in Königsberg angekommen war, wurden die Verurteilten auf dem Kneiphöfischen Markte mit dem Schwerte gerichtet. —

Funck gab das zuerst von Melanchthon herausgegebene Chronikon J. Carions mit Fortfürung heraus 1546. (Über die Ausgaben, auch eine plattdeutsche, s. Strobel, Miscellaneen liter. Inhalts VI, S. 141—206 vgl. Corp. Ref. XII, 701 f.) Von seiner Chronologia ab orbe cond. erschien der erste Teil 1545, vollendet ist sie in Königsberg 1552, dann öfter aufgelegt und weiter fortgefürt. (Vgl. Buck, Lebensbeschr. derer verstorb. preuß. Mathematici, Königsb. u. Leipz. 1764, S. 14 ff.). — Der 46. Psalm allen frommen Christen . . zu Trost ausgelegt, Königsb. 1548, 4°; der 103. Psalm . . gepr. und ausgel., ebd. 1549; der 9. Psalm gepredigt und ausgel., ebd. 1551; Auszug u. kurzer Bericht von der Gerechtigkeit der Christen für Gott, ebd. 1552; Wahrhaftiger und gründlicher

Bericht, wie und was Gestalt die ärgerliche Spaltung von der Gerechtigkeit des Glaubens sich anfänglich im Lande Preussen erhaben ꝛc., ebd. 1553; der Patriarchen Lehre und Glauben, das ist, was die alten Väter ꝛc., ebd. 1554; Vier Predigt von der Rechtfertigung des Sünders durch den Glauben für Gott ꝛc. Item kurtze Bekenntniß ꝛc., ebd. 1563. — Die Literatur s. bei den Artt. Albrecht von Brandenb. (I, 249) und Osiander, und dazu: Acta Borussica III, Königsb. u. Lpz. 1736. M. Töppen, Zur Gesch. der ständischen Verhältnisse in Preußen, in Raumers histor. Taschenbuche 1847. Will, Nürnbergisches Gelehrtenlexikon I, 505 ff., Forts. von Nopitsch I, 379 ff. **W. Möller.**

Furseus wurde in guter Familie in Irland geboren, wo er zuerst ein Kloster mit strenger Zucht gründete. Von hier aus wandte er sich nach Ostanglien in England und errichtete, unterstützt vom Könige Sigbert, die Abtei Knobbersburg, die er, nachdem er ihr kurze Zeit vorgestanden hatte, seinem Bruder Foillan und zwei Presbytern Gobban und Dikullus überließ, um sich mit seinem andern Bruder Ultan in die Einöde zu beschaulichem Leben und Handarbeit zurückzuziehen. Wärend Penda, König von Mercien, in dem von ihm besiegten Ostanglien gegen die Christen wütete, flüchtete Furseus nach Frankreich und gründete dort mit Unterstützung Chlodwigs II. das Kloster Lagny bei Paris. Sein Tod fällt zwischen 650 und 654. Besonderes Aufsehen erregte Furseus durch seine Visionen und Verzückungen, in welchen er Engel sehen und hören wollte. Vgl. Acta Sanct. ad 16. Jan. Tom. 3, 36—41; Mabill., Acta SS. Ord. S. B. I. ad a. 650; Annal. Mabill. I, catal. general. p. 731. Hauptquelle: Beda, Hist. eccles. 3, 19. **G. Plitt.**

Fußwaschung am grünen Donnerstag. Der Gebrauch der Sandalen forderte vom Morgenländer die Waschung der Füße und diese galt in der Bibel als ein Stück der Gastfreundschaft (1 Mos. 18, 4; 1 Sam. 25, 41; Luk. 7, 38; 1 Tim. 5, 10). Bei dem letzten Mal wusch Jesus seinen Jüngern die Füße (Joh. 13) zum Sinnbild, dass nur wer durch ihn sich von seiner Beflecktung reinigen lasse, Teil an ihm habe und dass wer von ihm die Hauptvergebung erhalten habe in Buße und Bekehrung, nur mehr für die täglichen Sünden Vergebung von ihm zur fortgehenden Heiligung bedürfe. Zugleich soll sich gerade in der h. Kommunion das Vorbild jener Handlung Jesu zur demütigen Hilfe gegen die anklebenden Sünden der Christen einprägen. — Es konnte nicht fehlen, dass die nachapostolische Zeit die Fußwaschung Jesu als ein Gebot buchstäblich auffasste. Die Spuren solcher Sitte hat Bingham IV, 394 gesammelt. Augustin (Ep. ad Januarium) bezeugt den kirchlichen Brauch am grünen Donnerstag als einem Festtage. Die Synode von Toledo 694 cap. 3 schloss sogar denjenigen, welcher sich an diesem Tage weigern würde, die Füße zu waschen oder waschen zu lassen, von der h. Kommunion aus (Binterim, Denkwürdigkeiten V, 1, 204). Der h. Bernhard empfiehlt in seiner Rede de coena Dom. die Fußwaschung als sacramentum remissionis peccatorum quotidianorum. Auch in der griech. Kirche galt sie als Sakrament. Doch ist sie nirgends zu einer öffentlichen, an allen Kommunikanten vollzogenen kirchlichen Handlung geworden. An den Höfen der kathol. Fürsten, der Päpste und in den griechischen Klöstern und römischen Kathedralkirchen wird die Handlung noch heute vollzogen. Der Papst, Kaiser (in Wien und Petersburg), der König in München, Madrid und Lissabon und die Bischöfe und Klostervorsteher verrichten sie feierlich an zwölf armen alten Männern, die alsdann ein kleines Geschenk erhalten, oder an zwölf Welt- und Klostergeistlichen. In Rom (wo es wie in einigen andern Kirchen dreizehn sind, Bened. XIV. de festis p. 1, cap. 6 u. 56) sitzen die „Jünger" in weißwollenen Kutten in der clementinischen Kapelle, wo ihnen der Papst gleichfalls mit einer einfachen weißen Tunika bekleidet, einige Tropfen Wasser auf den rechten Fuß spritzt, diesen abtrocknet und küsst. Beim Anfange der Ceremonie wird die Antiphonie mandatum novum do vobis gesungen, wovon die Handlung des Pedilavium auch selber Mandatum genannt wird, hernach findet in der Paulskirche das Mal statt, bei dem der Papst, von seinen Kammerherren unterstützt, die (13) „Apostel" bedient, die

sich am Schlusse der Malzeit das weißwollene Kleid, das Handtuch, womit jedem der Fuß abgetrocknet worden ist, die Überreste des Mals und eine kleine silberne Denkmünze (aber nicht mehr, wie früher, den silbernen Becher, aus dem sie getrunken haben) mitnehmen dürfen.

Die Reformation, zumal Luther (vgl. seine Predigt am grünen Donnerstag vom Fußwaschen in der Hauspostille), erhob sich auch gegen „jenes heuchlerische Fußwaschen, da einer sich wol dabei bückt, aber die, welchen er sie wäscht, sich noch tiefer vor ihm bücken" läſst. „Darum ist's um das Fußwaschen, so mit Wasser geschieht, nicht zu tun; sonst müſste man nicht allein zwölfen, sondern jedermann die Füße waschen, und wäre den Leuten viel besser gedienet, daſs man ihnen ein gemein Bad bestellete, und wüsche ihnen auch den ganzen Leib". Hiernach suchte die evangel. Kirche den Sinn dieser Handlung Christi in die Herzen zu pflanzen durch fleißige Predigt von diesem Evangelium. In Schwäbisch Hall wird noch alljärlich am Mittwoch der Karwoche in der Katharinenkirche eine besondere „Fußwaschungspredigt" gehalten. — Die englisch-bischöfliche Kirche hielt zuerst die buchstäbliche Übung in Brauch; später wurde sie abgeschafft.

Die Widertäufer erklärten sich aufs entschiedenste für das Fußwaschen mit Berufung auf Joh. 13, 14 und sogar 1 Tim. 5, 10 als ein von Christo selbst eingesetztes Sakrament, „dadurch das Gewaschensein durch das Blut Christi und sein tiefes Erniedrigungsexempel uns zu Gemüte gefürt werden soll, wie denn auch der Apostel Paulus das Fußwaschen mit unter die Werke der Tugenden hat vorgestellet" (s. Confessio der vereinigten Taufgesinnten oder Mennoniten vom Jare 1660). Das lutherische Oberkonsistorium zu Dresden verurteilte 1718 wegen solchen „greulichen papistischen Unfugs" zwölf lutherische Bürger aus Weida im Voigtlande, die sich vom Herzog Moritz Wilhelm zu Zeitz die Füße hatten waschen lassen, zur öffentlichen Kirchenbuße. — Die Brüdergemeinde nahm, wie die Liebesmale, so auch das Fußwaschen one festes Gebot, also auch nicht bloß für den grünen Donnerstag, wider in Übung. Es wurde nicht bloß von den Vorstehern an den Gemeindegliedern, sondern auch von diesen wechselseitig vollzogen, wärend ein die symbolische Handlung erklärender Gesang ertönte, in welchem sie als „die kleine Taufe" bezeichnet wird, die nur nach ihres „Souveränes" Anweisung geschehen soll. „Er setzt sein Jüngervolk in Stand zum Ablaſs aller Sünden; wie leicht kann nun der Jünger Hand den Staub der Füße finden". (Vgl. Alt, Der christl. Kultus, 1851, S. 314.) Der Ritus wurde aber auf der Herrnhuter Synode 1818 endgiltig abgeschafft. **Heinrich Merz.**

G.

Gabler, Johann Philipp, Professor der Theologie zu Altdorf und Jena, wurde geboren am 4. Juni 1753 zu Frankfurt a. M., wo sein Vater Altuarius des Konsistoriums war. Zehn Jare lang auf dem Gymnasium seiner Vaterstadt unter dem Rektor Purmann unterrichtet, studirte er von 1772 bis 1778 in Jena, wo der ihm fast gleichaltrige Eichhorn (geb. 1752, ord. Prof. zu Jena 1774) und Griesbach (geb. 1745) diejenigen unter seinen Lehrern wurden, welche seine ganze theologische Richtung für immer bestimmten; „beinahe", dies sind vielleicht seine eigenen Worte (Will, Nürnberg. Gel.-Lex. 5, 384), „wäre er von der Theologie abgetreten, wenn er sich nicht durch Griesbachs Vorlesungen über christliche Kirchengeschichte, Hermeneutik, Kritik und Exegese des N. T.'s wider mit dieser Wissenschaft ausgesönt hätte". Nach einigen Jaren zuerst in Frankfurt (Okt. 1778), dann als Repetent in Göttingen (Ostern 1780) und zuletzt als Professor am Archigymnasium zu Dortmund (Herbst 1783) wurde er im August 1785 als ordentl. Professor der Theologie und als Diakonus nach Altdorf berufen, und verlebte hier fast zwanzig seiner besten Jare. Im J. 1804 wurde er nach Jena berufen noch neben seinen Lehrer Griesbach, und rückte 1812 nach dessen Tode in die

erste theologische Professur ein; er verlebte hier unter Karl Augusts schützender Regierung die ganze verhängnisvolle Zeit von 1804 an bis 1826, wie er denn schon im Oktober 1806 nach der Schlacht von Jena als Prorektor Napoleons Gegenwart zu bestehen hatte, und erhielt nachher von seinem Fürsten mancherlei Auszeichnung, Orden, Ernennung zum Kirchenrat u. s. f. Als theologischer Schriftsteller ist er nur durch eine einzige größere Schrift bekannt geworden, durch seine Bearbeitung von Eichhorns Urgeschichte mit Einleitung und Anmerkungen herausgegeben, Altdorf und Nürnberg 1790—1793, 2 Bde. in 3 Abth.; außerdem aber durch eine sehr große Menge lateinischer und deutscher Programme und Abhandlungen, die letzteren großenteils in den von 1798 bis 1811 von ihm herausgegebenen Zeitschriften, zuerst „neuestes theologisches Journal" 1798 bis 1800, 6 Bde. als Fortsetzung (Bd. 12—17), dieser zuerst von Ammon, Hänlein und Paulus redigirten Zeitschrift, dann „Journal für theol. Literatur", 6 Bde. 1801—1804, und zuletzt „Journal f. auserlesene theol. Lit.", 6 Bde. 1805—1811; er hat selbst den größeren Teil der Aufsätze in seinem theologischen Journal für sein Werk erklärt. Diese kleineren Arbeiten sind teils kirchenhistorischen, teils dogmatischen Inhalts, teils und am meisten betreffen sie Auslegung und Kritik neutestamentlicher Erzälungen und Aussprüche. Hier überall solide Gelehrsamkeit, besonders Belesenheit und Gründlichkeit der Behandlung bis zur Umständlichkeit; auch in einigen Fällen bedeutende und folgenreiche Gedanken, wie die Rede, mit welcher er 1787 seine theologische Professur in Altdorf antrat, „de iusto discrimine theologiae biblicae et dogmaticae, regundisque recte utriusque finibus" in welcher er Aufgabe und Begriff der biblischen Theologie als einer bloß historischen Wissenschaft im Gegensatz gegen die für wechselndes Bedürfnis ungleich auffassende und begründende Dogmatik schärfer und entschiedener, als wol jemals vorher geschehen war, bestimmte; vieles aber gehört der leidigen natürlichen Erklärung neutestamentlicher Fakta an: bei der Verklärung ein Gewitter, Lazarus scheintot, dies aber eine Fügung „zur Befestigung des Ansehens Jesu", das Zimmer zur Abendmalsfeier vorher bestellt, der Engel, Luk. 22, 43, aus einer Sage entstanden u. dgl.; methodischer wird an der Versuchungsgeschichte ausgefürt, wie Auslegung und Erklärung auseinander gehalten werden müßten. Dieser Rationalismus verband sich aber bei ihm fast in Herders Weise und fern von aller Frivolität mit einer tief empfundenen Anerkennung und Bewunderung der religiösen und sittlichen Hoheit und Würde und wenn nicht der Gottheit doch der Göttlichkeit Christi; ebenso mit einer mutigen und männlichen für grobe und feine Intriguen unzugänglichen und unfähigen Gradheit und Ehrenhaftigkeit des Charakters, welche sich auch stets in unverhaltener, nur zuweilen auch über Kleinigkeiten mit Gründlichkeit erstreckter Freimütigkeit kund gab; als neues Papsttum verwarf er bindende Verpflichtung auf kirchliche Bekenntnisschriften, als unchristlich aber auch jedes, was er mit dem Ernst und der Würde des Christentums unvereinbar fand, in einem Maße unbedingt, dass er z. B. als Direktor des theologischen Seminars bei Interpretation freigewälter alttestamentlicher Stellen durch die Mitglieder desselben eine Arbeit über das Hohelied wegen der mit dem Ernst der Anstalt streitenden Frivolität dieses Buches mit Entrüstung als unschicklich tadelte. Dieser tiefe sittliche Ernst und diese tapfere Ehrlichkeit gewann ihm auch mehr noch die Liebe als die Dankbarkeit seiner Schüler, wie auch er wider bis in sein höchstes Alter für gar nichts anderes, als für seine Lehrertätigkeit und seine ununterbrochene Arbeit dafür lebte und Interesse hatte, und sich in dieser Pflichttreue und in der Freude an seinen Zuhörern jung erhielt; es war, als könne er sich nicht von ihnen losreißen, wenn er im Winter oft erst in der Karwoche spät Abends nach täglichen fünf- und mehrstündigen Vorträgen die Dogmatik schloss. So war auch sein Ende; noch als Siebenziger kraftvoll und schön, die dicken braunen Locken von keinem grauen Har entstellt, ward er nur in den Ferien krank, wenn ihm die Freude der Vorlesung fehlte; der Tod fand ihn mitten in seiner Arbeit; aus der Vorlesung in sein Zimmer zurückkehrend, Buch und Heft noch in der Hand, legte er den Kopf auf seinen Arbeitstisch nieder und war verschieden, 73 Jar alt, am 17. Febr. 1826.

Eine Auswal aus seinen deutschen Abhandlungen, Reden und kleineren Schriften, und seine sämtlichen lateinischen Programme und Reden, nur die ausfürlichen Einleitungen zu seiner Ausgabe von Griesbachs opusculis academicis (2 Bde., Jena 1824—1825) ausgenommen, wurden von zweien seiner Söne, Theodor August und Johann Gottfried Gabler (auch Georg Andreas G., Schüler und Nachfolger Hegels in Berlin, war sein Son) zu Ulm 1831 in zwei Bänden herausgegeben. Hier ist auch die autobiographische Notiz, welche Gabler für Eichstädts Annales academiae Jenensis (Jena 1823, 4°) geschrieben und dort, S. 3 bis 10. mit einer Anzeige aller seiner Abhandlungen in seinem theol. Journal versehen hatte, one dies Verzeichnis widerholt und ergänzt von seinem jüngsten Sone Maximilian. Dort sind auch andere Nachrichten über ihn nachgewiesen; eine besondere Denkschrift vom Lic. W. Schröter, Erinnerungen an Joh. Phil. Gabler, Jena 1827. Thomasius, Das Wiedererwachen des evang. Lebens in der luth. Kirche Bayerns, S. 21 ff. **Henke** †.

Gabriel, s. Engel Bd. IV, 225 f.

Gad (Gottheit), גַּד wird im Alten Test. einmal genannt neben Meni (s. d. Art.) als von den abgöttischen Exulanten in Babylonien durch Lectisternien (und Trankopfer) verehrt (Jes. 65, 11). Der canaanitische Ortsname Baal-Gad ist one Zweifel zunächst Bezeichnung des dort verehrten Gottes (vgl. Bd. II, S. 33 d), beweist aber nicht den Gebrauch von גַּד als selbständiger Gottesname. Dagegen sind die Heiligtümer Beit-Gadê, welche der mit dem syrischen Heidentum genau bekannte Jakob von Sarug erwänt (ZDMG. XXIX, 138), offenbar solche, welche der Gottheit Gad geweiht waren (vgl. Nöldeke, ZDMG. XXIX, 441), und nach Isaak Antiochenus (Opp. ed. Bickell II, 210) wurden zu seiner Zeit und in seiner Gegend für Gado (oder plural.: für die Gadê) auf den Dächern Tische zugerüstet. Auch in der Mischna wird noch die Sitte des עַרְסָא דְגַדָא, d. i. nach den Kommentatoren des Lectisterniums für den Hausgeist, bezeugt (s. Buxtorf s. v. גַּד, Chwolson a. u. a. O., Grünbaum in ZDMG. XXXI, 251). Der Name des hebräischen Stammes Gad mag auf althebräische Verehrung dieser Gottheit zurückweisen. Den Gottesnamen hat man sogar erkennen wollen in dem Ausspruch der Lea (Gen. 30, 11) bei der Geburt des Gad: בְּגָד (Ketib) oder בָּא גָד (Qeri; Targ. Jonath.: אתא מזלא טבא „es kommt der günstige Stern“), wo aber die dem arab. ǵadd, syr. gado eigene appellative Bedeutung anzunehmen sein wird: „zum Glück!“ (LXX: ἐν τύχῃ), wie v. 13 בְּאָשְׁרִי („zu meinem Glück!“). Im Hebr. ist diese appellative Bedeutung noch durchsichtig in dem Eigennamen גַּדִּיאֵל „Glück Gottes“ (Num. 13, 10; גַּדִּי Num. 13, 11); vgl. die phönizischen aus גד und einem Gottesnamen zusammengesetzten Personennamen (Beispiele bei Euting, Sechs phönik. Inschr. aus Idalion 1875, S. 14). Nach dieser one Zweifel auch dem Gottesnamen zu Grunde liegenden Bedeutung muss Gad als dem Menschen woltätige Gottheit gedacht worden sein. Dass sie für den Gott des Planeten Jupiter zu halten sei (Gesenius; vgl. de Lagarde, Gesammelte Abhandlungen 1866, S. 16), lässt sich mit der Bezeichnung des Jupiter als „großes Glück“ in der arabischen Astrologie (vgl. bei den Rabbinen צֶדֶק = „der Gütige“?) nicht genügend begründen (vgl. Baudissin, Jahve et Moloch 1874, S. 36 f.).

Es liegt nahe, mit der Gottheit Gad die häufig in griechischen Inschriften und Münzlegenden Syriens genannte Tyche zusammenzustellen (Mordtmann), die aber als weibliche Gottheit mit Baal Gad nicht direkt identifizirt werden kann. Ebenso mag mit Gad zusammenhängen der nach En-Nedîm von den Çabiern mit Lectisternien verehrte „Herr des Glückes“, rab el-bacht (Chwolson a. u. a. O. Bd. II, S. 32, 30). Vgl. noch den vielleicht hierher gehörenden Tempel des Genius zu Antiochien in Syrien, welchen Kaiser Julian besuchte (Ammian. Marc. XXIII, 1, 6). Der Namensbedeutung nach ist ferner verwandt die syrisch-phö-

nizische Gottheit ʿAt (עת, עתה, עתא) „(gute) Zeit“, wovon der Personname גדעת „Glück des ʿAt“ (s. über diese Gottheit Ed. Meyer, ZDMG. XXXI, 731), und die palmyrenische Gottheit עדנא טבא „gute Zeit“ (?), s. o. Bd. I, S. 737. Auch kann noch erinnert werden an die bei Philo Byblius als phönizische Gottheit (jedoch in sehr bedenklicher Verbindung mit Ὥρα) angefürte Εἱμαρμένη (C. Müller, Fragment. historic. Graec., Bd. III, Fragm. 2, 19, S. 568).

Litteratur: Selden, De dîs Syris I, 1 (1. Ausg. 1617) mit den Additam. Beyers in den späteren Ausgaben; Gesenius, Comment. üb. d. Jesaja 1821, Bd. II, S. 283—288 (das. ältere Litteratur), S. 337; Movers, Die Phönizier, Bd. I, 1841, S. 174; Chwolson, Die Ssabier, 1856, Bd. II, S. 226 f.; Siegfried, „Gad-Meni und Gad-Manasse“ in Jahrbb. f. prot. Theol. 1875, S. 356—367; J. H. Mordtmann, „Gad-Tyche“ in ZDMG. XXXI, 99—101; P. Scholz, Götzendienst und Zauberwesen bei den alten Hebräern 1877, S. 409—411. Vgl. die Art. „Gad“ in Winers RW. (1847), von Kleinert in Riehms HW., 5. Lief. 1876 und Artik. „Meni“ von Merx in Schenkels B.-L. Bd. IV, 1872.

Wolf Baudissin.

Gad, s. Israel.

Gadara war die feste (Jos. Antt. 13, 13, 3; Polyb. 5, 71, 3) Hauptstadt von Peräa (Jos. B. J. 4, 7, 3) und lag südlich vom Flusse Hieromax oder Yarmûk, dem heutigen Scherîʿat el-Mandhûr, auf einem Hügel, südöstlich von der Südspitze des Galiläer-Meeres, 60 Stadien von Tiberias entfernt Jos. vita § 65). Bei dieser, früher von Alexander Jannäus nach 10monatlicher Belagerung eroberten, aber bald darauf durch Pompejus hergestellten Stadt (Jos. Antt. 14, 4, 4; B. J. 1, 7, 7), wo der Sitz eines der 5 von Gabinius errichteten Synedrien war (Jos. A. 14, 5, 4) und von der sich zalreiche Münzen erhalten haben, die von jener Herstellung an die Jare zälen, trafen die großen Straßen von Tiberias und von Skythopolis nach dem innern Peräa und nach Damaskus zusammen, s. Movers, Phön. II, 1, 408; 3, 295. Sie war meist von Heiden bewont (daher πόλις ἑλληνίς bei Jos. Antt. 17, 11, 4) und wurde von Augustus dem Herodes geschenkt (Jos. Antt. 15, 7, 3), nach dessen Tod aber, wenn auch mit Beibehaltung einer gewissen Autonomie (Schürer, Neutest. Zeitgesch., S. 138, 396 ff.) zur Provinz Syrien geschlagen (Jos. B. J. 2, 6, 3). Am 4. März 68 wurde sie von Vespasian erobert (Jos. bell. 4, 7, 3 f.; Schürer a. a. O. 337). Sie wurde zur sogenannten Dekapolis (Matth. 4, 25; Mark. 5, 20; 7, 31) gerechnet (Steph. Byz. s. v.; Plin. H. N. 5, 16); ihre Hauptgötter waren nach den Münzen Zeus, Herakles, Astarte und Athene (Schürer a. a. O. S. 383); später war sie Sitz eines christlichen Bischofs in Palästina II. Ihre Lage ist wider aufgefunden worden von Seetzen (v. Zachs monatl. Corresp. XVIII, S. 417 f.; Reisen I, 368 f.) und Burckhardt (Syrien I, S. 426 f.) in dem heutigen Dorfe Umm Keis, wo sich beträchtliche Ruinen und Grabhölen befinden; in der Nähe, auf dem jenseitigen Ufer des Flusses, fand Burckhardt (I. S. 434 f. 539) auch die im Altertum unter dem Namen Amatha (Euseb. onom. s. v. Αἰμάθ p. 26 ed. Larsow et cf. p. 132 s. v. Γάδαρα) so berühmten noch heute benutzten heißen Schwefelquellen wider, s. Socin in Bädekers Paläst., S. 415 f.

Dieser Ort oder sein Gebiet (Γαδαρῖτις bei Jos. B. J. 3, 10, 10) scheint im N. T. erwänt zu sein als Schauplatz der Heiligung eines — oder zweier — Besessenen, welche „jenseit des Meeres“ (d. h. des Genezareth-Sees) und „gegenüber Galiläa“ in die „χώρα τῶν Γαδαρηνῶν“ verlegt wird. Leider ist aber an dieser Stelle die Lesart so unsicher, dass man beinahe verzweifeln muss, bei der großen und schon so alten Verwirrung in unsern Textzeugen das Ursprüngliche mit Sicherheit herzustellen. Bei Mark. 5, 1 und Luk. 8, 26 ist zwar die Lesart Γαδαρηνῶν wirklich die weitaus am besten bezeugte und auch bei Matth. 8, 28 hat dieselbe nicht unbedeutende Zeugen für sich (z. B. Codd. BCM. [Sin. Γαζαρηνων] Syr. utr. und so liest jetzt hier Tischendorf ed. 8), allein es liegt der Verdacht nahe, dass sie hier nur durch das so vielfach wirkende studium conformitatis durch Vergleichung mit den Parallelstellen in den Text gekommen sein

möchte. Dagegen bietet sich als eine sehr weit verbreitete und sehr alte Lesart dar: *χώραν τῶν Γερασηνῶν*, die bei Matth. durch mehrere Codd. des Origenes, durch Itala, Vulg. u. a. empfohlen wird, bei Mark. und Luk. das Zeugnis von B D Sin. (bei Mk.) u. a. für sich hat; rein diplomatisch betrachtet, scheint wirklich das die relativ älteste Lesart zu sein (Tischendorf hat sie in Mk. aufgenommen). Dennoch kann man aus topographischen Gründen unmöglich für diese Variante stimmen. Gerasa nämlich, das heutige Djerasch, von Seetzen (a. a. O. S. 424 f., Reisen I, 388 ff.) wider entdeckt und mit seinen grandiosen Ruinen seither oft besucht (Burckhardt a. a. O. I, S. 401 ff., Socin a. a. O. 408 ff.), war der östliche Grenzort Peräas gegen Arabien hin, zu welchem es öfter geradezu gerechnet wurde (Jos. Antt. 13, 15, 5. B. J. 1, 4, 8; 2, 18, 5; 3, 3, 3; 4, 9, 1), und lag daher viel zu weit südöstlich — mindestens 12 Stunden vom See — als dass sein Gebiet sich bis in die Nähe des Sees von Tiberias erstreckt haben könnte. Das letztere wäre hingegen bei Gadara wol möglich, und wenn es nach Matth. 8, 34 scheint, als müsste die Stadt selbst nahe dem Orte der Begebenheit, d. h. dem Meere, gelegen haben, worauf de Wette aufmerksam macht, so mag dieses doch vielleicht nur auf Rechnung der etwas abgekürzten Darstellung des Matth. zu setzen sein, da wenigstens beide andere Synoptiker (Mark. 5, 4. 17; vgl. v. 20; Luk. 8, 34. 37) nur sagen, die Leute der „Umgegend“ (*περιχώρου*) oder der „*ἀγροί*“ seien zu Jesu gekommen mit der Bitte, er möchte ihre Grenzen verlassen. Bei Matth. ist nun aber allerdings die am meisten beglaubigte Lesart, die auch in den T. R. daselbst aufgenommen, vom Sin. bei Luk. bezeugt und von Tischendorf dort adoptirt ist, „*χ. τῶν Γεργεσηνῶν*“; diese kam aber erst durch des Origenes Autorität (in Joh. opp. IV, p. 140 ed. de la Rue) in viele Codd., wenn sie nicht gar eine bloße Konjektur dieses Kirchenvaters ist: er empfahl sie aus topographischen Gründen, da ihm selbst Gadara zu weit entfernt schien. Nun redet freilich sonst bloß noch Euseb. onom. s. v. *Γέργεσα* p. 156 ed. Larsow von einem Orte Gergesa am Ostufer des Galiläer-Meeres; und wenn man auch den alten Cananiter Stamm der Girgaschiter (*Γεργεσαῖοι*) Genes. 15, 21; Jos. 24, 11 nicht zur Erklärung herbeiziehen will (Euseb. onom. s. v. *Γεργασεί* p. 154 scheint sie mit Gerasa zu kombiniren), da derselbe nach der letztgenannten Stelle im westjordanischen Lande tiefer südlich gewont zu haben scheint und schon Jos. Antt. 1, 6, 2 versichert, es sei jede Spur desselben verloren, so kann man allerdings doch die Möglichkeit nicht bestreiten, dass ein solcher Ort in der fraglichen Gegend vorhanden gewesen sei und könnte dann selbst vermuten, eben aus Unbekanntschaft mit dieser jedenfalls unbedeutenden Stadt seien die andern Lesarten — *Γερασηνῶν* wegen der Lautänlichkeit, oder, da diese Stadt doch zu fern schien, *Γαδαρηνῶν* als Name der nächstgelegenen, bekannten Stadt — hineinkorrigirt worden (Ewald, Gesch. Isr. V, S. 297, cf. I, S. 279). Wirklich fanden neuere auf dem östlichen Ufer des galliläischen Sees, etwa gegenüber Magdala, Ruinen eines Ortes, Namens Kersa, in deren Nähe — $^1/_4$ Stunde südlich — ein ziemlich steiler Abhang ist, wie sonst nirgens am Seeufer. Man identifizirt daher jetzt gewönlich diesen Ort mit Gergesa, wenn auch der Name nicht völlig gleichlautet, s. Thomson, The Land and the Book. II, 34 ff.; Renan, Vie de Jésus, 8. Ausg., Paris 1863, S. 145 f., Socin a. a. O. 386. Demungeachtet geben z. B. noch Kneucker in Schenkels Bibellex. II, 387 und Riehm im Hdwb. s. v. Gadara der LA. *Γαδαρηνῶν* den Vorzug. So wird man das kritische Endurteil einstweilen noch in suspenso lassen müssen, vgl. übrigens über die krit. Frage die krit. Edd. und Kommentatoren, besonders Griesbach, Comment. crit. in text. graec. N. T. I, p. 90 sqq.; Bleek, Synopt. I, 364 ff.; Immer, Hermeneut. d. N. T., S. 93; über das Geographische aber Lightfoot, Centur. chorogr. ad Matth. cap. 75; decas chorogr. ad Mark. cap. 7; horae hebr. ad Mark. 5, 1; Reland, Palaest. p. 203, 215, 217, 302, 459, 491, 502, 773 sqq., 806 sqq.; Grotefend in Paulys Realencykl. I, 393; III, 574, 770; Ritters Erdkunde XV, S. 116 f. 375 ff. und Winers RWB.; Raumers Paläst., S. 240 f. (2. Ausg.); Dr. Anderson bei Lynch, Expedit. nach dem Jordan, S. 117 f. Not.; Dieterici, Reisebild. aus dem Morgenland, (Berl. 1853), II, 275 ff. **Rüetschi.**

Gajaner, s. Monophysiten.

Gajus, s. Cajus.

Galater, Brief an die, s. Paulus.

Galbanum, חֶלְבְּנָה, LXX χαλβάνη, vulg. Galbanum, Luther in Exod. 30, 34 Galben, in Sir. 24, 21, Galban, ein nur in diesen zwei Stellen der hl. Schrift erwäntes Räuchwerk, welches mit Balsam, Stakten (d. h. Myrrhengummi) und Weihrauch gemenget und zu Pulver zerstoßen den Israeliten rein und heilig sein und zu keinem andern Gebrauch (bei Todesstrafe) denn zum Dienst in der Stiftshütte verwendet werden sollte. Es ist das Harz einer in Abyssinien, Arabien und Syrien wachsenden Staude, die Plin. 12, 56 Stragonitis nennt, Sprengel für Bubon Galbanum L. (Mutterharz) hält, ein Engländer Don aber seit 1831 in einer andern Pflanze, die er Galbane officinale nennt, entdeckt haben will. Das Harz wird durch Einschnitte in die Rinde des Strauchs gewonnen, ist fett, klebrig, von bitterlichem strengem Geruch und Geschmack, anfangs weiß, wenn es alt wird, gelb mit weißen Flecken, allein angezündet verbreitet es den widrigen Dampf, mit dem man Schlangen und Ungezieser vertrieb. Nach Plin. 13, 2 wurde resina oder gummi den Salben beigemischt ad continendum odorem in corpore, so sucht Winer die Beimischung des Galbanum unter das heil. Räuchwerk durch die gleiche Absicht zu erklären, den Wolgeruch der übrigen Ingredienzien länger zurückzuhalten oder gar noch zu erhöhen. Die Betrachtung, dass auch die Komposition des Räuchwerks ein Bestandteil der uns nur noch vereinzelt zugänglichen heiligen Symbolik der Stiftshütte sein musste, dürfte indessen in der Beimischung einer so strengen Substanz zu den übrigen Wolgerüchen auch eine Beziehung auf die Stimmung der Buße erraten lassen, welche bei allen andern seligen Empfindungen dem durch das Räuchwerk vorgestellten Gebet niemals fehlen darf. Vgl. Riehm, Handwörterbuch, S. 458. **W. Pressel.**

Galea, s. Kleider, geistliche.

Galerius, Kaiser, s. Diokletianus.

Galfried von Monmouth (Jeffrey ap Arthur) war zu Monmouth in Wales geboren und wurde 1152 Bischof von St. Asaph. Sonst ist wenig wichtiges und sicheres über sein Leben bekannt. Was ihm einen Namen gemacht hat, ist seine Historia Regum Britanniae, der als 7. Kapitel ein früheres Werkchen, die lateinische Übersetzung der Weissagungen des Merlin, einverleibt ist. Da letzteres auf Anlass des Bischofs A. von Lincoln (s. 1122) geschrieben und die Historia dem 1147 verstorbenen Herzog von Gloucester dedizirt ist, so sind die Grenzen der Abfassung der Geschichte gegeben, und wol möglich, dass sie auf den Wunsch Heinrichs I. († 1135) geschrieben ist. Galfried will seine Geschichte als Übersetzung des in der Bretagne durch Archidiakonus Walter von Oxford aufgefundenen Buches Brut Brenidedd angesehen wissen (dessen Verhältnis zu dem noch in walischer Sprache vorhandenen Brut Jysilio noch nicht ganz aufgeklärt ist); er hat aber vieles wörtlich aus Gildas u. a. aufgenommen, dabei leichtfertig seine Gewärsmänner verwechselt, jedoch manche wertvolle Notizen aus verlorenen Quellen beigefügt. — Je geringer aber im ganzen die historische Bedeutung des Werkes ist, um so wertvoller erscheint es als Fundgrube der britischen Sage, als Hauptquelle der romantischen Dichtung des Mittelalters und als Charakterspiegel des keltischen Volkes, das politisch immer tiefer sinkend um so fester hielt an dem Glanz einer sagenhaft ausgeschmückten Vergangenheit und den Weissagungen auf eine glückliche Zukunft. Das Werk wurde viel benützt, kommentirt und nachgebildet. — Die sonst dem Galfried zugeschriebenen Werke sind entweder aus späterer Zeit, wie die Vita Merlini oder existiren gar nicht. — Neueste Ausg. der Hist. von Dr. Giles 1844 und San Marte (mit Übers. des Brut Jysilio) 1854. Vergl. auch Lappenberg E. G. **C. Schoell.**

Galiläa, s. Palästina.

Gallen, St., Kloster. — In seinem Namen enthält St. Gallen den ursprünglich sehr unscheinbaren Anfang seiner Geschichte. Aus der, wol 613, durch den Columbansjünger Gallus mit wenigen Gefärten in der Wildnis an der Steinach begründeten Einsiedelei ist nämlich die durch mehr als ein Jartausend in den

verschiedensten Hinsichten wirksam gebliebene klösterliche Stätte St. Gallen emporgewachsen. So weit den erst am Ende des 8. Jarhunderts aufgezeichneten, eine schon ansehnlich vorgeschrittene legendarische Verschleierung aufweisenden Nachrichten der Vita des heiligen Gallus Glaubwürdigkeit zukommt, ist die Tätigkeit des in derselben verherrlichten irischen Mönches eine keineswegs bedeutende gewesen. Geht schon aus der von jenem späteren Biographen nicht one Willkür, nämlich mit tendenziöser Übertragung mancher Züge vom Meister auf den Jünger, ausgenützten ausgezeichneten Lebensgeschichte Columbans durch Jonas hervor, dass sich für den Lehrer Columban bei seinem Auftreten in den alamannischen Gegenden am Zürichsee und Bodensee, um das Jar 610, das Arbeitsfeld als ein sehr eingeschränktes herausgestellt hatte, so tritt vollends Gallus in seiner Lebensbeschreibung als menschenscheuer Anachoret, nicht jedoch als „Apostel Alamanniens" entgegen. In der eigentümlichen Mischung der relig. Zustände jener Landesteile waren die christl. Elemente so reichlich vertreten, dass Gallus, als er sich von dem nach Italien weiterziehenden Meister getrennt hatte, an einem Priester alamannischen Namens und an weiteren Geistlichen, welche im alten Römerplatze Arbon hausten, den kräftigsten Rückhalt gewinnen konnte. Auch in den Wundergeschichten wollte der Autor der Vita allein den frommen Asketen preisen, welcher nur mit großer Schwierigkeit sich nötigen ließ, in den nicht zalreichen noch folgenden Jaren seines Lebens auch nur auf kurze Zeit von seiner Zelle sich loszumachen. Als, etwa um das Jar 627 — der Zeitpunkt schwankt zwischen 625 und 650 —, der Tod an einem 16. Oktober den religiösen Übungen und dem strengen Leben des von wenigen Genossen, besonders von Maginald und Theodor, umgebenen Einsiedlers ein Ende setzte, blieb noch für längere Zeit die Galluszelle one größere Bedeutung. Erst mit der ersten Hälfte des 8. Jarhunderts beginnt die eigentliche Geschichte des Klosters St. G.

Der Begründer eines klösterlichen Lebens und der Schöpfer der künftigen Größe ist Otmar, welcher, 720 der erste Abt von St. G., 747 oder 748 statt der bis dahin geltenden Regel Columbans die benediktinischen Vorschriften einfürte. Wie Otmar selbst ein in Rätien herangebildeter Alamanne war, so mehren sich jetzt überhaupt an der Stelle der keltischen Zugvögel die Stammgenossen in dem, wenn auch mit bescheidenem Maße, baulich verbesserten Kloster, bei welchem der mildherzige Abt ein Spital errichtet. Die urkundlichen Nachrichten beginnen für die Ausstattung des Klosters zu fließen, und zwar kommen die Schenkungen und Übertragungen von Landbesitz alsbald nicht bloß aus den nächsten Umgebungen, sondern auch aus den entfernteren zürichgauischen Gegenden des Thurgaues, dann von den jenseitigen Gestaden des Bodensees, insbesondere auch aus dem Breisgau und der Baar, wo sich allmählich sehr große Komplexe St. G.'scher Besitzungen bildeten. Auch sind es nicht bloß einzelne freie Leute, welche so dem Grabe des heiligen Gallus ihre Ehrfurcht bezeugen, vorzüglich die Schultheißenfamilie der am Bodensee zunächst liegenden Waltramshundert, sondern Glieder des durch die fränkischen Machthaber verdrängten alamannischen Herzogshauses, und endlich steht eben von den Arnulfingern fest, dass sie St. G. gewogen waren — Karlmann ging 747 nach Niederlegung seiner Gewalt über St. G. nach Italien —, wärend die Versicherungen über ältere Gunstbezeugungen der Merovinger an Gallus doch nur sehr legendarischer Art sind. Aber gerade dieses kräftige Erblühen fürte zu heftigen Angriffen auf das Kloster von der Seite weltlicher Machthaber, der mit außerordentlicher Amtsgewalt durch König Pippin über Schwaben eingesetzten Statthalter, der Grafen Warin und Ruodhart, welche Eingriffe in das Klostergut verübten, und Abt Otmar starb, am 16. November 759, als Märtyrer für das Recht St. G.'s auf der kleinen Rheininsel Werd bei Stein in enger Gefangenschaft. Indessen war trotz dieser Störung die geistige Tätigkeit der Mönche St. G.'s schon so weit gediehen, dass bereits kurz nach 771 einer aus ihnen, ein Schwabe von Geburt, es wagte, in einem zwar etwas rauhen Latein das Leben des Klosterpatrones unter Aufnahme von Nachrichten einer noch älteren barbarisch „von halblateinischen Schotten" geschriebenen Biographie, zu schildern; damit hebt die reiche Geschichtslitteratur aus St. G. an.

Freilich erst mit dem 9. Jarhundert setzt St. G.'s rasches unverkümmertes Wachstum ein. St. G. war bis auf das Jar 816 nicht selbständig, sondern der bischöflichen Kirche von Konstanz zugehörig gewesen. Mehrere einer gegenseitigen Übereinkunft von 760 widersprechende Schritte, Eingriffe der Bischöfe, grobe Widersetzlichkeit des Klosters, waren erfolgt, und so hatte das innere Leben St. G.'s sich nicht frei entfalten können. Jetzt aber wurde St. G. durch Ludwig den Frommen selbständig gemacht und 854 auch noch ein letzter Rest früherer Unterordnung, ein järlicher Zins nach Konstanz, aufgehoben. St. G. ist seit 816 ein königliches Kloster, und wol schon der damals erhobene Abt Gozbert, ein Thurgauer von Geburt, ist aus der freien Wal der Mönche hervorgegangen. Gozbert ist nun der erste in der längeren Reihe von Äbten St. G.'s, deren Tätigkeit nicht nur für das schwäbische Stammgebiet, sondern für die gesamte geistige Kultur ihrer Zeit in Verbindung mit den bedeutenden Leistungen zalreicher Mönche hochwichtig geworden ist. Gerade durch seine engen statsmännischen Beziehungen zum ersten ostfränkischen Könige Ludwig wurde darnach Grimald, obschon Weltgeistlicher und 841 im Bruderkriege St. G. aufgezwungen, dem Kloster nützlich, und in änlicher Weise bewärte sich Hartmut, welcher schon bei Grimalds Lebzeiten statt des zumeist am königlichen Hofe abwesenden Kanzlers als ständiger Dekan gewaltet hatte und dann 872 bis 883 selbst als Abt folgte. Aber den höchsten Glanz erreichte St. G. unter dem abermals durch eine politische Veränderung, die Erhebung König Arnolfs, dem Kloster 890 aufgenötigten Abte Salomon: derselbe stammte warscheinlich aus dem Argengau, jedenfalls aber nicht aus dem Hause der erst Jarhunderte später erscheinenden Freiherren von Ramschwag. Zugleich, als dritter seines Namens, Bischof von Konstanz, durch den Dienst in der königlichen Kapelle und Kanzlei in die politischen Dinge tief eingeweiht und neben seinem Freunde Hatto von Mainz unter den letzten ostfränkischen Königen einer jener die Hauptstütze der Regierung in sich darstellenden geistlichen Würdenträger, war Salomon ganz geschaffen, um one große Scheu in der Wal der Mittel auch das äußere Ansehen St. G.'s zu fördern. So hatte er auch die Abtei Pfävers für sich gewonnen und dann an St. G. übertragen; aber gerade hierüber scheint es zu Streitigkeiten zwischen Salomon und seinen Mönchen gekommen zu sein, wie sie bei der Ausnahmestellung des gewalttätigen und herrschsüchtigen Abtes onehin nicht ausbleiben konnten, und Pfävers ging für St. G. wider verloren.

Unter Abt Gozbert war 830 der umfassende Umbau der gesamten Klosteranlage mit der Ersetzung der warscheinlich noch von Otmar neugebauten Kirche des h. Gallus durch ein größeres gottesdienstliches Gebäude, welches dann 835 geweiht wurde, in Angriff genommen. Aus Italien war dabei ein Normalplan einer großen Benediktinerabtei mit allen notwendigen Nebenbauten erhältlich gewesen, welcher, obschon nach den erklärenden eingetragenen Versen für St. G. selbst berechnet, doch nur sehr bruchstückweise, wegen der abweichenden klimatischen Bedingungen der durch das Flüßchen Steinach eingeschränkten örtlichen Lage, durchgefürt worden sein kann. Dieser in St. G. noch erhaltene, 1844 durch Dr. F. Keller edirte Bauriss gehört zu den wichtigsten baugeschichtlichen und kulturhistorischen Urkunden des früheren Mittelalters. 867 dann kam auch das Andenken des hl. Otmar durch die Übertragung seiner Reste in die ihm gewidmete Kirche zu Ehren. Aber Gozbert hatte ebenso für die Vermehrung der Büchersammlung, für die Förderung der Schreibetätigkeit sich bemüht, und wol unter Abt Grimald, welcher gleich Hartmut diese Bestrebungen eifrig unterstützte und seine eigenen Bücher der Klosterbibliothek schenkte, wurde das erste beiläufig 400 Bände umfassende Bücherverzeichnis angelegt. Dabei erblühte die Schule, deren Anfänge schon in das 8. Jarhundert bis auf Otmars Zeit zurückgehen und welche sich nun deutlich in eine innere, die eigentliche Klosterschule für die zum Mönchsstande bestimmten Knaben, und eine äußere Schule für die Weltgeistlichen und Laien gliedert. Ganz erkennbar treten für diese wissenschaftlich pädagogischen Anregungen die verbindenden Fäden mit den Pflanzungen Alcuins, mit der berühmten Schule von Fulda, besonders aber mit dem nahen Reichenau und dessen

ausgezeichneten Abte Walafrid Strabo, dem Schüler Hrabans, entgegen. Walafrid und der Ellwanger Mönch Ermenrich liehen in befreundeter Gesinnung ihre wissenschaftliche Befähigung für litterarische Arbeiten; aber auch St. G. selbst besaß nun vortreffliche eigene Kräfte.

Von einem gleichnamigen Neffen Gozberts wurden ein Buch über die durch den hl. Gallus, dessen Grab zu einer stets besuchteren Wallfartsstätte wurde, hervorgerufenen Wunder und ein Leben Otmars verfaßt, welche Werke dann freilich Walafrid, nebst dem alten Leben des hl. Gallus, überarbeitete. Von der Erhebung und den Wundern Otmars schrieb Iso, welcher zugleich als der erste hervorragende Lehrer bekannt ist. Neben dem aus dem Thurgau stammenden Iso, welcher, vielleicht außerhalb St. G.'s, als Lehrer im Kloster Grandval im Jura, 871 starb, war aber auch ein Schottenmönch an der Schule tätig, Möngal, genannt Marcellus, einer jener Vaterlandsgenossen des Gallus, welche, wie das Totenbuch mit seinen Namen, noch mehr die allerdings nur zum kleinsten Teile noch vorhandenen „libri Scottice scripti" des Bücherkataloges dartun, stets noch in nicht geringer Zal in St. G. sich einfanden. Als strenger Schulmeister, als Dichter, auch in deutscher Sprache — den Lobgesang auf den hl. Gallus übertrug Ekkehart IV. in das Lateinische —, insbesondere aber als Geschichtschreiber tat sich der wol kurz nach 884 verstorbene Ratpert hervor, welchem als dem „ersten Züricher Gelehrten" G. R. Zimmermann (Basel 1878) ein fleißig geschriebenes, wenn auch nicht überall wissenschaftlich stichhaltiges „Lebensbild" widmete. Ratpert begann, gestützt auf das ältere Material, aber dabei auch schon einer ruhmrednerischen, die Beziehungen zu Constanz ganz verdrehenden Tradition sein Buch eröffnend, die Geschichte, ganz überwiegend die äußere, von St. G. im Zusammenhange zu schreiben: er ist der erste unter den Verfassern der klösterlichen Hauschronik, der Casus S. Galli. Der nächstfolgenden Generation von Mönchen gehören erstlich Notker der Stammler, der Bruder des in Jonschwil reich begüterten Schultheißen Othere, gestorben 912, und Tuotilo an, ferner die etwas jüngeren nachherigen Äbte, eben Salomon, welcher selbst in sich die Lehre und die Leistungen der Schule von St. G. reich entfaltet zeigte, und der 925 verstorbene Hartmann. Alle diese Namen verherrlichen Salomons, des selbsttätigen eifrigen Beförderers von Kunst und Wissenschaft, drei Jarzehnte füllende Regierungszeit. Notker gab in der systematischen Durchfürung der Sequenzen, als Dichter und Musiker zugleich, dem gottesdienstlichen Festgesang eine neue Kunstform, sodaß er als deren eigentlicher Schöpfer angesehen wurde, und eine allerdings erst viel jüngere Tradition schreibt ihm auch die gewaltige Antiphone Media vita zu. Der vielseitige Tuotilo, im Gegensatz zu seinem zarten milden Freunde ein Mann von körperlicher Vollkraft, ragte insbesondere als bildender Künstler hervor; freilich sind die Überlieferungen, welche einen Anteil an noch in St. Gallen vorhandenen, in höchst vollendeter Art an die antiken Muster sich anlehnenden Elfenbeinschnitzereien ihm zuwenden, nur mit großer Vorsicht aufzunehmen. Als ihre höchsten Leistungen betrachteten jedoch die Mönche unter sich ihre Gesänge, welche gar nicht allein geistlichen Inhaltes waren. In vorzüglichen Elegieen beklagte Salomon III. seines Bruders Tod und das Elend des Reiches, „dessen König ein Kind war", und wann die Herrscher St. G. besuchten, wetteiferten die hervorragenden Brüder in Empfangsgedichten. Auch zu einem Geschichtswerke hatte übrigens Karls III., des St. G. besonders günstig Gesinnten, Eintreffen 883 den Anlaß gegeben, zu jener köstlichen Sammlung von Geschichten und Anekdoten des ungenannten Monachus Sangallensis über Karl den Großen, und vielleicht empfing eben auch Ratpert von diesem Besuche die Anregung zu seiner Arbeit.

Aber mit dem J. 920, Salomons III. Tode, tritt eine eigentümliche Veränderung in St. G. ein, welche sich schon ganz äußerlich dadurch bemerkbar macht, daß der bis dahin so reiche Vorrat von Urkunden, insbesondere von Traditionen an das Kloster, von da an ungleich spärlicher wird. Das geringere Interesse der neuen sächsischen Dynastie für die schwäbischen Klöster und, für den Anfang wenigstens, auch die Entstehung einer Herzogsgewalt im Stammesgebiete traten hindernd

in den Weg. Dazu kamen häufigerer Wechsel und geringere Befähigung der Äbte, verschiedenartige Unglücksfälle, der allerdings ziemlich unschädlich verlaufende, nur die Ermordung der Eingeschlossenen Wiborada herbeifürende Einfall der Ungarn 926, die Feuersbrunst von 937, Verwüstungen durch die Saracenen, aus ihren rätischen Schlupfwinkeln um die Mitte des 10. Jarhunderts verübt. All das wirkte ungünstig auf den Gang der klösterlichen Ordnung ein. Kaiser Otto I. sah sich in seinen letzten Jaren zu ernsten Versuchen einer Reform veranlasst, welche jedoch one bedeutendere Nachwirkung geblieben zu sein scheinen. Allein trotzdem glänzte auch das 10. und der Anfang des 11. Jarhunderts noch durch mehrere Namen ersten Ranges, und die verschiedensten Wissenszweige wurden in der Schule und Schreibstube auch fürder gepflegt.

Da ragen insbesondere der Dekan Ekkehart (I.) und seine vier Neffen, welche wol gleich ihm aus der allernächsten westlichen Umgebung St. G.'s stammten, sowie Notker der Arzt, hervor. Ekkehart I., zugleich ausgezeichneter Ökonom, ist der Dichter des „nibelungischen Inhalt in virgilischem Gewande" bietenden Walthariusliedes, und Notker, 975, zwei Jare nach jenem gestorben, auch wegen seiner strengen Betonung der Zucht das Pfefferkorn genannt, erinnert in seinem Beinamen an die in St. G., gleich den mathematischen und astronomischen, stets tätig gepflegten medizinischen Studien. Von Ekkeharts I. Neffen war der erste, Ekkehart II., der Höfling, der 990 als Dompropst in Mainz starb, jener gewandte Mönch, welcher in der allerdings mehr der Anekdote, als der Historie angehörenden Geschichte der Herzogswittwe Hadwig auf dem Twiel seine Rolle spielt, und der vierte, Purchard, wirkte 1001 bis 1022 als der letzte jener Äbte, welche in bewusster Weise sachverständig ihr Kloster in einer dem alten Ruhme entsprechenden Weise lenkten. Unter Purchard II. lebte der dritte Neffe Ekkeharts I., Notker, mit der großen Lippe, als der berühmteste aller wissenschaftlich hervorragenden Brüder St. G.'s; denn zumal durch Notkers Verdienst war die Künstler- und Gelehrtengeschichte St. G.'s in den Grundzügen, um Wackernagels Worte anzuwenden, die Geschichte der Kunst und Gelehrsamkeit des deutschen Mittelalters überhaupt. Die bewundernswürdige Vielseitigkeit der Schule von St. G. tritt in diesem Notker Labeo glänzend hervor; aber seine größte Bedeutung liegt in dem zweiten Beinamen Teutonicus ausgesprochen, indem Notker als das Haupt einer Schule deutscher Übersetzer, von biblischen Stücken sowol als von klassischer Litteratur, anzusehen ist. Hattemer hat das Verdienst, auf diese Seite der St. G.'schen Studien in seinen „Denkmahlen des Mittelalters, St. G.'s altteutsche Sprachschätze" (1844—1849) zuerst ausdrücklich hingewiesen zu haben. Ein Schüler Notkers ist Ekkehart IV., vielleicht elsässischer Geburt, welcher insbesondere in seinem Liber Benedictionum und den lateinischen Versen desselben, dann in den von ihm mit Glossen und kritischen Anmerkungen versehenen Texten den ganzen Umfang der Schulweisheit von St. Gallen darlegte, wie Dümmler 1867 in Haupts Zeitschrift f. deutsches Altertum, Neue Folge, Bd. II, bewiesen hat. Vorzüglich jedoch erwarb sich Ekkehart in seinen späteren Lebensjaren, etwa um das J. 1050 — er starb um 1060 —, ein großes Verdienst durch die Fortsetzung der Casus S. Galli, welche er allerdings nur bis auf die Anfänge des 971 erwälten Abtes Notker und bis auf den Besuch der beiden Kaiser, Ottos I. und II., in St. G. brachte. Wie also diese Nachrichten wegen solchen Mangels gleichzeitiger Aufzeichnung oft sehr bedeutende Irrtümer aufweisen und weit mehr zufällige Mitteilungen über berühmte Klosterbrüder, als eine systematische Klostergeschichte enthalten, so ist auch eine ganz bestimmte Tendenz in dem Buche vorhanden, diejenige, gegenüber einer unerwünschten Gegenwart die gute alte Zeit des Klosters nach Kräften zu idealisiren.

Neben der wissenschaftlichen Wichtigkeit hat übrigens St. G. alle diese Zeit her seit dem 9. Jarhundert, abgesehen von der eifrigen und verständnisvollen Pflege der Musik, auch eine eigentümliche Entfaltung künstlerischer Tätigkeit aufgewiesen. Wenn mit einer etwelchen Berechtigung von einer Überwirkung der irischen Anfänge St. G.'s auf dessen spätere große Kulturbedeutung gesprochen werden kann, so ist sie auf diesem Felde der Betätigung in der Schreibkunst und Malerei

zu suchen. Die irische Kalligraphie fand eifrige Nachamer unter den schwäbischen Mönchen, wie denn schon Waldo, welcher 784 die Abtwürde von St. G. mit der in Reichenau vertauscht hatte und endlich als Vorsteher von St. Denis bis zu seinem Tode 813 glänzte, als vorzüglicher Schönschreiber gegolten hatte. Die gesamte Farbenpracht und ornamentale Kraft der irischen Schule findet sich in den Bildern und Schriftzügen der irischen Manuskripte in St. G. ausgedrückt, wie sie Dr. F. Keller 1853 in Bd. VII der zürichschen antiquarischen Mitteilungen herausgab. Aber das waren importirte Erzeugnisse, und sie übten nur mittelbaren Einfluss. Erst mit Grimalds Übernahme der Abteifürung nahm die Schule von Kalligraphen und Miniatoren einen nachhaltigen Aufschwung, und zwar in überraschend unvermittelter Zurücklassung der bisherigen provinzialen Zurückgebliebenheit. Der Schöpfer eines der drei hier einschlägigen Werke, der Initialen von Codex Nr. 81, ist Hartmut, der in Fulda unterrichtete Verweser des Abtes Grimald, und er mag vielleicht die nur mittelbar auf die Schule von Tours hinweisende Stufe einer höheren Entwickelung für St. G. herbeigefürt haben. Jedenfalls ging dann aus seiner Anregung die Erreichung des noch höher stehenden Grades von Kunstleistung hervor, welcher für St. G. den unter Karl dem Kalen gewonnenen karolingischen Stil in ganzer Vollendung darlegt. Wol noch vor 872 erhielt Folchard den Auftrag Hartmuts zu seinem Psalterium (Codex Nr. 23) und daneben steht das Psalterium aureum (Codex Nr. 22), dessen prachtvolle Blätter der historische Verein von St. G. 1878 in mustergültiger Weise veröffentlichte. Beide Werke, Folchard und der Psalter, teilen sich in den Ruhm kalligraphischer Ausstattung, jener in denjenigen figürlicher Darstellung, dieser in die würdige Darlegung der höchst errungenen Stufe. Den jüngsten Teilen des Psalterium aureum steht hinwider das von Ekkehart IV. gelobte Evangelium Longum des Sintram nahe, an dessen Schmuck Salomon III. als Bischof sich beteiligt haben soll. Aber auch in der ottonischen Zeit dauerte diese Leistungsfähigkeit fort und förderte z. B. das durch die Lebensweise seines Schöpfers, des 1011 in der härtesten asketischen Prüfung eines Inclusen verstorbenen Mönches Hartker, noch besonders bemerkenswerte zweibändige Antiphonar (Codex Nr. 390 und 391) zu Tage, welchem ein unleugbarer Fortschritt in der Komposition der Scenen eigen ist.

Das J. 1034 fürte eine tief einschneidende Veränderung für St. G. herbei. Durch eine Verfügung Kaiser Konrads II. nämlich kam auch dieses unter der Geltung der Benediktinerregel in selbständiger Entwickelung zu hoher Kraft und segensreichem Einflusse emporgewachsene Kloster unter die zwingende Einwirkung der cluniacensischen Reform, so wie sie sich in Lothringen gestaltet hatte. St. G. erhielt in der Person des neuen Abtes Nortpert einen Schüler des klösterlichen Reformators Poppo, welcher in Stablo unter dessen eigenen Augen herangebildet worden war. Freilich traten diesen lothringischen Mönchen, den „Wälschen“, den „popponischen Schismatikern“, als welche sie in den Augen der Vertreter des alten St. G.'schen Geistes galten, entschiedene Widerstandsversuche entgegen — als einen in historiographischer Form ausgesprochenen Protest hat man eben Ekkeharts IV. Buch anzusehen —, und eine Einordnung St. G.'s in dieses cluniacensische System gelang nicht: Nortpert trat 1072 freiwillig von der Abteifürung zurück. Allein die geistige Macht des Klosters war gebrochen. Wie schon in Nortperts Regierung zuerst von einem Abte in eigener Sache Krieg gefürt worden war, so wurde St. G. unter dem politisch hoch befähigten Abt Ulrich III., aus dem Kärntner Herzogshause von Eppstein, von 1077 an tief in den Kampf zwischen Kaiser und Papst hineingerissen. Nacheinander stellten sich zwei Gegenäbte dem eifrig Heinrichs IV. Sache verteidigenden Ulrich gegenüber; heftige Kriege erhoben sich erst zwischen St. G. und Reichenau, dessen Abt zu des päpstlichen Gegenkönigs Rudolf Partei gehörte, dann zwischen den einander ebenbürtigen Vorstehern von St. G. und Konstanz, Ulrich und dem Zähringer Bischof Gebhard III., und in wütender Fehde, wobei Ulrich auch mit dem im oberen Thurlande aufstrebenden Hause der Toggenburger zusammengeriet, wurden rings um St. G. die Stiftsgebiete verwüstet. Es war eine eiserne Zeit über St. G. er-

vorgestiegen, und das wissenschaftliche Leben erlosch. Die Casus wurden zwar von mehreren Verfassern — der sogen. Burkhard ist in fünf successive Fortsetzungen vom 11. bis 13. Jarhundert aufzulösen — bis auf den Anfang des 13. Jarhunders fortgesetzt, stehen aber an litterarischem Wert bedeutend unter Ekkeharts Werk; die vorhandenen Jarbücher, die Fortfürung der seit der karolingischen Zeit geschriebenen Annalen, brechen mit 1044 ab, und ein weiteres Stück über Ulrichs III. Zeit ist nur in Ableitungen erhalten. Aber das Bezeichnendste für St. G. ist, dass dann 1335, nachdem nochmals über den ersten Drittteil des 13. Jarhunderts Konradus de Fabaria einen inhaltreichen Bericht geschrieben hatte, in der Person des Christian Kuchemeister ein Laie als letzter Fortsetzer der Klosterchronik eintrat und in deutscher Sprache „Nüwe Casus" bis auf seine Zeit hinab anzulegen begann. St. G. war gänzlich verweltlicht; aber auch so, als geistliches Fürstentum, behielt es seine Bedeutung. Über ihre Besitzungen in der näheren Umgebung St. G.'s gelangten die Äbte zur eigentlichen Landeshoheit: das Fürstenland zwischen Rorschach und Wil, der Nordsaum des heutigen Kantons St. G., mit den nach ihrer Zugehörigkeit zur Abtei namentlich bezeichneten Appenzeller Berggegenden, bildete sich heraus, und sehr befähigte Herrscher, bei denen allerdings vielfach der priesterliche Charakter hinter der politischen und militärischen Bedeutung ganz zurücktrat, finden sich unter diesen ritterlichen Nachfolgern des hl. Otmar. Ganz besonders stehen die Friedrich II. und Heinrich VII. in politischen Dingen dienenden Äbte Ulrich VI. von Sax und Konrad von Busnang, sowie Abt Bertold von Falkenstein, 1244 bis 1272, als energische Naturen voran. Zugleich mit diesem kriegerischen Leben war auch der Minnegesang in St. G. heimisch geworden. Von den zalreichen thurgauischen Sängern waren zwei, der Truchsess Ulrich von Singenberg und der Schenk Konrad von Landegg, Ministerialen des Abtes, und sogar ein Abt selbst, vielleicht jener ritterlich wehrhafte Konrad von Busnang, 1226 bis 1239, soll in diesen weltlichen Ton mit eingestimmt haben. Doch neben den adeligen Elementen, wie sie im Stifte selbst voran ihren Ausdruck fanden, war hart an dessen Mauern auch das bürgerliche kräftig geworden. Die zuerst im 10. Jarhundert befestigte dörfliche Niederlassung war bis in das 13. zu stets größerer Selbständigkeit emporgewachsen, und es ist bezeichnend, dass in der gleichen Zeit, wo von der Seite des Emporkömmlings auf dem Königsthrone, Rudolf von Habsburg, das Kloster St. G. in empfindlicher Weise Einwirkungen zu verspüren begann, die Stadt St. G. sich zur Geltung einer Reichsstadt aufzuschwingen vermochte, worauf sie alsbald an den Vereinigungen der Städte in Schwaben sich zu beteiligen begann.

Die letzten Jarhunderte des Mittelalters fürten aber auch für das Stift St. G. teilweise sehr schwierige und verlustreiche Auseinandersetzungen mit den in der kräftig erwachsenden schweizerischen Eidgenossenschaft siegreich gewordenen statlichen Begriffen herbei. Mit der Eingliederung des geistlichen Fürstentumes des deutschen Reiches in das Bundessystem der Schweiz schlossen diese Gegensätze endlich ab, immerhin so, dass die Äbte in eigentümlicher Zwischenstellung, wann es ihnen zu dienen schien, auch ihre Beziehungen zum Reiche festhielten. Die ersten Kundgebungen in jener Richtung treten in den Ländlein der Gotteshausleute in den Appenzeller Bergen hervor, und zwar anfänglich unter dem Abte Georg von Wartenberg, 1360 bis 1379, von dem Bunde der Städte um den Bodensee gefördert, bis dann in der Zeit Konrads von Stoffeln, 1379 bis 1411, das hervorragendste der demokratischen Länder der Eidgenossenschaft, Schwyz, die Bestrebungen der Appenzeller unter seinen Schutz nahm und zum Siege fürte. Wenn auch die vorübergehend geschaffene große Macht des Hirtenvolkes, das durch seinen Bund ob dem See in einer zweiten Eidgenossenschaft nicht nur den Bestand des Klosters St. G. vorübergehend völlig aufhob, sondern auch den gesamten feudalen Verhältnissen in weitem Umkreise ein Ende zu setzen schien, 1408 in einer Niederlage dahinsank, so erhielten sich doch die Appenzeller unter dem Schutze der Schweiz in ihrer Unabhängigkeit von der Abtei St. G. Die Vorschiebung des eidgenössischen Einflusses nach Nordosten fand aber insbesondere 1451 einen weiteren bezeichnenden Ausdruck eben darin, dass Abt Kaspar von Breiten-Landenberg

mit vier eidgenössischen Orten, unter kluger Auswal mit zwei Städten, Zürich und Luzern, und zwei Ländern, Schwyz und Glarus, in ein ewiges Bündnis sich begab; 1454 folgte dann auch die tatsächlich zu gänzlicher Selbständigkeit emporgestiegene Stadt St. G. in der Begründung einer solchen bleibenden Verbindung als zugewandter Ort der Eigenossenschaft nach. Von da an nahmen Abtei und Stadt St. G., ebenso die 1452 zu einer besseren Geltung in ihrem Bundesvertrage emporgestiegene Landschaft Appenzell, an den schweizerischen Angelegenheiten durchaus Anteil, so schon im 15. Jarhundert an den Kämpfen gegen Karl den Künen, sowie gegen Maximilian und den schwäbischen Bund.

Am Ausgange des Mittelalters stand an der Spitze St. G.'s ein Mann geringen Ursprunges, der erste Abt nicht adeliger Geburt, ein Handwerkerson aus der schwäbischen Reichsstadt Wangen, der, in ausgezeichneter Weise von politischem Verständnisse erfüllt, mit allen Mitteln, seinem Stifte eine stärkere Stellung zu geben, bestrebt war. Abt Ulrich Rösch, 1463 bis 1491 — die ersten vier Jare als Verweser — Fürer St. G.'s, hat zuerst durch unermüdliche Tätigkeit die verschiedenartigen Rechte und Besitzungen des Klosters zu einem geschlossenen Territorium einheitlich zusammengebracht und außerdem durch den Kaufakt gegenüber den Erben des 1436 ausgestorbenen Hauses Toggenburg 1469 die Hoheit über die Landschaft Toggenburg an St. G. gezogen. Aber bei diesem eifrigen, vor keckem Angriffen nicht zurückschreckenden Vorgehen musste Ulrich mit der Stadt St. G., wo ihm in Bürgermeister Varnbühler ein ebenbürtiger Gegner gegenüberstand, und mit den Appenzellern heftig zusammengeraten. Zwar missglückte ein Versuch, das Kloster aus der lästigen unmittelbaren Nachbarschaft der Stadt St. G. an den Bodensee hinunter nach Rorschach zu verlegen; aber durch die Hilfe der eidgenössischen Dazwischenkunft vermochte der Abt seine Gegner, von St. G. und von Appenzell zugleich, für ihren Friedensbruch, die Zerstörung der in Rorschach begonnenen Bauten 1489, hart zu demütigen. Allein nur ein Menschenalter nach Ulrichs Tode schien die Stadt St. G. dennoch unter der Gunst neu gewordener Verhältnisse über das Stift siegen zu sollen. Es ist für den Gang der schweizerischen Reformation nicht zu unterschätzen, dass der zürichsche Reformator seiner Geburt nach als der Son eines angesehenen Dorfvorstehers, des Ammanns von Wildhaus, dem Lande Toggenburg angehörte. Wenn irgendwo das Vorgehen Zwinglis etwas persönlich hartes und zugleich einen entschieden revolutionären Zug an sich trägt, so ist das bei seinem Angriffe auf die Abtei St. G. der Fall. In engstem Anschlusse an seinen Freund Zwingli hatte nun der Vorsteher der Stadt St. G., der als hervorragender Humanist bekannte Bürgermeister Vadian, nicht nur die Bürgerschaft für die Reformation gewonnen und dieselbe aus der Stadt St. G. ringsherum, insbesondere auch in die Stiftslande, getragen; sondern es gewann auch vorübergehend, seit 1529, den Anschein, dass es der Stadt gelingen werde, ihre Autorität bleibend an die Stelle derjenigen des Abtes zu setzen. Die von ihren Insassen ganz verlassenen Klostergebäude waren in das städtische Eigentum übergegangen, und die Klosterkirche hatte ihre „Götzenbrunst" ebenfalls im größten Umfange erfaren. Zugleich aber war es gerade durch diesen in vorübergehender Weise möglich gewordenen Einblick in das im Kloster zu dessen Geschichtschreibung vorliegende Material dem an der Spitze der Stadt stehenden so vielseitigen gelehrten Schriftsteller gegeben worden, eine auf der Höhe universalgeschichtlicher Auffassung stehende historische Darstellung über das Stift auszuarbeiten: die 1875 und 1877 durch Götzinger (für den historischen Verein von St. G.) zuerst zum Abdruck gebrachte „größere" und „kleinere Chronik der Äbte" des Humanisten Vadian zälen zu den bedeutendsten deutsch geschriebenen geschichtlichen Werken des 16. Jarhunderts.

Da brachten Zwinglis Tod und der Ausgang des zweiten Cappelerkrieges 1531 einen gänzlichen Umschwung. 1532 bezog der neugewälte Abt Diethelm Blaarer wider die Abtei, und die Reformation wurde im Stiftslande rücksichtslos vertilgt. Von der Zeit an ist die reformirte Stadt St. G. ringsum von streng katholischem Gebiete umgeben; nur im Toggenburg vermochte sich ein ansehnlicher Teil der Bevölkerung der Nötigung eines abermaligen Glaubenswechsels zu ent-

ziehen. Diethelm, welcher an der letzten Sitzung des Konzils von Trient teilnahm und einer der hervorragendsten Vertreter des widererstarkenden Katholizismus in der Schweiz ist — er starb 1564 —, und mehrere seiner Nachfolger hoben in kurzer Zeit St. G. zu einer neuen geistigen und materiellen Bedeutung empor. Der Wiler Joachim Opser, 1577 bis 1594, wo er in eifriger Pflege der Pestkranken sein Leben hingab, hatte bei den Jesuiten seine Schule durchgemacht und war der erste Abt, welcher wider selbst die Kanzel bestieg. Die beiden Schwaben, die Äbte Bernhard Müller, 1594 bis 1630, und Pius Reher, 1630 bis 1654, hoben die klösterliche Disziplin und Ökonomie auf eine solche Höhe, dass unter jenem St. G. an die Spitze der neugegründeten schweizerischen Benediktiner-Kongregation gestellt zu werden verdiente, und dass abhanden gekommene Besitzungen, die Herrschaften Neu-Ravensburg bei Lindau und Ebringen bei Freiburg i. Br., wider erworben werden konnten. Auch das wissenschaftliche Leben war wider erwacht. Zwar wollte die höhere katholische Centralschule, wie sie für das seit 1489 wider aufgebaute Mariaberg bei Rorschach geplant war, nicht recht gedeihen, und wenn auch die Tätigkeit der seit 1633 arbeitenden Klosterbuchdruckerei, insbesondere durch die Drucklegung des gesamten großen Archives, eine großartige und staunenswerte war, so hatte dieselbe doch zunächst mehr einen unmittelbar praktischen Zweck und beabsichtigte insbesondere bei der geringen Zal der Abzüge nicht die Belehrung weiterer Kreise: der zu den größten Seltenheiten gehörende Codex Traditionum lag in etwa zwei Dutzend Exemplaren vor. Allein die gelehrten Besorger dieser Arbeiten, die Archivare P. Magnus Brüllisauer und P. Chrysostomus Stiplin, gestorben 1646 und 1672, sowie der schon 1639 verstorbene Bibliothekar, P. Jodokus Metzler, der erste gründliche Kenner der St. Gallenschen Geschichte und Verfasser einer nie zum Drucke gelangten Chronik, sind würdige Ordensbrüder Mabillons gewesen. Dem Abte Cölestin Grafen Sfondrati aus Mailand, 1687 bis 1696, hatten die theologischen Kenntnisse und Schriften die Kardinalswürde zugebracht.

Mit einer gewaltigen inneren Erschütterung hebt das letzte Jarhundert des Bestandes von St. G. an. Der letzte große innere Krieg in der Schweiz von 1712 hatte seine hauptsächlichste Ursache in den Wirren des von konfessionellen Parteiungen und demagogischen Aufwiegelungen zerrütteten toggenburgischen Untertanengebietes der Abtei, sodass auch das Stiftsland und das Kloster St. G. durch die Siege der die Sache der reformirten Toggenburger gegen die katholischen Eidgenossen verfechtenden Stände Zürich und Bern sehr erheblich litten. Erst nach dem Tode des Abtes Leodegar Bürgisser von Luzern, 1697 bis 1717, welcher durch seinen Starrsinn an der Verschärfung des Gegensatzes nicht die kleinste Schuld getragen hatte, kam 1718 der Friede auch mit dem Stifte St. G. endlich zustande. Nochmals gedieh St. G. unter tüchtiger Fürung im 18. Jarhundert kräftig empor, sodass Abt Cölestin Gugger von Staudach aus Feldkirch, 1740 bis 1767, eine Reihe größerer Unternehmungen wagen durfte. Das stattliche Kornhaus in Rorschach, noch vielmehr aber der Neubau des Klosters St. G. selbst, insbesondere die im glänzenden Stile der Spätrenaissance an der Stelle der ehrwürdigen mittelalterlichen Gebäude erstellte Kirche, erinnern an seine Zeit. Dass 1758 der ungemein anmutige Sal mit der Türüberschrift *ΨΥΧΗΣ ΙΑΤΡΕΙΟΝ* den litterarischen Schätzen eingeräumt wurde, hängt mit dem abermals trefflich wirksamen wissenschaftlichen Geiste zusammen, wie er ganz besonders durch den 1762 verstorbenen Bibliothekar P. Pius Kolb, den Verfasser des ersten dem Range der Bibliothek entsprechenden Kataloges, dargestellt war. Auch unter Cölestins Nachfolger, Abt Beda Anghern von Hagenwil im Thurgau, gingen die Bauten noch fort, und ebenso suchte der menschenfreundliche mildtätige Mann durch verschiedene eine Annäherung an das Walten der zeitgenössischen aufklärerischen Regierungen verratende Anstalten, Straßenverbesserungen und Schulreformen, seinen Untertanen aufzuhelfen. Aber dabei geriet St. G. durch die wenig geschickte Verwaltung in finanzielle Bedrängnis; eine geschlossene Opposition gerade der fähigsten jüngeren Mönche beirrte den schwachen Lenker des Stiftes noch mehr; endlich machten sich im Fürstenlande selbst unter den ältesten Angehörigen

St. G.'s zu Goßau laute Kundgebungen der Unzufriedenheit über die Verwaltung geltend, in welche die Ideeen der französischen Revolution mit eingriffen. Noch gelang es Beda durch eidgenössische Vermittlung, seine Untertanen im „gütlichen Vertrage" von 1795 zu beschwichtigen. Als nun aber nach seinem Tode am 1. Juni 1796 das Haupt der mönchischen Opponenten, welche mit Bedas mildem Vorgehen von Anfang an unzufrieden gewesen waren, P. Pankratius Vorster aus Wil, als Abt erwält wurde, kam es alsbald zu heftigen neuen Bewegungen, welche dann unmittelbar in die allgemeine Revolutionirung der alten Eidgenossenschaft hinübermündeten. Troß dieser stürmischen Zeiten fehlte es auch in dieser letzten Epoche nicht an tüchtigen wissenschaftlichen Arbeitern im Kloster. Unter der Leitung des P. Magnus Hungerbühler, welcher 1774 als Vorsteher der kürzlich durch den Ankauf des tschudischen Nachlasses vermehrten Bibliothek bestellt wurde, bildeten sich P. Joh. Nepomuk Hauntinger und besonders der 1755 zu Olten geborene P. Ildefons von Arx in Archiv und Bibliothek heran. Vor den Franzosen und den Gelüsten der helvetischen Centralregierung gelang es dann in dem stürmischen Frühlinge von 1798 diese Schätze zu retten. Mit den siegreichen kaiserlichen Heeren kehrte zwar Fürst Pankratius 1799 nach St. Gallen nochmals zurück; aber nach der zweiten Schlacht bei Zürich musste er das Stift verlassen, und es war damit die endgültige Auflösung des klösterlichen Verbandes ausgesprochen. Zwar suchte der Abt in hartnäckigem Kampfe, unermüdlich in der Auffindung immer neuer Mittel, durch Anlehnung an Österreich und Frankreich, die Herstellung St. G.'s zu erringen. Allein der erste Statsmann des 1803 als neue Schöpfung der Mediationsakte Bonapartes hervorgegangenen Kantons St. G., der feine und gewandte politische Organisator Karl Müller von Friedberg, trug schließlich über den unbeugsamen Priesterfürsten den Sieg davon. 1805 wurde die Aufhebung des Klosters beschlossen, und auch als nach dem Umsturze der Mediation mit der Katastrophe Napoleons 1814 über die Schweiz und den Kanton St. G. ebenfalls neue Wirren hereinbrachen, vermochte der Fürstabt nichts für seine Pläne zu erreichen, one dass das seinen Protestationen ein Ende gesetzt hätte. Pankratius starb 1829 als Pensionär im Kloster Muri. Der in der Zeit der Auflösung des Stiftes vorübergehend aufgetauchte, gleichfalls zumeist durch den Starrsinn des Abtes verunmöglichte Plan der Ersetzung der Abtei durch ein Bistum hat hierauf erst weit später unter ganz anderen Verhältnissen, als sich der alte Konvent durch den Tod schon fast völlig aufgelöst hatte, eine Ausfürung gefunden. Nach der zeitweiligen Existenz eines Doppelbistums Cur-St. G. ist seit 1844 für den Kanton St. G. ein eigenes engeres Bistum begründet.

Durch das Aufhebungsedikt von 1805 war das Stiftsvermögen zwischen dem gesamten Kanton und dem katholischen Kantonsteile geschieden worden. In St. G. selbst erhielt der erstere insbesondere die ehemalige Pfalz als Regierungsgebäude, dieser letztere, für den eine eigene katholische Pflegschaft bestellt wurde, die unschätzbaren Güter der Bibliothek und des Archives, deren Inhalt nach manchen Schicksalen und Wanderungen 1804 zurückgekommen war. Ebenso wurde 1808 das seit 1801 als Baumwollspinnerei gebrauchte Klostergebäude einem katholischen Gymnasium mit Pensionat eingeräumt. In würdigster Weise vertraten einige frühere Mönche, als Aufseher der wissenschaftlichen Schätze St. G.'s, über den Bestand des Klosters hinaus die geistige Bedeutung, welche die geistliche Gemeinschaft in den letzten Jarzehnten ihres Bestandes wider gewonnen hatte. Hauntinger, welcher schon 1823 starb, vor allem aber der ausgezeichnete Ildefons von Arx, dessen bis 1833 dauerndes Leben der Verfasser dieses Artikels (im Neujarsblatt des historischen Vereines von St. G. von 1874) schilderte, sorgten für Bibliothek und Archiv, und von Arx gab in den zwei ersten Bänden der Monumenta Germaniae, durch den Freiherrn vom Stein selbst dazu aufgefordert, die St. G.'schen Geschichtsquellen heraus, nachdem er bereits 1810 bis 1813 seine dreibändigen „Geschichten des Kantons St. G." hatte erscheinen lassen, bis heute eine der besten deutschen Spezialgeschichten und unbedingt das beste geschichtliche Werk über einen einzelnen Teil der Schweiz, zugleich das Haupthilfsmittel für die Geschichte des Klosters St. G. Sein Nachfolger als Bibliothekar, P. Franz

Weidmann, gestorben 1843, ist der Verfasser einer Geschichte der zwei letzten Fürstäbte (1834) und der Historiograph der Bibliothek (1841).

Die letzten Jare brachten eine mustergültige Ausgabe des Urkundenschatzes der Abtei St. G., von Dr. Hermann Wartmann (Bd. I und II, 1865 und 1866; Bd. III seit 1875 im Erscheinen begriffen). Im Auftrage des klösterlichen Administrationsrates und auf der Grundlage der Kataloge Kolbs, des J. von Arx und Weidmanns bearbeitete Dr. Gustav Scherrer das ausgezeichnete Verzeichnis der Handschriften der Stiftsbibliothek (1875). Der von Dr. Wartmann geleitete historische Verein von St. G. setzt sich die Aufgabe, das Material, besonders das historiographische, zur Geschichte des Klosters zu sammeln und zu bearbeiten, und in den Mitteilungen desselben hat der Unterzeichnete seit 1870 in fünf 1879 abzuschließenden Lieferungen die Geschichtsquellen neu herausgegeben und in einem eingehenden dazu gehörenden Kommentar das Material zur älteren Geschichte des Klosters St. G. bis in das 14. Jarh. gesammelt (vgl. auch von demselben in den „Geschichtsschreibern der deutschen Vorzeit" die Übersetzung von Ekkeharts IV. Casus, nebst Proben aus den übrigen lateinisch geschriebenen Abteilungen der St. Galler Klosterchronik, 1878).

Nebst den schon genannten litterarischen Hilfsmitteln, besonders J. von Arx, sind noch zu nennen: für die Anfänge der Geschichte von St. Gallen die Studien Rettbergs (neben der „Kirchengeschichte Deutschlands" die Observationes ad vitam s. Galli spectantes, Marb. 1842) als grundlegende Arbeit, woneben weit mehr als die recht unbedeutenden Ergebnisse Gelpkes in der „Kirchengeschichte der Schweiz", diejenigen Friedrichs in der „Kirchengeschichte Deutschlands" in betracht kommen. Greiths „Geschichte der altirischen Kirche" (Freiburg i. Br. 1867) hat keinen kritischen Wert; aber auch Ebrards „Iroschottische Missionskirche des 6. bis 8. Jarhunderts" (Gütersloh 1873) ist mit äußerster Vorsicht zu benützen. One selbständigen Wert ist die populäre Schrift von Wetzel: „Die Wissenschaft und Kunst im Kloster St. G. im 9. und 10. Jahrhundert" (Lindau 1877). Wertvolle Materialien gab Dümmler 1857: „Formelbuch des Bischofs Salomo III." (Leipzig), und 1860 in Bd. XII. der zürichschen antiquarischen Mittheilungen, „St. G.'sche Denkmäler aus der karolingischen Zeit". Der Einsiedler Mönch P. A. Schubiger, schrieb: „Die Sängerschule St. G.'s" (Einsiedeln 1858), wozu auch vom Verf. d. Art. zu vergleichen: „Lebensbild des heiligen Notker von St. G.", in den genannten Mitteilungen Bd. XIX. (1877); die kunsthistorische Bedeutung würdigte Rahn: „Geschichte der bildenden Künste in der Schweiz" (Zürich 1876), sowie speziell in dem kunstgeschichtlichen Texte zur Ausgabe des Psalterium aureum (St. Gallen 1878). **Meyer von Knonau.**

Gallienus — Publius Licinius Gallienus (Inschriften bei Orelli; Münzen bei Eckhel [VII, 395 f.] und Cohen [T. IV]. Über ihn Porphyr., vita Plotin. 12; Trebellius Pollio, Gallieni duo, eiusd., Claud. 1. 4; Eutrop. IX, 7; Aurel. Victor, Caes. 32 f., Epit. 32 f.; Zosim. I, 37 f.; Zonaras XII, 24 f.; Ammian. Marcell. XIV, 1 f.; Jordanes 20; Euseb. hist. eccl. VII, 10, 1. 11, 8. 13, 1 f. 22, 12. 23, 1 f. 28, 4; Euseb., Chron. ad ann. Abr. 2274—2283; Hieron., Chron. ad ann. Abr. 2276—2285; Oros. VII, 22; Syncell. I, 717 ed. Bonn., Niceph. 748, 19), Son des P. Aurelius Licinius Valerius Valerianus, geb. im J. 218/9, wurde von seinem Vater, der sich schon im J. 253 von den Legionen zum Kaiser hatte ausrufen lassen, im J. 254 zum Mitaugustus angenommen und regierte mit ihm bis zu dessen Gefangennahme durch die Perser im J. 260 (nicht 259). Von da ab ist er Alleinherrscher; wenigstens ist es unsicher, ob sein Stiefbruder Valerianus jun., der den Titel Imperator gefürt hat, je Mitaugustus gewesen ist. Als Aureolus in Illyrien sich erhob und Italien bedrohte, zog er ihm entgegen, belagerte Mailand, fiel aber selbst als Opfer einer Verschwörung, deren Häupter Aurelian und Heraclian waren, durch Cecropius im März 268. Einfälle der Barbaren in Nord und Ost, unaufhörliche Empörungen und Usurpationsversuche bezeichnen seine Regierungszeit (die sorgfältigste Darstellung bei Bernhardt, Geschichte Roms von Valerian bis Diocletians Tode I, S. 13 f. S. 41 bis 120. S. 267 f.). Gallienus zeigte sich den schweren Aufgaben, die ihm gestellt

waren, nicht gewachsen. Das Gegenbild seines Vaters, der die Tugend des alten Römers wider die Not der Zeiten hatte erwecken wollen, macht der Son nicht den Eindruck eines Mannes, sondern den eines „tändelnden Jünglings“. Voll kleiner Talente, künstlerisch interessirt, anmutigem Genuſs nachgehend, in den philosophischen Spekulationen der Neuplatoniker bewandert, in Momenten nicht geringe auch militärische Tatkraft bis zur Härte entfaltend, dann wider witzig und witzelnd, mit der Miene des Stoikers in Weichlichkeit und Trägheit versunken, zeigt sein Charakterbild die frappanteste Übereinstimmung mit dem Hadrians. „Es ist schwer“, sagt Gibbon, „den leichtsinnigen, verschiedengestaltigen und unbeständigen Charakter des Gallienus zu schildern, welchen er one Rückhalt entfaltete, nachdem er alleiniger Besitzer des Reichs geworden war. In jeder Kunst, in welcher er sich übte, brachte er es, kraft seines lebendigen Geistes, weit; da es ihm aber an Urteil fehlte, versuchte er jede Kunst, mit Ausnahme der wichtigen des Kriegs und der Regierung. Er war Meister in mehreren interessanten aber nutzlosen Wissenschaften, ein schnellfertiger Redner, ein eleganter Dichter, ein geschickter Gärtner, ein trefflicher Koch, aber ein höchst verächtlicher Fürst“. Bernhardt hat diese Kritik unter Hinweis auf die Miſsgunst der Quellenschriftsteller gegen G. zu ermäßigen versucht; aber auch er spricht von dem „knabenhaften, unreifen Wesen des Monarchen, von der kleinlichen persönlichen Eitelkeit und der unfertigen Frivolität“. Ein Ausspruch genügt zur Charakterisirung des Gallienus. Als er die Nachricht von der Gefangennahme seines Vaters empfing, zu dessen Befreiung er niemals etwas getan hat, sagte er: „Ich wuſste wol, daſs ein Sterblicher mein Erzeuger gewesen ist“. —

Ein ganz anderes Urteil hat über diesen Kaiser sein älterer Zeitgenosse, der Bischof Dionysius v. Alexandrien, und nach ihm Eusebius gefällt. In dem Briefe an Hermammon v. J. 262 (Euseb. h. e. VII, 23) vergleicht er ihn mit der stralenden Sonne, die, ob auch dunkles Gewölk sie zeitweilig verhüllt (Macrianus, der Usurpator, hatte Ägypten dem Kaiser entrissen), doch immer wider zum Vorschein kommt. Ja die Weissagung Jes. 43, 19 sieht er in Gallienus erfüllt, sofern er, der einstige Mitregent, nun als Alleinherrscher „der alte und der neue“ zugleich ist — der erste Fall, daſs eine alttestamentl. Weissagung in bonam partem auf einen Kaiser gedeutet worden ist. „Das Reich hat“, färt Dionysius fort, „sozusagen sein Alter abgestreift, seinen früheren traurigen Zustand abgelegt, und ist jetzt zu blühenderer Kraft gelangt und wird weit gesehen und gehört und breitet sich überallhin aus“. Eusebius hat diese Worte seinem Werke einverleibt, und um die Geschichtsbetrachtung des alex. Bischofs, der in dem Untergang Valerians und Macrians den Finger Gottes erblickt hat, nicht zu durchkreuzen, hat er den jähen Tod des Gallienus, den er in der Chronik verzeichnet hat, in der KG. verschwiegen. Der Grund für diese gefärbte Beurteilung des Charakters und der Regierung Gallienus' seitens der christlichen Historiker liegt auf der Hand. Gallienus hat (Euseb. VII, 13), sobald er Alleinherrscher geworden, die harten Edikte seines Vaters gegen die Kirche zurückgenommen. Die Motive für diesen Schritt sind dunkel. Gallienus, sowie auch seine Gemalin Salonina, standen in nahem Verkehr mit Plotin; möglich, daſs der Kaiser religiös änlich gestimmt gewesen ist, wie Alex. Severus, möglich, daſs er lediglich im Gegensatz zur Politik seines Vaters gehandelt hat, möglich, daſs dem charakterlosen Monarchen die Energie, deren Entfaltung die Behauptung der valerianischen Gesetze verlangte, unbequem gewesen ist. Die sehr wichtige Frage ist aber nun die, ob Gallienus durch ein förmliches Edikt das Christentum zur religio licita erhoben hat. Diese Frage ist häufiger bejaht als verneint (Baur, KG. I, 3. Aufl., S. 449) worden; Görres hat sie kürzlich zum Gegenstand einer monographischen Untersuchung gemacht und ebenfalls in jenem Sinne beantwortet (Jahrbb. f. protest. Theol. 1877, S. 606—630). Er behauptet, das Christentum sei von 260 bis zum Ausbruch der diocletianischen Verfolgung religio licita im Reiche gewesen (Versuch einer Änderung dieser Politik unter Aurelian). Allein die Beweisfürung ist völlig ungenügend. Zu beachten ist folgendes: 1) Wir besitzen das 1. Edikt des Gallienus v. J. 260 nicht mehr; dasjenige, welches Eusebius aus dem Lateinischen übersetzt und seiner

KG. einverleibt hat, ist ein Spezialedikt für Ägypten vom J. 261, welches im J. 260 noch unter dem Usurpator Macrianus stand. Aber es ist höchst warscheinlich, daſs das 1. Edikt für das Reich denselben Inhalt, wie das für Ägypten gehabt hat (die von Euseb. VII, 13, 3 genannte „andere“ Verordnung mag vielleicht das Reichsedikt gewesen sein). Der Erlaſs nun hat mit der christlichen Religion als solcher es überhaupt nicht zu tun. Er richtet sich nur an die Bischöfe und nimmt die besonderen von Valerian getroffenen Maßregeln zurück. Deshalb umfaſst das Edikt auch lediglich zwei negative Bestimmungen: a) die Bischöfe sollen als solche nicht weiter von den Behörden aufgesucht und gemaßregelt werden; b) die Behörden sollen die für religiöse Zwecke bestimmten Örter fürderhin nicht mehr mit Beschlag belegen (*ὅπως ἀπὸ τῶν τόπων θρησκευσίμων ἀποχωρίσωσι — τὰ τῶν καλουμένων κοιμητηρίων ἀπολαμβάνειν ἐπιτρέπων χωρία*). Damit war lediglich der rechtlose Zustand für die Christen widerhergestellt, wie er vor Decius und Valerian bestanden hat. Von einer statlichen Anerkennung des Christentums ist nicht im entferntesten die Rede; ja nicht einmal das läſst sich sagen, daſs die christlichen Gesellschaften hiedurch als Korporationen anerkannt waren. Unter gewissen Umständen und in gewisser Hinsicht sind sie das schon im 2. Jarh., jedenfalls zur Zeit des Alexander Severus (Lamprid. 49) gewesen. Somit handelte es sich auch hierbei nicht um ein Novum. Neu ist nur, daſs das Edikt an die Bischöfe direkt gerichtet ist. So auffallend diese Tatsache erscheint, so sehr muſs man sich hüten, aus ihr weitgehende Schlüsse zu ziehen. Sie zeigt uns, welche Stellung die Bischöfe damals bereits einnahmen, und man wird nicht irren bei der Voraussetzung, daſs der Kaiser genötigt gewesen ist, mit dieser Stellung zu rechnen. Man vergl. den Bericht bei Euseb. VII, 30 über Paul v. Samosata. 2) Euseb. selbst spricht in der KG. nur von „besonneneren“ Regierungsgrundsätzen des Gallienus, in der Chronik von einem „levamentum“, welches er der christlichen Religion hat zu teil werden lassen (Hieronymus hat daraus „pax“ gemacht); abgesehen hiervon weiß er von keiner Gunstbezeugung des Kaisers gegen die Christen, nicht einmal von einer Beziehung zu ihnen zu berichten. Daſs der Kaiser dieselben förmlich anerkannt hätte, hat er selbst jedenfalls nicht vorausgesetzt, obgleich er den Sinn des Erlasses § 1 überschätzt hat. 3) Die gesamte christliche Überlieferung hat das Edikt des Gallienus gar nicht oder doch nur wenig beachtet. 4) Der entscheidendste Beweis, daſs die Stellung des States zur Kirche zur Zeit des Gallienus noch dieselbe gewesen ist, wie im Anfang des 3. Jarhunderts, ist die Geschichte des Martyriums jenes Hauptmanns in Cäsarea, Marinus, welche Euseb. (VII, 15) überliefert hat. Christlichen Soldaten konnte noch immer ihr Christentum gefärlich werden. Man hat gemeint, das Martyrium des Marinus müsse unter Macrianus stattgefunden haben, aber one Grund. 5) Selbst wenn Gallienus ein förmliches Toleranzedikt erlassen hätte, so wäre noch nicht zu folgern, daſs es bis zum J. 302 gegolten, weil uns von einer ausdrücklichen Aufhebung nichts berichtet sei. Die Revolutionszeiten sind in Anschlag zu bringen. Aus Euseb. VII, 30, 19 kann die förmliche Anerkennung der christlichen Religion als Religion unter Aurelian nicht geschlossen werden. Richtig ist nur, daſs die Aufhebung der valerianischen Edikte bei der damaligen Stellung der Kirche im Reich der Toleranzerklärung fast völlig gleichkam. Die Grundsätze der trajanischen Politik, wie sie mit einer kurzen Unterbrechung bis Decius gegolten hatten, waren zur Bekämpfung des Christentums völlig unzureichend geworden. Maßregelungen Einzelner, einst für wirksam gehalten, nützten nichts und schadeten viel. Es blieb also nichts übrig, als entweder zur planmäßigen Unterdrückung zu schreiten oder die Kirche faktisch unbehelligt zu lassen, one die ältesten Bestimmungen deswegen aufzuheben. Gallienus hat, wie schon Alexander Sev., Philippus Arabs u. a. vor ihm, das letztere erwält; seine Nachfolger haben 40 Jare lang diese Politik gleichfalls adoptirt. Aber die fortgehenden Exekutionen von Soldaten selbst in der Zeit v. 284—302 zeigen, daſs der Stat auf das Recht, wo er es auszuüben die Macht hatte, noch nicht verzichtet hatte, auf das Recht, die Weigerung der Adoration des Kaiserbildes, ja selbst das christliche Bekenntnis als solches, mit dem Tode zu bestrafen. Erst Diokletian hat am Ende seiner

Regierungszeit die Politik Maximin's, Decius' und Valerians wider aufgenommen, wärend die Politik des Galerius nur auf der Folie der valerianischen Verfolgung als eine Neuerung erscheint; den Christen aber noch immer die Möglichkeit offen ließ, wenn's ihnen gefiel, die Redensarten von der verfolgten Gemeinde Gottes und den bedrückten „heiligen Männern" fortzubrauchen.

Tillemont, Hist. des emp. Rom. X (Dresden 1754), p. 288 f.; Gibbon-Sporschil I, S. 276 f., III, S. 47 f.; Pauly, R.-Encykl. III, S. 645 f., IV, 2, S. 2371; Neander I, S. 239 f.; Bernhardt a. a. O.; Görres a. a. O. Dort auch die ältere Litteratur. Monographieen von Brequigny, Recherch. sur la famille de Gallien. Hist. de Postume, Mém. de l'acad. des inscript. XXXII, p. 266 f., XXX, p. 349 f. **Adolf Harnack.**

Gallikanismus. So nennt man den Geist der gallikanischen Kirche, sowie auch die Gesamtheit der Gebräuche, Vorrechte, Grundsätze und Ansichten derselben, an sich genommen und speziell in ihrem Verhältnisse zu Rom. Die gallikanische Kirche war bis vor kurzem nicht etwas veraltetes, sie war die französische Kirche in ihrer eigentümlichen, nationalen Stellung. Der ächte Gallikanismus ist für uns weder ein allzuscharf gezogener, bis zur Unabhängigkeit von Rom fürender Nationalismus, noch eine an Häresie und Schisma grenzende Opposition gegen die päpstliche Kurie; er ist die auf Geschichte und Stasrecht gegründete Eigentümlichkeit, welche die katholische Kirche Frankreichs von jeher vor jeder anderen, z. B. der italienischen, auszeichnete. Ächt katholisch ist der Gallikanismus in seinem obersten Grundsatze, dass er nämlich nichts neues will, sondern bloß sein Herkommen, seine alte Sitte, sein beständiges Recht. An Irenäus von Lyon anknüpfend, weist er nach, dass schon am Ende des dritten Jarhunderts eine selbständige, obgleich nicht unabhängige, gallikanische Kirchengenossenschaft bestand. Er will damit durchaus nicht sagen, dass sie eine Ausnahme gebildet und diese Ausnahme etwa erworben oder verdient hätte, sondern eben nur erhärten, dass diese Stellung damals die allgemeine war, le droit commun, wie Bossuet spricht, und dass die Grundsätze, Gebräuche und Freiheiten derselben sich seitdem in Frankreich reiner als sonst irgenwo erhalten haben. Die hohe Frömmigkeit ausgezeichneter Männer, die in Zeiten der Umwälzung und der Barbarei vom Episkopat dem State geleisteten Dienste, unterstützt durch den heilsamen Einfluss der Klöster und ihrer Schulen, die Wiegen der berühmtesten Universitäten, hätten das Ganze so gehalten und gehoben, dass es für den schöpferischen Geist Karls des Großen ein leichtes gewesen sei, jene selbständige Stellung der Kirche in seinen Kapitularien zu gewärleisten und zu entfalten. Nichts anderes will der Gallikanismus, als was schon in diesen ehrwürdigen Texten ausdrücklich oder andeutungsweise sich ausspricht.

Es ist erwiesene Tatsache, dass in der Gestalt, welche die gallo-fränkische Kirche unter dem Einflusse Karls des Großen, der Bischöfe, der Gelehrten und der Schulen seinerzeit gewann, gleichsam das Ideal gegeben ist, welches seine späteren Verteidiger und Beförderer, Fürsten und Bischöfe, gemeinschaftlich verfolgten. Nicht immer ist dies Ideal dem kirchlichen Bewusstsein mit derselben Klarheit gegenwärtig; nicht immer wird es Rom gegenüber vom Nationalgeiste mit derselben Energie gehandhabt; in den Wirren der Jarhunderte weicht bald die Krone, bald der Episkopat davon ab. Aber wo ein kräftiger König, ein freisinniger Bischof; wo eine normale Versammlung der Vertreter des Reiches, ein tüchtiges Parlament sich findet, da stralt jenes Ideal sogleich in voller Frische. So erklärt sich die großartige und mutvolle Stellung des Hincmar von Reims. Doch reiner, weil gleichmütiger und milder, ist der königliche Verteidiger des Ideals, Ludwig IX. Aber eben diese Milde und dieser Gleichmut bedingen seine größere Beständigkeit; und es zeigt sein Benehmen gegen Gregor IX., mit welchem Recht Bossuet sagen kann, dass die Übergriffe der römischen Oberpriester gegen die weltliche Gewalt, wärend in Deutschland der Kampf zwischen Kaiser und Papst wütete, in Frankreich, wo Friede herrschte und wo die Monarchie auf weise Gesetze sich stützte, übel aufgenommen worden wären. Es findet diese Ansicht ihre vollkommene Bestätigung in der Art, wie Yvo (Ivo) von Chartres in der so be-

strittenen Frage der Investitur die Rechte der weltlichen Macht ebenso wie die der geistlichen festhält.

Aber noch bestimmter als jenes Benehmen gegen Gregor IX. beurkunden die schriftlichen Verordnungen von den Jaren 1229, 1239 und 1270 den echt gallikanischen Sinn Ludwigs des Heiligen. Der Introitus der ersten bestimmt die „Libertés et immunités de l'Eglise gallicane“. Die zweite beschränkt die Exkommunikation und unterwirft in Civilsachen die Geistlichen der Justiz des States. Die dritte ist die pragmatische Sanktion. Sie sichert dem Königtum das Recht und die Anerkennung der bischöflichen Obergewalt, so wie die allgemeinen Versammlungen der Kirche dieselbe bestimmen. Und „dies ist es, was wir wollen und verstehen unter dem Worte Libertés de l'Eglise gallicane“, sagt Bossuet. „Wir wollen nur das gemeinsame Recht, den waren Grund und das Fundament aller guten Ordnung der Kirche, unter der kanonischen Gewalt des Oberhauptes jeder Diözese, wie dieselbe besteht nach den Aussprüchen der Konzilien und den Satzungen der Väter.“

Immer reiner und fester wurde jenes Ideal ausgeprägt. Es zeigte sich dies in dem Kampfe zwischen Bonifacius VIII. und Philipp IV. (s. d. Art. Bonifacius VIII.). Es handelte sich dabei um die wichtigsten Gegenstände: für die Nation um ihre ware Nationalität, denn Bonifacius hatte sie in einer öffentlichen Rede (1303), bei Bestätigung der römischen Königswürde von Kaiser Albrecht, unter den deutschen Kaiser gestellt, um an Philipp IV. sich zu rächen; für den König um die so wichtigen Regale (s. d. Art.); für das Königreich um bedeutende Schätze, denn die Annaten sollten namhafte Summen über die Alpen befördern; für die Kirche insgesamt, denn ihre ganze Stellung zum päpstlichen Stule war durch das neue Verhältnis, in welches der Episkopat durch Bonifacius sollte gebracht werden, gefärdet. Und kaum konnte irgend eine Zeit zu solchen Übergriffen schlechter gewält sein als diejenige, wo Männer von großem Sinne, glänzenden Gaben und hervorragendem Wissen alle Verhältnisse meisterhaft beleuchteten, alle Rechte in bestimmte Formen zu fassen und mit ebenso vieler Festigkeit als Klarheit den Supremat der allgemeinen Kirchenversammlungen über den römischen Stul auf Lehrstülen, auf Kanzeln und auf Konzilien darzustellen suchten. Und desungeachtet, so sehr auch die französischen Könige, die Parlamente, der Episkopat, die Universitäten und an ihrer Spitze die Sorbonne selbst, entschlossen waren, von den zu Pisa, Konstanz und Basel aufgestellten Grundsätzen, welche nichts anderes sind, als reiner Gallikanismus, nicht zu weichen, konnten doch die römischen Theologen es nicht unterlassen, bei jeder Gelegenheit die ihrigen im Gegensatz anzupreisen und zur Einfürung derselben in Frankreich neue Versuche zu machen. Jeder Versuch stieß indes auf dieselbe gereizte Stimmung bei allen Ständen wie unter Bonifacius VIII., und wenn je sich einer der Prälaten verleiten ließ, den vom State anerkannten Grundsätzen jener Konzilien entgegen zu handeln, fehlte nie eine energische Repression. Kaum hatte im J. 1455 der Bischof von Nantes es gewagt, von einer königlichen Verordnung an die römische Kurie zu appelliren, als das Parlament von Paris gegen ihn einschritt und ihn der Verletzung sowol der kirchlichen Privilegien als der Grundgesetze Frankreichs schuldig erklärte. Selbst Ludwig XI. wies kräftig jeden Angriff auf die Beschlüsse jener Versammlungen und auf die Vorrechte seiner Landeskirche zurück.

Berühmt ist die Ausnahme von 1516, die Abschaffung der pragmatischen Sanktion durch die Lateransynode, mit Einwilligung von Franz I. infolge jenes Konkordats mit Leo X., welches der Krone die Ernennung des Bischöfe zuwies Bekannt aber sind die Ursachen dieser Umwälzung: die Aussichten des Königs auf eine Belehnung mit Neapel, die Hoffnung seines Kanzlers Duprat auf die hohe Kardinalswürde. Noch bekannter sind der lange Widerstand des Parlamentsund der Universität, die Klagen der Sorbonne und der unauslöschlich gebliebene Hass des Volkes gegen den ehrgeizigen Ratgeber des Königs. So tief übrigens die Veränderung dem Buchstaben nach scheinen mochte, so unbedeutend im Grunde und vorübergehend in der Zeit war die ganze Sache. Nur energischer, weil gereizter, zeigte sich von da an der Gallikanismus. Die prag-

matische Sanktion von Bourges war zwar aufgehoben, aber die drei verbindenden, angenommenen Konzilien, aus welchen sie ein Auszug war, blieben maßgebend für die Gesinnung der Nation und für die Stellung des Klerus, sowie die ultramontanen Antipathieen in dem Parlament immer tiefer wurzelten. Bald kamen zu den früheren Beschlüssen der Kirche noch die des Konziliums von Trident, deren volle Annahme den Gallikanismus vernichtet hätte, von welchen aber Frankreich nur diejenigen anerkannte, die seinen eigenen Statsmaximen und Kronprivilegien wie Kirchengesetzen und Gewonheiten entsprachen. Denn alles, was diesen Freiheiten entgegen war, verwarfen die Räte des Königs, das Parlament und die Behörden des Reichs. Man sehe die Ordonnance de Blois, die Pierre Pithou in seinem Mémoire apologétique ebenso glänzend als gemäßigt beleuchtet. Nichts hat den Gallikanismus mehr gehoben als das aufregende Konkordat und das Konzilium von Trident.

Sobald nämlich in den zalreichen Schriften des ebengenannten Rechtsgelehrten über das kanonische Recht der rein wissenschaftliche und rein kirchliche Ausdruck des Gallikanismus dargestellt worden, hörten, wo nicht alle Übertreibungen bei den Leidenschaftlichen, doch alles Schwanken und Zweifeln bei Unparteiischen auf. Was Pithou in bezug auf die gallikanische Kirche in seinem Corpus juris canonici, in seinem Codex canonum, in seinem Gallicae Ecclesiae in schismate status, gleichsam ausstreute, stellte er in den Libertés de l'Eglise gallicane (2 Vol. 1639, fol.), so meisterhaft in 83 Artikeln, im J. 1594, zusammen, dass es von da an für Laien und Kleriker ein leichtes war, einzusehen, wie sehr es sich bei der ganzen Sache um Verfassungs- und Verwaltungsfragen, und wie wenig um Religion oder Dogma handle. Pithou selbst fasste nämlich die 83 Artikel in zwei zusammen: dass der Papst im State des Königs über das Zeitliche nichts zu bestimmen habe; dass er selbst im Geistlichen nichts verfügen könne, was den im Reiche angenommenen Konzilien entgegenstehe.

Dass der Ultramontanismus ebenso bestimmt und ebenso energisch bei seinen Maximen blieb, begreift jedermann, und keinenfalls darf weder der Angriff des Kardinals Bellarmin im J. 1610, noch das seiner Nationalkirche so missfällige Bekenntnis von Kardinal Duperron auf der Versammlung der Etats généraux von 1614 überraschen, ein Bekenntnis, das, so unumwunden es auch war, doch nach der Bemerkung von Bossuet, oneracht aller Bemühungen von Duperron, die Lehren der gallikanischen Kirche nicht im geringsten schwächte.

Die beiden nachfolgenden Kardinäle und ersten Minister von Ludwig XIII. und Ludwig XIV., Richelieu und Mazarin, schützten das Konkordat wie ihr Vorgänger Duperron, aber wie wenig dabei der Gallikanismus verlor, zeigen die sechs berühmten am 8. Mai im J. 1663 von der Sorbonne dem König überreichten Declarationes des Inhaltes:

1) Es ist nicht die Lehre der Fakultät, dass der Papst irgend eine Gewalt habe über das Zeitliche des Königs.

2) Es ist alte Lehre der Fakultät, dass im Zeitlichen der König nur Gott als Oberherrn anerkennt.

3) Es ist Lehre der Fakultät, dass die Untertanen des Königs ihm Treue und Gehorsam schulden, wovon sie unter keinem Vorwande losgesprochen werden können.

4) Die Fakultät billigt nicht gewisse, der Macht des Königs und den Freiheiten der gallikanischen Kirche entgegenstehende Sätze, als ob der Papst Bischöfe gegen die Beschlüsse der Konzilien absetzen könnte.

5) Es ist nicht Lehre der Kirche, dass der Papst über einem ökumenischen Konzilium stehe.

6) Es ist nicht Lehre und nicht Glaubensartikel (doctrine ou dogme) der Fakultät, dass der Papst unfehlbar sei, wenn nicht der Konsensus der Kirche hinzukommt.

Mit derselben Auktorität, mit welcher Pithou als Rechtsgelehrter den Gallikanismus dargelegt hatte, stellte ihn Bossuet als Bischof und Theologe im Namen der Assemblée du clergé, 1682, in der berühmten Déclaration du clergé

de France dar. Sie wurde durch die königlichen Verfügungen von 1673 und 1675, welche das Recht der Regalien über alle Diözesen ausdehnte, durch den Widerstand zweier Bischöfe, sowie durch den des Papstes herbeigefürt, vom Könige und von allen Statskörpern bestätigt. Sie enthält folgende vier Grundsätze: 1) Daſs Petrus, seine Nachfolger und die ganze Kirche nur Macht haben in geistlichen Dingen; daſs also Könige und Fürsten in weltlichen Dingen keiner kirchlichen Gewalt untergeordnet sind; 2) daſs, so vollkommen die Macht des apostolischen Stules in geistlichen Dingen auch sei, doch die Beschlüsse des Konziliums von Konstanz, die von jenem Stule bestätigt und von der gallikanischen Kirche befolgt worden sind, in ihrer vollen Gültigkeit verbleiben; 3) daſs also diese Beschlüsse die Macht des apostolischen Stules beherrschen und folglich die Regeln, Gebräuche und Verfassungen des gallikanischen Reiches und der gallikanischen Kirche ihre volle Kraft behalten; 4) daſs, obgleich dem Papst in Glaubenssachen ein größerer Einfluſs zukommt und seine Dekrete alle Kirchen angehen, seine Entscheidungen doch nicht unverbesserlich (irréformables) sind, wenn nicht die ganze Kirche damit zusammenstimmt.

Nur diese Lehren durften von jetzt an auf den hohen Schulen vorgetragen werden, und dem Papste selbst wurde die Déclaration du clergé de France mit einem Schreiben von Bossuet zugesandt. Vergebens annullirte Alexander VIII. die Deklaration und suchte in einem weitläufigen Schreiben den französischen Klerus eines bessern zu belehren; der Klerus beharrte auf seiner Erklärung und es verblieb bei derselben, obgleich Ludwig XIV. selbst sich zu einem Schritte herabließ, der als eine Rücknahme betrachtet worden. Als nämlich im Verlaufe der Streitigkeiten mit dem römischen Stule die Lage der französischen Kirche sich also gestaltete, daſs im Jare 1691 beinahe fünfunddreißig Bischofssitze one Oberhirten waren, erlaubte der König den zwölf Unterzeichnern der Deklaration von 1682, die er zu Bischöfen ernannt hatte und die der päpstlichen Anerkennung bedurften, zu erklären, daſs sie alles, was darin dem Papste missfiele, zurücknähmen. Der König selbst erklärte, er habe Befehl gegeben, daſs sein Edikt vom 22. März 1682, welches die damaligen Zustände erfordert hätten, keine weitere Folge haben sollte. Daſs er aber auf die vier Maximen nicht im geringsten verzichtete, legte er in einem weitläufigen, an den Kardinal La Tremouille gerichteten und dem römischen Stule bestimmten Schreiben vom 7. Juli 1713 dar, durch welches er die Anerkennung des Abbé de Saint-Aignan, der die vier Sätze in seiner These von 1705 verteidigt hatte, als Bischof von Beauvais erzwang. Noch leichter machte sich die Sache das Conseil de régence im J. 1718 durch die Erklärung, es bedürfe der päpstlichen Einsetzungsbullen für die Bischöfe nicht, „da die Sorbonne entschieden, die Nationalkirchen könnten das durch das Konkordat suspendirte Recht sich wider aneignen“.

Eine große Ungunst fiel auf den Gallikanismus durch die Ereignisse von 1790 bis 1800, besonders durch die Constitution civile du clergé, die manche als einen leidenschaftlichen, revolutionären Sieg der gallikanischen Kirche über die römische betrachteten, so sehr auch die Synoden von 1795 und 1797 sich dem päpstlichen Stule unterwarfen. Die strengen Gallikaner dagegen fanden, das Konkordat von 1801 habe dem reinen Gallikanismus nicht Rechnung genug getragen, und sie bedauerten um so mehr die gewaltsame Beseitigung des in ihrem Sinne einlenkenden Konkordats von 1813. Unmöglich ist es uns, in diese Polemik hier einzugehen, und zwecklos wäre es, die Geschichte jener vier Maximen auch in diesen revolutionären Erscheinungen oder in jenen kontrarevolutionären zu verfolgen, an welchen Josef de Maistre, Louis de Bonald und François de Lamennais sich beteiligten. In welchem Sinne an denselben auch hin- und hergezerrt worden ist, sie sind die Grundregeln des Stats unter allen Regierungsformen, Republik, Kaiserreich und unter der restaurirten Monarchie geblieben, sie sind von der neuen Universität wie von der alten angenommen, und so oft es passend schien, in den Vorder- oder Hintergrund gestellt worden. Zum Gesetze sind sie durch das kaiserliche Dekret vom 25. Hornung 1810 erhoben worden, und man hoffte, sie würden maßgebend für das kirchliche Leben in Frankreich bleiben. Aber die seitherige

Entwickelung hat gezeigt, dass man sich darin gründlich täuschte. Der Gallikanismus erscheint zur Zeit als völlig unterdrückt. Der Ultramontanismus hat die Herrschaft in Händen.

Die Hauptschriften sind die von Pithou (Pierre), Dupuy, Kommentator von Pithou, und Bossuet; dazu kommen: Maimbourg, Traité historique de l'Eglise de Rome, Paris 1686, 4°; Histoire du droit public français ecclésiastique, (angeblich) Londres 1737; J. de Maistre, De l'Eglise gallicane, 1 vol. in 8°; Derselbe, Du Pape, 2 vol. 8°; Dupin (André), Défense de la loi organique du concordat; Derselbe; Les libertés de l'Eglise gallicane, Paris 1824, 12°; Bordas-Demoulin, Les pouvoirs constitutifs de l'Eglise, Paris 1855, 8°; Fr. Huet, Le Gallicanisme, son passé, sa situation présente dans l'ordre politique et religieux, ibid. 1855. — Auch Fleury, Discours sur les libertés de l'Eglise gallicane; Grégoire, Essai historique sur les libertés de l'Eglise gallicane (zwei Ausgaben); Frayssinous, Les vrais principes de l'Eglise gallicane, in drei Ausgaben und Clausel de Montals, Effets probables des disputes sur le Gallicanisme, 1853; Portrait fidèle de l'Eglise gallicane, 1854, sind einzusehen. Zuletzt füren wir noch an das für den Episkopat bestimmte Mémoire (anonyme) sur la situation présente de l'Eglise gallicane et ses maximes vengées contre les attaques de Mr. le Comte de Montalembert. Was die weitere Entwickelung betrifft, vergl. den Artikel Frankreich, kirchliche Statistik, und Vatikanisches Konzil.

Jakob Matter † (Herzog).

Gallus — C. Vibius Trebonianus Gallus (Inschriften bei Orelli 281. 997. 998. 1000; Münzen bei Eckhel [VII, 355 f.] und Cohen [T. IV]. Über ihn und seinen Son C. Vibius Afinius Gallus Veldumnianus Volusianus [Inschriften bei Orelli 281. 999 f. 5071; Münzen bei Eckhel a. a. O. 369 f. und Cohen] Eutrop. IX, 5; Oros. VII, 21; Zosim. I, 23 f.; Zonaras XII, 20 f.; Aurel. Victor, Caes. 30 f. Epit. 30 f.; Euseb., Chron. ad. ann. Abr. 2269—2272, hist. eccl. VII, 1. VII, 10, 1; Hieron., Chron. ad ann. Abr. 2268—2270; Syncell. 706, 2; Jordanes 18 f.; Cassiodor. Prosper Aquit. Die script. hist. Aug. haben hier eine Lücke; daher unsere Kenntnis der Regierungszeit dieses Kaisers sehr unsicher) stammte aus Perusia (geb. vielleicht i. J. 207), war unter Decius im Gotenkriege General und wurde nach dem Untergang desselben Ende 251 vom Senat zusammen mit dem Sone des Decius, Hostilianus, zum Augustus ernannt. Eine furchtbare Seuche, die seit 251 in Rom und den Provinzen, namentlich in Ägypten und Nordafrika 15 Jare lang wütete, raffte den Hostilianus bald hinweg. Seit 252 erscheint Volusian, der 251 zum Cäsar ernannt worden, als Mitaugustus seines Vaters. Zosimus gibt dem Gallus wie den Untergang des Decius (vergl. Zonaras), so den Tod des Hostilianus Schuld, allein dies ist wenig warscheinlich. Der schimpfliche Friede, den Gallus gleich im Anfange seiner Regierung mit den Goten schließen musste, die erneuerten Einfälle dieser Barbaren, der Einbruch der Perser, die Armenien und Syrien eroberten, endlich die schreckliche Pest verdüsterten die Regierungszeit und gewiss auch das Ansehen und Andenken dieses Kaisers (anders Jordanes, aber in deutlicher Tendenz). Überliefert ist uns, dass die beiden Regenten in der Hauptstadt mit besonderer Gewissenhaftigkeit für die Bestattung der Armen Sorge trugen. Als an der Donau der General der pannonischen Legionen, Aemilianus, zum Kaiser ausgerufen wurde, zog ihm Gallus mit seinem Sone entgegen. Bei Forum Flaminii (Euseb.) oder bei Interamna kam es zur Schlacht, in welcher die Kaiser — wie erzält wird, durch ihre eigenen Soldaten, die haufenweise zum Usurpator übergingen — den Tod fanden. Dies geschah im Frühling 254 (nicht schon Sommer 253; vgl. Bernhardt, Gesch. Roms I, S. 267; Eusebius, Cassiodor u. d. catal. imp. Rom. legen den Kaisern eine Regierung von 2 Jaren und 4 Monaten bei; ersterer dagegen in der K.G. nicht volle 2 Jare). Die Christen konnten sich in den ersten Monaten der Regierungszeit dieses Kaisers von den Schrecken der decianischen Verfolgung erholen, wie aus den Briefen der Zeitgenossen, Cyprian und Dionysius von Alex. (bei Euseb. h. e. VII, 1) hervorgeht; eben darum ist aber auf die Bemerkung des letzteren, dass die Regierung des Gallus anfangs „einen glücklichen

Fortgang hatte und ihm alles nach Wunsch von statten ging", nichts zu geben. Bald aber sah sich der Kaiser — ob aus eigener Initiative, ob unter der Pression des von Seuche und Notstand geschreckten Volkes, ist nicht sicher festzustellen — zu Maßregeln veranlaßt, deren Spitze sich gewiss auch gegen die Kirche richten sollte. Schon im Mai 252 befürchtete man dieselben in Karthago (Cypr. epp. 57 ed. Hartel); im Sommer 253 schreibt Cyprian an den römischen Bischof Cornelius (ep. 59) von einem kaiserlichen Edikt „quo sacrificia celebrare populus jubebatur". Von einem ausdrücklichen Edikt gegen die Christen wissen wir nichts; aber jenes genügte, um partielle Christenverfolgungen hervorzurufen. Doch müssen die Verfolgungen überall sehr mäßige gewesen sein und die Voranungen des Cyprian (ep. 57, 58), dass sie die decianischen übertreffen würden, getäuscht haben. Zwar ließe sich das Gegenteil aus den beiden Schriften Cyprians, die damals entstanden sind — ad Demetrianum und ad Fortunatum — schließen, aber 1) Dionysius weiß nur von Verbannungen „der heiligen Männer, welche für den Frieden und für die Gesundheit des Kaisers beteten", zu berichten, 2) aus Cyprians Briefen ist zu ersehen, dass die Magistratspersonen in Karthago sehr nachsichtig müssen zu Werke gegangen sein (ep. 59—61), 3) in Rom selbst können nur wenige Märtyrer geworden sein. Der Bischof Cornelius wurde mit einigen Klerikern nur nach Civita Vecchia verbannt, wo er Juni 253 gestorben ist. Sein Nachfolger Lucius wurde ebenfalls nur verbannt und ist nach kurzer Zeit wider nach Rom zurückgekehrt. Er ist bald darauf noch einmal ergriffen worden und am 5. März 254 gestorben, warscheinlich im Gefängnis, möglicherweise gemartert worden. Cyprian ((ep. 60, 61) hat allen Grund gehabt, die standhaften Bekenntnisse der beiden römischen Bischöfe und ihrer wenigen Leidensgenossen so hoch als möglich zu werten, sofern sie ihm das Zeugnis Gottes für die katholische Kirchenpartei im Gegensatz zur novatianischen zu enthalten schienen, ein Zeugnis, das nach der fatalen Kompromittirung in der decianischen Verfolgung ihm selbst notwendig dünkte. Man braucht aber nicht einmal zwischen den Zeilen zu lesen, um aus Cyprians Worten festzustellen, dass in Warheit die römische Gemeinde damals besondern Märtyrermut nicht nötig gehabt hat. Das Gedächtnis an eine Verfolgung unter Gallus ist deshalb auch in der Kirche frühzeitig so gut wie ganz erloschen.

Tillemont, Hist. des emp. Rom. X (Dresden 1754), p. 245 f.; Gibbon-Sporschil I, S. 253 f.; Pauly, Real-Encykl. VI, 2, S. 2573 f.; Neander I, S. 232 f.; Bernhardt, Gesch. Roms, S. 9 f., S. 267 f. Lipsius, Chronologie der röm. Bischöfe, S. 200 f. und die Monographieen über Cyprian (Fechtrup I, S. 161 f.). **Adolf Harnack.**

Gallus, der Heilige, s. St. Gallen.

Gallus. Nikolaus Hahn, geb. 1516 zu Köthen, wie es heißt, als Son des dortigen Bürgermeisters, bezog am 21. Juni 1530 die Universität Wittenberg (Nikolaus Haen de köthen). Nach zehnjärigem Studium und nachdem er magister artium geworden, wirkte er als Lehrer an der Schule in Mansfeld, bis 1542 Luther ihn den Regensburgern zum Diakonus empfahl. Sein sehr ehrenvolles Ordinationszeugnis vom 17. April 1543 ist unterschrieben von Luther, Bugenhagen, Cruciger. Von Regensburg vertrieb ihn das Interim. Er ging zunächst nach Wittenberg, wo er den schwerkranken Cruciger (er starb am 16. November 1548) als Prediger an der Schlosskirche vertrat; dann folgte er einem Rufe nach Magdeburg, dem Zufluchtsorte der Interimsfeinde, wo er in der Ulrichskirche predigte. Als Superintendent nach Regensburg zurückberufen, ward er mit großem Jubel von der Gemeinde eingeholt, und hielt am 16. Sonntag nach Trinitatis 1553 seine Antrittspredigt. Von da an blieb er dieser Stadt treu bis zu seinem 1570 im Celler Bade in Württemberg erfolgten Tode, und stand nicht nur in Regensburg in großem Ansehen, sondern wirkte weit darüber hinaus auf das südöstliche Deutschland bis nach Steiermark.

In der Zeit seines Fernseins von Regensburg hatte er sich sehr an Flacius angeschlossen und bekämpfte mit ihm gemeinsam das Interim, die Adiaphoristen,



Osiander und Schwenckfeld. Nicht wenige damals erschienene Schriften tragen beider Männer Namen und zwar stand anfänglich der des Gallus, später der des Flacius voran. In dieser Parteistellung beharrte er, um die Lehre der lutherischen Kirche gegen jeglichen eindringenden Irrtum zu verteidigen, und solange es hiermit verträglich war, entzog er auch Flacius seine Unterstützung nicht. Das Geschichtswerk des Freundes, die Magdeburger Centurien, förderte er durch Sammlung von Geldbeiträgen Bei dem Frankfurter Fürstenkonvent 1557, an welchem er für Regensburg teilnahm, verlangte er Ehrlichkeit in Anerkennung des bisher auch unter den Evangelischen in der Lehre Gefehlten, drang auf ernstliche Kirchenzucht, die aber nicht bloß von den Geistlichen, sondern auch von Obrigkeiten der Gemeinde zu handhaben sei, und schlug zur Bewarung der äußeren Einheit vor, man möge nicht einen, sondern etliche „Universalsuperintendenten" mit bestimmten Rechten einsetzen; Salig, Gesch. d. augsb. Konf. 3, 264 ff.— Nach dem Wormser Gespräch trat er 1558 gemeinsam mit Flacius für das rechte Verständnis des augsburgischen Bekenntnisses ein. Mit demselben erklärte er sich 1561 gegen das für die damaligen Verhältnisse nicht unberechtigte Lüneburger Mandat. Er wollte so die volle Freiheit des Bekenntnisses der Warheit wider den Irrtum verteidigen. Dagegen weigerte er sich zwei Jare später, für Heßhusius einzutreten, als dieser in Magdeburg in derselben Sache leidenschaftlich zu weit gegangen war. Überhaupt erwies er sich bei aller dogmatischen Entschiedenheit als einen besonnenen und, wo es irgend ging, zur Förderung und Erhaltung des Friedens geneigten Mann.

Vgl. Luthers Briefe, de Wette 6, 345: Corp. Reformatorum; der dort 7, 972 und 8, 102 erwänte Gallus in Jüterbock ist ein anderer; die meisten Schriften sind mitverzeichnet bei Preger, Matth. Flacius 2, 540 ff. Nach demselben befinden sich viele Briefe von G. und an ihn im Regensburger Stadtarchiv und in München auf der Hof- und Statsbibliothek; **Melchior Adam, Vitae 1, 156**, dürftig: Baumann, Historie d. Fürstenth. Anhalt, VII, Kap. 3, S. 339, fast nur Übersetzung aus Adam; **Serpilius, Diptycha Reginsburgensia 1716**. Eine irgendwie angemessene Lebensskizze des Mannes fehlt noch. **G. Plitt.**

Gamaliel, *Γαμαλιήλ*, גַּמְלִיאֵל (im A. Test. nur in 4 Mos. 1, 10; 2, 20, wo der Hauptmann der streitbaren Mannschaft von Manasse also heißt) ist der Name des berühmten Pharisäers, welcher von der christlichen Kirche gleich sehr wie von der jüdischen Synagoge gefeiert wird; von dieser (s. **Mischn. Sota 9, 15; Gittin 4, 2; Baba mez. 5, 8** u. a. u. vgl. die Darstellung in den beiden Werken von Dr. Jost über die Gesch. der Israeliten) als der würdige Enkel des großen Hillel (von dessen Son Simeon), als der beim ganzen Volk in der höchsten Achtung stehende Gesetzeslehrer, von der Kirche dagegen als der frühere Lehrer des Apostels Paulus (Apg 22, 3) und als der Urheber jenes Urteilsspruches über das Christentum (Apg. 5, 34—39). Das Ansehen dieses Mannes in seinem Volke war so groß, dass man ihn „die Herrlichkeit des Gesetzes" (כבוד התורה) nannte, ihm zum ersten Mal den Titel Rabban (unser Lehrer) beilegte, ihm die Feststellung des järlichen Kalenders, der Neumonde, Schaltmonate, Festtagsberechnung überließ, und dass er unter den Kaisern Tiberius, Cajus und Claudius den Vorsitz im Synedrium gefürt haben soll. Als Jar seines Todes wird das achtzehnte nach der Zerstörung Jerusalems genannt. Ob Gamaliel bei jenem Ausspruche über das Christentum den Sieg oder den Untergang desselben erwartet habe, ist nicht zu entscheiden; dem Texte nach scheint eher das zweite in seiner Erwartung gelegen zu haben; die Tradition der Kirche indessen spricht für das erstere, denn diese (s. **Phot. cod. 171, p. 199** und **Clem. recogn. I, 65** und vgl. die Darstellung von Wagenseil I, c. p. 992; v. Schröckh, Kirchengesch. IX, 233. 234 und von Neander, Pflanz. I, 64. 65) erzält, Gamaliel sei ein Vetter von Nikodemus gewesen, frühzeitig wie dieser ein heimlicher Anhänger Jesu, habe sich später mit seinem Son Abibus zugleich mit Nikodemus von den Aposteln Petrus und Johannes taufen lassen und sei im Glauben an Jesum selig entschlafen. Die Vergleichung dieser Tradition mit der der Synagoge spricht gegen die kirchliche;

nicht als ob der Talmud eine ſo zuverläſſige Quelle wäre; aber die Bekehrung Gamaliels hätte gewiſs jeden Nachglanz ſeines Ruhmes in der Synagoge ausgelöſcht. Wol aber wird uns jener Urteilsſpruch nach der Schilderung des Talmud vollkommen begreiflich; denn derſelbe Mann, welcher als die Herrlichkeit des Geſetzes geſchildert wird, erſcheint zugleich im Lichte einer einen Phariſäer ungewönlich auszeichnenden Humanität, wie denn von ihm erzält wird, daſs er kein Bedenken getragen, in Ptolemais in einer Halle zu baden, darin eine Aphrodite aufgeſtellt war, ferner, daſs er ein Siegel fürte, darein ein Bildnis gravirt war, und daſs er gegen Andersdenkende keine Gewalt anwenden wollte; ſelbſt das Gebet, das er gegen Feinde des jüdiſchen Glaubens in die Synagogengebete einſchalten ließ, ſcheint ſeinen Fluch nur gegen eigentliche Verräter am jüdiſchen Glauben gerichtet gehabt zu haben

Der Talmud unterſcheidet ihn durch den Beiſatz „der Ältere“ (הַזָּקֵן) von ſeinem Son oder Enkel Gamaliel, welcher, nachdem ein Überreſt der rabbiniſchen Ariſtokratie aus der Zerſtörung Jeruſalems ſich gerettet und das kleine Jamnia zu ſeiner Reſidenz und zum Mittelpunkte der geſamten jüdiſchen Diaſpora erhoben hatte, daſelbſt die höchſte Auktorität in ſich vereinigte und zuerſt den Titel Naſi (Fürſt) annahm, bis er in der Verwirrung des Aufſtandes unter Bar Cochba verſchwindet. **W. Preſſel.**

Ganganelli, ſ. Clemens XIV.

Garaſſe, Franz, geb. zu Angoulème, ſeit 1601 im Orden der Jeſuiten, war ein ſeinerzeit vielgenannter Kanzelredner und Schriftſteller. Maſſenhaft drängte man ſich zu ſeinen Predigten, weil die außerordentliche Lebhaftigkeit ſeines Vortrages die Menge ebenſoſehr anzog und feſſelte als ſein Witz und ſeine pikanten Anſpielungen auf die Zeitverhältniſſe. Selbſt ſtarke Poſſen erlaubte er ſich auf der Kanzel, um ſein Publikum zu gewinnen. Als Schriftſteller hat er ſich, neben einigen unbedeutenden poetiſchen Produktionen, hauptſächlich der Polemik gewidmet. Hiebei trat ſein jeſuitiſcher Fanatismus und die böſe Art ſeiner öffentlichen Wirkſamkeit in der verwerflichſten Geſtalt hervor. Iſt jemand gegen ſeinen Orden aufgetreten, ſo hielt er ſich für berechtigt, auch den würdigſten Mann durch ſeine Pamphlete in der gemeinſten Art anzufallen. Auch die Toten fanden keine Gnade vor ihm. Der treffliche Etienne Pasquier, ein römiſcher Katholik und längſt tot, muſste 1623 in einer Schrift des P. Garaſſe die ärgſte Verleumdung und Miſshandlung erfaren, weil er 1565 die Univerſität gegen den Jeſuitenorden verteidigt hatte. Die Söne des Verunglimpften traten für die Ehre des längſt verſtorbenen Vaters 1624 auf. — Die innerhalb der röm. Kirche hervortretende Freigeiſterei bekämpfte er (z. B. in dem Buche la Doctrine Curieuse des beaux esprits de ce temps, ou prétendus tels, contenant plusieurs maximes pernicieuses à l'Estat, à la Religion et aux bonnes moeurs, combattue et renversée par le P. François Garassus, 1623) in einer ſo leichtfertigen, unwürdigen Art, daſs er nur abſtoßen, verſtocken konnte. — Daſs die Reformirten vom eifrigen Pater nicht geſchont wurden, verſteht ſich von ſelbſt bei dem unvergleichlichen Haſs, welchen der Jeſuitismus und überhaupt der Romanismus dieſem Teile der Evangeliſchen widmeten. Eine ſehr giftige Schrift gegen ſie ließ er unter dem Namen Andreas Scioppius und unter dem Titel Elixir calvinisticum, Antw. 1615, erſcheinen. Sein Rabelais réformé (1622) gehört ebenfalls hieher, ein Buch, welches mehr eine Satyre, als eine Kontroversſchrift iſt und von Perſönlichkeiten ſtrotzt, ſowie von groben Späßen, Verleumdungen und Unwürdigkeiten aller Art. Beſonders wütet er gegen den ehrwürdigen reformirten Paſtor Pierre du Moulin, dieſen wirklich bedeutenden, gelehrten und ſcharfſinnigen Kontroverſiſten. — Das iſt überhaupt der Charakter der Polemik des P. Garaſſe, daſs er vor allem den Gegner perſönlich verächtlich macht und verſpottet und das Publikum durch zweideutige, ganz verwerfliche Mittel beſticht. Ernſte Haltung, wiſſenſchaftlicher Geiſt, gründliche Erörterung und Kenntnis des behandelten Gegenſtandes mangeln dieſen Arbeiten ebenſo ſehr, wie Anſtand, Warheitsliebe und ſittliche Würde überhaupt.

Auch von römischer Seite ist dies anerkannt, beklagt und bekämpft worden. Mit den herbsten Zurechtweisungen traten gegen ihn z. B. der Prior Ogier (Jugement et Censure etc., 1623) und der berühmte Abt von St.-Cyran (La somme des fautes et faussetes etc., 1626) auf. Der Geschichtschreiber des Ordens dagegen stellt Garasse als ein Muster von Bescheidenheit, Mäßigung und Sanftmut dar. Der Ausbruch einer Seuche in der Provinz veranlasste ihn, von seinen Oberen sich zur Krankenpflege nach Poitiers senden zu lassen, wo er selbst von der Krankheit ergriffen am 14. Juni 1631 starb. Vergl. den Artikel von Bayle.

Sudhoff† (Steitz).

Gardiner, zu Edmundburg in der Grafschaft Suffolk 1483 geb., natürlicher Son des Bischofs Lionel Woodwil von Salisbury, des Bruders der Gemalin Eduards IV., ein Mann von ausgezeichneten Gaben, aber von gemeinem Charakter, studirte zu Cambridge und legte da den Grund zu seinen ausgebreiteten Kenntnissen im kanonischen und im Civilrechte. Auch in der griechischen Sprache und Litteratur erwarb er sich bedeutende Kenntnisse, wogegen seine theologische Bildung immer eine beschränkte blieb. Er wurde Sekretär des Kardinals Wolsey, und als solcher Mitglied der Kommission, welche Heinrich VIII. in der berüchtigten Ehescheidungssache an den Papst sandte. Gardiner brachte es dahin, dass dieser Campeggio als päpstlichen Legat nach England absendete, um die schwierige Angelegenheit zu schlichten. Gardiner, der ihn nach England begleitet hatte, ward bald darauf Mitglied des königlichen Statsrates (1529) und nahm als solches tätigen und lebhaften Anteil an der Ehescheidungssache, suchte sie auf alle Weise zu befördern, so dass er in Oxford die Entscheidung dafür sogar mit Gewalt erzwang. Dadurch erwarb er sich große Gunst bei dem Könige; dieser ernannte ihn zu seinem Stellvertreter, um der Unterredung zwischen dem Papst und dem Könige von Frankreich in Marseille beizuwonen (1533), darauf gab er ihm das Bistum Winchester. Aus Dank dafür wurde Gardiner einer der eifrigsten Verteidiger der königlichen Suprematie in kirchlichen Dingen, und einer der tätigsten Beförderer des Schismas. Daneben aber blieb er für seine Person dem alten Religionssysteme getreu und nahm sogar Anteil an einem Bunde, dessen Zweck es war, die alten Gebräuche und Traditionen in der Kirche festzuhalten und jede Neuerung zu verhindern. Doch wusste er durch seine Schmeicheleien, durch seine enthusiastischen Versicherungen von Treue und Ergebenheit sich die Gunst des Königs bis in dessen letzten Jare zu bewaren. Es ruhte auf ihm der Verdacht, mit dem Papste im Bunde zu stehen und im Interesse des römischen Hofes zu arbeiten; denn er suchte womöglich Cranmers Reformationspläne zu durchkreuzen, half Cromwell stürzen, verhinderte die Vereinigung Englands mit den deutschen Protestanten, hielt überall seine Spione, welche ihm die heimlichen Protestanten entdeckten und betrieb deren Verurteilung. Gardiner entging allen Nachstellungen, die ihm dies Verfaren zuzog, dadurch, dass er es sich zum Gesetz machte, niemals selbst als Urheber einer kirchlichen Maßregel aufzutreten und nichts zu tun one die Einwilligung oder den ausdrücklichen Befehl des Königs, dieser hinwiderum holte in den meisten Angelegenheiten seinen Rat ein. Am Ende der Regierung Heinrich VIII. nahm jedoch sein Einfluss ab. Seine Feindschaft gegen Cranmer entfremdete ihn dem König; seine Verbindung mit dem niederträchtigen London zum Sturze des vom König sehr geschätzten Erzbischofs von Canterbury setzte ihn in der öffentlichen Meinung herunter; sein sichtbares Streben, durch Ränke und boshafte Einflüsterungen die Königin zu verderben, erbitterte ihren Gemal. Es kam dahin, dass der König seinen Namen aus der Liste der Kommission von 16 Räten, welche nach seinem Tode unter der Minderjärigkeit seines Sones das Reich regieren sollte, ausstrich; der katholischen Partei, die dem Könige deshalb Vorstellungen machte, erwiderte dieser: „Gardiner würde euch alle in Unruhe und Verwirrung setzen, denn er hat einen ränkevollen und unruhigen Geist“. Nach dem Tode des Königs bekämpfte er eifrig die neuen reformatorischen Maßregeln und zog sich dadurch eine mehrwöchentliche Haft zu: seine Oppositionsstellung leitet Weber a. a. O. mehr aus Verdruss über seine Zurücksetzung als aus Gewissenhaftigkeit und Überzeugungstreue ab. Richtiger ist es, zu sagen, dass beides zu-

sammenwirkte. Freilich würde ein höchst ungünstiges Licht auf ihn fallen, wenn die Angaben bei Weber II, 295, völlig erwiesen wären, dass er ungeachtet seiner Opposition gegen die Neuerungen von dem katholischen Lehrbegriffe insoweit abgegangen war, dass er dem Abendmal den mysteriösen Charakter entzog und es als Gedächtnismal unter beiderlei Gestalten administriren lassen wollte, dass er das Sünopfer der Messe nach dem Opfer am Kreuze für überflüssig erklärte, dass er die Entfernung der Gnadenbilder und Reliquien aus den Kirchen und die Aufhebung der Kantoreien und Legate zu Seelenmessen billigte, ja selbst das common prayer-book nicht verwarf. Soviel ist gewiss, dass er durch fortwärende Opposition sich 1551 die Absetzung und neue Verhaftung zuzog. Unter Maria Tudor spielte er bei der Restauration des Katholizismus eine Hauptrolle. Die Königin befreite ihn aus der Gefangenschaft, erhob ihn zum Kanzler des Reiches und setzte ihn in sein Bistum wider ein. So betrieb er denn mit verfolgungssüchtigem Eifer den Sieg des Papsttums. Doch riet er der Königin, noch eine zeitlang die Rechte des Oberhauptes der Kirche in Anspruch zu nehmen, um besser an der Restauration des Katholizismus arbeiten zu können. Sowie er merkte, dass das blutige Geschäft ihm gar zu große Unpopularität zuziehen könnte, übergab er das eigentliche Inquisitionsgeschäft dem Bischof Bonner, dessen rohe Sinnesart vor dergleichen Skrupeln ihn sicher stellte. Gardiner arbeitete freilich noch immer gegen die Reformation, er machte zugleich vergebliche Versuche, um die Bestätigung der Alienation der Kirchengüter durch den Papst zu bewirken. Er erlebte noch die Hinrichtung Latimers und Ridleys und starb im Oktober 1555. S. Weber, Geschichte der altkatholischen Kirchen und Sekten in Großbritannien, 1. Th. 1845; 2. Th. 1853. **Herzog.**

Garizim, s. Samaritaner.

Garnier, Johann, wie Petavius und Sirmond eine Zierde des Jesuitenordens, wurde 1612 zu Paris geboren. Er trat schon sehr früh, erst sechzehn Jare alt (1628) in den Orden der Gesellschaft Jesu. Bald zeigte sich seine vorzügliche Befähigung für die Pflege der Wissenschaft, besonders der Theologie, als Lehrer wie als Gelehrter. In jener bekannten, bewärten und gesegneten Weisheit schaffte sein scharfsichtiger Orden zur rechten Zeit den so offenbaren, großen Gaben das angemessene Feld der Tätigkeit. Vierzig Jare hindurch bekleidete Garnier Professuren der alten Sprachen, der Rhetorik, der Philosophie, der Theologie. Dazu gewärte man seinen gelehrten Forschungen, seinem Zuge nach kritisch-historischer Gelehrsamkeit und Nachsuchungen an den verschiedensten Orten jeden nur möglichen Vorschub. In solch unausgesetzter, strenger, sich selbst vergessender Arbeit ging das ganze Leben des P. Garnier dahin. Er veröffentlichte nach einander eine Reihe bedeutender Arbeiten, deren Wert und Bedeutung zuletzt auch die Feinde und Gegner des Ordens nicht verkennen konnten. Allerdings sind die Organi philosophiae rudimenta (1651) und die „Regeln des kath. Glaubens über die Gnade Gottes“ (Regula fidei cath. de gratia Dei per Christum 1655) — mehr oder weniger Jugendschriften. Die letztere leidet überdem sehr an den bekannten traurigen Mängeln der jesuitischen Gnadenlehre. Doch ist es wol gerade dem Interesse Garniers zuzuschreiben, dass er sich mit so vielem Eifer der Geschichte des Pelagianismus zugewandt hat. Nachdem schon von anderer dem Jesuitismus keineswegs holder Seite auf diesem Gebiete Ansehnliches geleistet worden war, gelang es dennoch seinem umfassenden Wissen, seiner theologischen Befähigung und seinem bedeutenden Scharfsinn, hier Lorberen zu erringen. Seine Arbeit über den bekannten pelagianischen Bischof Julian von Eclanum (Juliani Eclanensis episcopi libellus notis illustratus 1668), sowie vornehmlich seine Ausgabe der Schriften des Marius Mercator, welche er im J. 1673 mit seinem Kommentare und Abhandlungen über den Pelagianismus (Marii Mercatoris — opera cum notis et dissertationibus, Paris. fol.) herausgab — sind ausgezeichnete Leistungen von bleibendem Werte. Kardinal Norisius war als augustinischer Theologe und Bearbeiter derselben Materie nicht besonders aufgelegt, die Verdienste eines jesuitischen Schriftstellers schnell und leicht zu erkennen. Garniers Marius Mercator indes

hat diesen trefflichen Kenner der Geschichte des Pelagianismus so umgestimmt und gewonnen, daſs er erklärt haben soll, sein Werk über die Geschichte der pelagianischen Ketzerei würde ungeschrieben geblieben sein, wenn er diese Dissertationen zuvor gelesen hätte. Garniers entschiedener Vorliebe für dogmengeschichtliche Studien verdanken wir noch zwei schätzenswerte Schriften. Im Jar 1675 gab er ein geschichtliches Werk des sechsten Jarhunderts über die nestorianischen und eutychianischen Streitigkeiten heraus, nämlich des karthagischen Archidiakons Liberatus Breviarium sive historia controversiarum Nestorianae et Eutychianae. Widerum sind Garniers eigene Untersuchungen in den gelehrten Noten und Abhandlungen niedergelegt, welche dem Werke beigegeben sind. Andere historische Fragen von entschiedenem kirchenhistorischen Interesse behandelt er in den drei großen Dissertationen, welche er seinem im J. 1680 mit historischen Anmerkungen erschienenen Liber diurnus Romanorum pontificum hinzufügte. Gleich die erste derselben ist recht beachtenswert. Er behandelt hier die cause célèbre der Ketzerei des röm. Bischofs Honorius. Leute wie Onuphrius, Bellarmin, Gretser, Baronius suchen in Honorius die päpstliche Unfehlbarkeit dadurch zu retten, daſs sie Verfälschung der Akten des sechsten Konzils, das Vorhandensein falscher dem Honorius unterschobener Briefe behaupten und das ganze Faktum der Verdammung ihres Schützlings ableugnen. Zu solchen gefärlichen Gewalttaten und aller beglaubigten Geschichte hohnsprechenden Extravaganzen ließ sich freilich Garnier nicht hinreißen. Vielmehr zeigt er, daſs Honorius allerdings vom VI. Konzil verdammt worden und daſs die Akten dieser Kirchenversammlung keineswegs verfälscht seien. Nur stellt er im Interesse des röm. Systems den ganz unhaltbaren Satz auf, Honorius sei persönlich nicht der Ketzer gewesen, als welcher er verdammt worden sei. Auf einer in Ordensangelegenheiten unternommenen Reise nach Rom starb er in Bologna am 16. Oktober 1681. Nach seinem Tode veröffentlichte der Ordensgenosse P. Hardouin seine Supplemente zu Theodorets Werken (Auctarium Theodoreti Cyrensis episcopi seu opp. Tomus V). An der Spitze dieses Bandes, welcher hauptsächlich Garniers Arbeiten über Theodorets Leben und Lehre enthält, steht auch eine Biographie des Autors vom Herausgeber bearbeitet.

Garnier, Julien, gegen 1670 zu Connerai in Maine geboren und seit 1689 Mitglied der gelehrten und hochverdienten Kongregation der Mauriner. Daſs der berühmte Dom Mabillon sich Garnier zum Kollaborator ausbat, beweiset allein schon die Bedeutung dieses Gelehrten. Seine umfassende Kenntnis der griechischen Sprache und Litteratur bestimmte den Orden, ihm die Besorgung einer neuen Ausgabe der Werke des Basilius zu übertragen. Vom Jare 1701 an widmete er diesem wichtigen Unternehmen alle Zeit und Kraft. Der erste Band erschien zu Paris bei Coignard nach zwanzig Jaren unausgesetzten Fleißes und Forschens unter dem Titel: Scti. Patris nostri Basilii — omnia opera quae extant, vel quae ejus nomine circumferuntur, ad manuscriptos codices gallicanos, vaticanos, florentinos et anglicos nec non ad antiquiores editiones castigata, multis aucta: nova interpretatione, criticis praefationibus, notis . . . illustrata. Nur den zweiten Band noch konnte Garnier im folgenden Jare selbst ediren, denn bald darnach wurde er sehr krank und starb am 3. Juni 1725 aufgerieben durch seine gelehrten Arbeiten. Dom Prudent Maran besorgte die Herausgabe des noch fehlenden dritten Bandes der Werke des Basilius.

K. Sudhoff† (Streit).

Gärten (bei den Hebräern) werden in der Bibel oft erwänt, denn sie waren, wie anderwärts im Morgenlande, so auch bei den Israeliten, sehr beliebt: nicht nur legten Könige bei ihren Palästen dergleichen an (Pred. 2, 5; 2 Kön. 25, 4; Neh. 3, 15; Esth. 1, 5 f.), wobei wir nur an den sogenannten „Königsgarten" bei Jerusalem am Ausgange des sogeheißenen Tyropoeon erinnern (Thenius, Comm. zu den BB. der Kön., Anh. S. 23), sondern auch schlichte Bürger hatten Gärten bei ihren Häusern (Susann. V. 4, Luk. 13, 19), wie bekanntlich z. B. in Babel sehr viele waren (Jerem. 50, 16; Diod. 2, 7), doch in Jerusalem durften später keine innerhalb der Stadt angelegt werden (Lightfoot, Centur.

chorogr. vor den horis ad Ev. Matth. cap. 21 et horae ad Matth. 26, 36), vor den Toren aber waren ihrer, namentlich im Gihontale, sehr viele (Jos. B. J. 5, 2, 2). Diese Gärten (גַּנּוֹת und גַּנִּים eigentlich = umzäunte, verschlossene Orte) waren verschiedener Art; teils Kraut-, Gemüse- (גַּן הַיָּרָק), Obst-Gärten zum Nutzen der Menschen (Deut. 11, 10; Jer. 29, 5; Am. 4, 9; 9, 14; 1 Kön. 21, 2), teils eigentliche Lustgärten oder Parke (Susann. 7; Hohel. 6, 2), in denen große Waldbäume und Gebüsche von Cypressen, Lorber, Granaten, Feigen, Nussbäumen u. dgl. mit Wiesen und Blumenbeeten abwechselten. Solche Parke, mit einem nichthebräischen Worte פַּרְדֵּס genannt (s. den Art. „Eden"), waren oft sehr umfangreich und dienten, zum Beispiel den persischen, durch ihre Vorliebe für Gärten bekannten, Großen (Xenoph. Cyrop. 1, 3, 12 [14]; Anab. 1, 2, 7; Hellen. 4, 1, 15 u. o.), als Jagdreviere, s. Hohel. 4, 13; Pred. 2, 5; Neh. 2, 8. Die darin gepflegten Blumen waren, wenn auch weniger mannigfaltig als in unsern modernen Kunstgärten, immerhin nicht gering an Zal und Arten, vorzüglich Lilien, Rosen und allerlei wolriechende Sträucher und Würzkräuter, wie Kypern (Alhenna, besonders in Ägypten heimisch, Hitzig zu Hohel. 1, 14), Narden, Balsam, Safran u. dgl., zum teil auch exotische Gewächse (vgl. das Bild Jes. 17, 10), s. Hohel. 4, 12 ff.; 5, 1; 6, 2. 11 *). In solchen woldurchdufteten, verschlossenen (Hohel. 4, 12) Lusthainen befanden sich auch Bassins zum Baden (Susann. V. 15; vgl. 2 Sam. 11, 2), wie überhaupt für ihre Bewässerung sorgfältig gesorgt wurde, sei es, dass man sie an laufendem Wasser anlegte, sei es, dass durch künstliche Vorrichtungen das Wasser in sie geleitet und verteilt wurde (Jes. 1, 30; 58, 11; Jer. 31, 12; Hohel. 4, 15; Pred. 2, 6; 4 Mos. 24, 6 u. a.). Könige und Begüterte legten sich gern in Gärten ihre Familiengruft an (2 Kön. 21, 18. 26 und dazu Thenius; Matth. 27, 60; Joh. 19, 41). Aber auch Götzendienst wurde in Hainen und Gärten vorzugsweise getrieben (Jes. 1, 29; 57, 5; 65, 3; 66, 17; daher die so häufig widerkehrende Bemerkung: sie räucherten unter jedem grünen Baume 1 Kön. 14, 23; 2 Kön. 16, 4 u. a.). Dagegen zieht sich der Herr selbst wie früher so noch am letzten Abende seines irdischen Wandelns in einen Garten am Ölberge zum Gebete zurück, Matth. 26, 36; Joh. 18, 1. — S. noch v. Lengerke, Kenaan, I, S. 89 f.; Winer im RWB.; Paulys Realencykl. III, S. 1505 ff. und Teuffel, ebend., V, S. 1158 f.; Tobler, Denkbl. aus Jerus., S. 94 ff. **Rüetschi.**

Garve, Karl Bernhard, eine Zierde der Brüdergemeinde durch seine Leistungen im geistlichen Liede. Der Son eines gottesfürchtigen Pächters in der Nähe der Stadt Hannover, wurde am 4. Jan. 1763 geboren und schon als fünfjäriger Knabe der herrnhutischen Erziehungsanstalt zu Zeyst in den Niederlanden anvertraut. Hier und einige Zeit darauf in Neuwied entwickelte die ebenso entschieden christliche als eigentümliche Erziehungsweise der Brüdergemeinde schöne und oft rürende Geistesblüten im Umgange mit dem Gekreuzigten. Im Pädagogium zu Niesky und im Seminarium zu Barby erhielt er seine wissenschaftliche Bildung. Der junge Mann, dessen große Anlagen und Fähigkeiten die Brüdergemeinde sehr wol erkannte, erhielt gleich nach Beendigung seiner Studien eine Lehrerstelle. Bis 1797 trug er die philosophischen und historischen Wissenschaften zu Niesky vor. Sein durchaus wissenschaftlicher, tiefsinniger, irgend welcher bloßen Manier religiösen Anschauens und Lebens gar wenig holder Geist mochte nun wol herrnhutischer Ängstlichkeit und Art etwas besorglich vorkommen. Genug, unserem Garve wurde ein anderer Wirkungskreis angewiesen, und er war jetzt, dem reformirten Tropus angehörend, nacheinander Aufseher des Unitätsarchivs in Zeyst, Prediger in Amsterdam, Anstaltsinspektor und Prediger zu Ebersdorf,

*) Auch bei den alten Ägyptern war die Anlage von Gärten bei den Häusern ein häufiges Vergnügen, wie sich denn Abbildungen von Gärten mit Baumalleen, Blumenbeeten, Lauben und Wasserbehältern oft abgebildet finden, s. Lepsius, Denkm. a. Äg. u. Äth., Abth. III u. Ebers in der Zeitschr. d. DMG. XXX, 399 f. Wie bei den Syrern (Plin. H. N. 20, 8, 16) scheint nach obigem in Israel die Gartenkunst ebenfalls einen nicht geringen Grad von Ausbildung erreicht zu haben.

Geistlicher zu Norden, Arbeiter der Brüdergemeine und Brüdersocietät in Berlin. Ganz besonders segensreich wirkte er am letzteren Orte, wärend der für Preußens Hauptstadt so sehr schweren Kriegszeiten von 1810 bis 1816. Darauf stand er zwanzig Jare hindurch an der Spitze der herrnhutischen Gemeinde zu Neusalz an der Oder. Altersschwäche und Kränklichkeit bewogen ihn auf dem Synodus des Jares 1836 sein Amt niederzulegen. Das liebe Herrnhut wälte sich der Dichtergreis zum Ruheplätzchen für seine alten Tage. Hier starb er am 22. Juni 1841.

Die vorzüglichste Begabung hatte dieser ausgezeichnete Mann für die geistliche Dichtung empfangen. Er gehört zu den hervorragendsten geistlichen Liederdichtern der neuern Zeit. Sein Ausdruck ist klar und maßvoll, seine Versbildung meisterhaft. Kraft und Innigkeit sind bei ihm aufs schönste geeinigt und vom eigentlich Herrnhutschen ist wenig zu finden, wärend seine reformirte Konfession leicht aus Liedern wie „Komm herein, Haupt der Deinen“ zu erkennen ist. Bewundernswürdig ist die reiche Produktivität, welche mit so reicher Formbildung und gediegenem Inhalt gepart ist. Erschienen sind von ihm: „Christliche Gesänge“, Görlitz 1825, mit 303 meist von ihm gedichteten Liedern, und „Brüdergesänge“, Gnadau 1827, mit 65 Liedern. Sein überaus reicher, handschriftlicher Nachlass befindet sich in den Händen seines Sones. Nicht nur eine stark vermehrte Auflage der „Christlichen Gesänge“ harrt auf Veröffentlichung, sondern auch eine umfassende Sammlung von Liedern, Oden, Sinngedichten, Elegieen rc. Auch hinterließ Garve der Brüdergemeine handschriftlich eine vollständige Bearbeitung des Brüdergesangbuchs. **K. Sudhoff †.**

Gaß, Joachim Christian, der Son eines Predigers in Leopoldshagen bei Anklam in Pommern und der Vater des Unterzeichneten, war am 26. Mai 1766 in dem genannten Dorfe geboren. Er empfing seine Schulbildung auf der damals berühmten Klosterschule Bergen, studirte wärend der Jare 1785—1789 in Halle Theologie, woselbst ihn Semler anregte, wo er sich aber auch mit kantischer Philosophie, mit Herders, Wielands, Forsters Schriften eifrig beschäftigte, wurde 1795 Feldprediger des Regiments von Borcke und Garnisonprediger in Stettin und verheiratete sich bald nachher. Leichtigkeit der Rede und Innigkeit des Gemütes machten ihn zum Prediger durchaus geeignet; auch ergab er sich diesem Beruf mit Begeisterung und darf wol zu denen gezält werden, welche am Anfang dieses Jarhunderts das gesunkene Vertrauen zum geistlichen Stande wider herstellen und die Wirksamkeit der Kanzelrede neu beleben halfen. Als Theologe hatte er mit der alten Orthodoxie, wenn er ihr jemals angehört, wol schon früh gebrochen, und dennoch wurde er als junger Mann zuweilen für ein Residuum derselben angesehen; der Grund war, weil er von dem herrschenden Moralismus sich wider einer religiösen Anschauung des Christentums zuwendete und dessen eigentümliche Züge hervorhob. Von diesem Streben, die verlorene schöne „Individualität“ des Christentums wider zu gewinnen, geben Zeugnis seine „Beiträge zur Verbreitung eines religiösen Sinnes in Predigten“ (Stettin 1801, 2. Aufl. 1804, zweite Sammlung 1806). Der „Geist der Zeit“, sagt die Vorrede des ersten Bandes, fordert selbst zu religiöser Besinnung auf. Die Weltereignisse, wie sie seit der Revolution in erschütternder Folge einander drängten, schienen alle nur die eine Manung kundzugeben, dass jeder sich ermannen und über die Eindrücke irdischer Vergänglichkeit erheben solle, damit er nicht „ihrer furchtbaren Gewalt erliege, sondern auf die höheren geistigen Bedürfnisse seines Daseins zurückgefürt werde“. Aber auch zu wissenschaftlicher Vertiefung fand sich Veranlassung; für G. war die schon 1803 angeknüpfte Freundschaft mit Schleiermacher von besonderer Wichtigkeit; er rechnete diese Verbindung zu den schönsten Zierden seines Lebens und auch Schleiermacher hat deren Wert durch die Dedikation seines „kritischen Sendschreibens“ über den ersten Brief an den Thimotheus (1807) öffentlich anerkannt. Das Kriegsjar 1806 fürte ihn nach Halle, wo er mit Schleiermacher und Steffens zusammentraf; zwar kehrte er nochmals nach Stettin zurück, aber die Auflösung seines Regiments und schwere häusliche Trübsal bewogen ihn

zu Ende des J. 1807 nach Berlin überzusiedeln, wo er sehr bald Prediger an der Marienkirche wurde. Zwei Jare später (1810) — und vielleicht waren dies die glücklichsten seines Lebens, denn er genoss die Liebe seiner Gemeinde in hohem Grade, — erfolgte seine Berufung nach Breslau, und hier ist er bis an seinen Tod geblieben. Als Konsistorialrat und Mitglied der Kirchen- und Schulendeputation der dortigen Regierung wurde er der Kanzel entzogen, sah sich jedoch einen größeren und unter den damaligen Verhältnissen doppelt wichtigen Wirkungskreis aufgetan; auch sollte sich mit diesem kirchlichen Amt bald ein zweites akademisches verbinden. Infolge der Verlegung der Universität von Frankfurt an der Oder nach Breslau (1811) wurde ihm die ordentliche Professur für systematische und praktische Theologie anvertraut; auch übernahm er die Oberleitung des Breslauer Schullehrerseminars und stiftete das homiletische Seminar der theologischen Fakultät. Sein Leben wurde bei so verschiedenartigen amtlichen Verpflichtungen ein strenges Arbeitsleben, aber es blieb nicht unbelont. Indem es ihm gelang, in die lange vernachlässigte kirchliche Verwaltung der Provinz einen strengeren Gang zu bringen, trat er selber auf diesem Gebiet in die Reihe der allgemein geachteten Persönlichkeiten der Provinz und zu einem großen Teil der schlesischen Geistlichkeit in ein befreundetes Verhältnis; in das akademische Lehramt, für welches er nicht vollständig vorbereitet war, hat er sich mit Anstrengung hineingearbeitet. In wissenschaftlicher Beziehung war er mehr Denker als Gelehrter; er brachte eine gute philosophische und dialektische Vorbildung mit, sein Vortrag war lebhaft und fließend, daher auch die steigende Frequenz seiner Kollegien. Als Theologe schloss er sich der Richtung seines Freundes Schleiermacher an, one jedoch deren konfessionelle Eigentümlichkeit in sich aufzunehmen. Diese von ihm offen ausgesprochene Abhängigkeit zeigte sich am meisten in der Dogmatik, selbständiger verhielt er sich in der Ethik, seinem besten Kollegium, und in den Vorlesungen über praktische Disziplinen. Mit seinem Kollegen David Schulz hat er sich bei immer gleicher kollegialischer Freundschaft dogmatisch niemals ganz einigen können; doch stand er ihm und den übrigen Kollegen nicht eigentlich gegenüber, sondern ergänzend zur Seite, und für das Gedeihen der Fakultät war es heilsam, dass neben einer überwiegend kritischen und rationalistischen Theologie auch das Interesse an dem Positiven stärker betont und der Sinn für die Kirche und deren Aufgaben lebendig erhalten wurde.

Die Stellung, welche das schlesische Konsistorium in jener Zeit einnahm, muss als bekannt vorausgesetzt werden. G. stand als Mitglied desselben anfangs in gutem Einvernehmen mit der obersten Behörde, sowie er auch stets das Vertrauen seines nächsten Vorgesetzten, des Oberpräsidenten von Merckel genossen hat; erst später wurde er auf die Seite der Opposition gedrängt. Wie er sich in den äußerst erregten Streitigkeiten über Union, Verfassung und Agende verhalten hat, besagen teils seine Briefe an Schleiermacher, teils ist es aus dem von ihm herausgegebenen Jarbuch des protestantischen Kirchen- und Schulwesens von und für Schlesien (Breslau 1818, 1820, 2 Bde.) ersichtlich. Die Synodalarbeiten gerieten völlig ins Stocken, die Agendensache zog sich hin, endigte aber bekanntlich 1829 damit, dass die neue Liturgie in ihrer zweiten Bearbeitung wirklich zur Annahme und Einfürung gelangte. Auch G. entschloss sich zum Beitritt und zur Unterzeichnung der Vorrede; er beruhigte sich über diesen Ausgang des langen, aber nicht unrühmlich gefürten Kampfes damit, dass bei dieser zweiten Redaktion des Werkes die Verhältnisse der einzelnen Provinzen berücksichtigt worden, und dass von der Forderung einer buchstäblichen Anwendung der Formulare Abstand genommen war.

Seine letzten Lebensjare waren von diesen oft drückenden Sorgen ziemlich frei, aber durch Kränklichkeit erschwert. Er konnte im letzten Halbjar das Katheder nicht mehr betreten, blieb aber im Konsistorium tätig bis zum letzten Tage; ein plötzlicher Blutsturz endigte seine Leiden am 19. Februar 1831, nach allem Anschein one schweren Kampf.

G. war im Denken maßvoll, den Extremen abgeneigt, im Handeln rasch und durchgreifend, bei lebhaftem, fast leidenschaftlichem Temperament. Im geselligen

Umgange, welchen er liebte, sah man ihn heiter, herzlich und humoristisch. Auf litterarische Arbeiten hat er immer nur geringe Zeit verwenden können. Außer dem schon genannten kirchlichen Jarbuch verdient Auszeichnung: Ueber den christlichen Cultus, Breslau 1815, ein gehaltvolles Büchlein, von welchem anerkannt ist, dass es nach dieser Seite banbrechend gewirkt hat oder, wie sich Hagenbach S. 361 seiner Encyklopädie ausdrückt, der neueren evangelischen Liturgik eine wissenschaftliche Grundlage gegeben hat. Ferner erwänen wir noch: An meine evangelischen Mitbürger, Breslau 1823 (in Sachen der Union). Ueber den Religionsunterricht in den oberen Klassen der Gymnasien, Breslau 1828, Ueber den Reichstag zu Speyer von 1529, Breslau 1827, daneben einzelne Predigten, die in verschiedenen Kirchen Breslaus gelegentlich gehalten worden, zalreiche Rezensionen in Wachlers theol. Annalen, eine auch in den Studien und Kritiken über Knapps und Tzschirners Glaubenslehre, 1830, Bd. II.

Vgl. Schleiermachers Briefwechsel mit G., Berlin 1852, Vorrede. (Ein später aufgefundener Teil der Briefe Schleiermachers ist auf meine Veranlassung dem Hauptwerk: Aus Schl.'s Leben in Briefen, Bd. IV, einverleibt worden.) Dazu den Nekrolog in der Darmstädtischen Allg. K. Z., 1831, S. 743.

Dr. **W. Gaß.**

Gastfreiheit bei den Hebräern. Diese Tugend ward in Israel, wie im ganzen alten und neuen Orient, sehr hoch gehalten und im weitesten Umfange geübt; sie war um so notwendiger, als es in jenen Ländern an Herbergen entweder gänzlich fehlte, oder, wo sie in späteren Zeiten vorhanden waren, dieselben wenigstens sehr mangelhaft waren und sind. Sobald daher ein Fremdling sich einem Nomadenzelte nahte oder eine Stadt betrat, so wurde er ins Zelt oder Haus einzutreten geladen, denn als Schmach für die ganze Ortschaft galt es, wenn einer im Freien übernachten musste (Richt. 19, 15), wie es als Zeichen schmutzigen Geizes angesehen wurde, einem Wanderer die Aufnahme zu verweigern (Hiob 31, 32). Sofort wurde dem Gaste Wasser zum Fußwaschen gereicht, bei der morgenländischen Fußbekleidung mit bloßen Sandalen ein höchst nötiges Geschäft, s. Luk. 7, 44; 1 Tim. 5, 10; Robinson, Paläst. III, S. 234. Je nach Stand und Vermögen des Wirtes und des Gastes wurde letzterem eine Malzeit vorgesetzt, wärend auch seine Reit- und Lasttiere die erforderliche Narung und Streue erhielten, Gen. 18, 2 ff.; 19, 1 ff.; 24, 25. 31 ff.; Exod. 2, 20; Richt. 6, 18 f.; 13, 15; 19, 20 f. Das Gastrecht ward durchaus heilig gehalten, und der Gast genoss den sichern Schutz seines Wirtes, Gen. 19, 5 ff.; Richt. 19, 23; Josua 2, 1 ff. Zur Zeit Jesu waren diese Verhältnisse noch ziemlich gleich; die Rabbinen erheben widerholt den Wert der Hospitalität, sie verheißen ihr als Lon das Paradies und setzen die Aufnahme eines Wanderers höher als eine Erscheinung der Schechinah zu haben, s. Wettstein und Schöttgen ad Matth. 25, 35, und auch die Essener machten die Gastfreundschaft ihren Angehörigen zur heil. Pflicht, Jos. B. J. 2, 8, 4. Dagegen war das Verhältnis gegenseitiger Gastlichkeit zwischen Juden und Samaritanern durch religiösen Hass gestört: nur im Notfall und jedenfalls nicht geschenksweise nahmen die Juden Narungsmittel von Samaritanern an, obwol es keineswegs schlechthin verboten war, vgl. Joh. 4, 7 ff. und dazu Lightfoot; deshalb vermieden sie auch möglichst die Reise durch Samaria, wie man von jeher ungern in Ortschaften übernachtete, die nicht von Stammverwandten bewont waren, Richt. 19, 12; sie machten, obschon die Galiläer und so auch Jesus (Luk. 17, 11; vgl. Lightfoot ad Joh. 4, 4) in der Regel durch Samaria zogen, öfter lieber den Umweg über Peräa, um von Galiläa nach Judäa zu gehen. Auch die Samariter ihrerseits wiesen namentlich festbesuchende Juden ungastlich ab, Luk. 9, 52 f., und beleidigten sie mitunter sogar tätlich Jos. Antt. 20, 6, 1; vita § 52.

Das Evangelium gebietet den Christen widerholt und nachdrücklich die Übung der Gastfreundschaft und lehrt uns in dem Fremdling vor unserer Türe den Heiland selbst (Matth. 25, 35. 43; 10, 40 ff.) oder seine Engel (Hebr. 13, 2; vgl. Genes. K. 18 u. 19) erkennen, s. Luk. 14, 13 f.; Röm. 12, 13; 1 Petr. 4, 9; namentlich ist Gastfreiheit eine unerlässliche Eigenschaft für Gemeindevorsteher.

Bischöfe und Witwen (d. i. Presbyterinnen), s. 1 Tim. 3, 2; 5, 10; Tit. 1, 8; 3 Joh. 5 ff. Wirklich waren die Christen lange Zeit darin musterhaft (Apostelg. 16, 15; 17, 7; 21, 8. 16; 18, 26 f. u. a.), was selbst die Heiden anerkannten, wie unter andern auch aus der Darstellung des Spötters Lukian, de morte Peregr. c. 12 sq. hervorgeht. Die Gäste wurden zur Fortsetzung ihrer Reise ausgerüstet, mit dem Notwendigen versehen und oft noch eine kleinere oder größere Strecke weit begleitet, s. Genes. 18, 16; 3 Joh. 6; Tit. 3, 13 f.; Röm. 15, 24; 1 Kor. 16, 6. 11; Apostelgesch. 15, 3; 20, 28; 21, 5 (προπέμπειν). Es ist gewiss nur zu bedauern, dass diese schöne Tugend, eine spezielle Erweisung der christlichen Bruderliebe, in unseren Tagen, wo freilich bei ganz veränderten socialen Verhältnissen, dieselbe teilweise auf andere Art geübt werden müsste, so wenig mehr angetroffen wird, sodass der reiche geistige Segen, den sie bringen kann, in dieser selbstsüchtigen und bequemen Zeit fast unbekannt geworden ist; s. Schleiermachers Predigt über die christl. Gastfreundschaft in seinen „Predigten üb. d. christl. Hausstand" Nr. 8 u. Vinet, Théol. pastorale p. 196 (Paris 1850).

Dass noch im heutigen Morgenlande, soweit dessen Sitten nicht durch europäische Touristen verderbt sind, besonders unter den Beduinen, die Gastfreiheit im weitesten Maße, oft sogar auf eine für den Reisenden lästige Weise geübt wird, davon berichten beinahe alle, die jene Gegenden besucht haben, um hier nur auf Volney, Reise (deutsche Übers.) I, S. 314; Russell, Naturgesch. von Aleppo I, S. 328 ff.; Burckhardt, Reise in Syrien, übers. v. Gesenius I, S. 69, 331, 459; II, S. 651 ff. 739 und Robinson, Paläst. II, S. 331, 335, 603, 698; III, S. 187 — zu verweisen. **Rüetschi.**

Gastmäler bei den Hebräern. Die einfachste Form eines Gastmales finden wir wol in der Patriarchenzeit, wo beim Besuche von Gästen „Abraham in die Hütte zu Sarah eilete und sprach: Hole eilends drei Maß Semmelmehl, knete und backe Kuchen. Er aber lief zu den Rindern und holete ein zart gut Kalb und gab es dem Knaben; der eilete und bereitete es zu. Und er trug auf Butter und Milch und von dem Kalbe, das er zubereitet hatte, und setzte es ihnen vor." 1 Mos. 18, 6—8; und gleicherweise machte Loth den bei ihm einkehrenden Engeln „ein Mal und buck ungesäuerte Kuchen", 1 Mos. 19, 3. Sonach ist also bei diesen einfachen Malen das Backen von Brodkuchen, und zwar der Eile wegen von ungesäuerten, sowie das Schlachten eines Tieres der Herde (hier wie Luk. 15, 23 eines Kalbes, anderwärts eines Schafes, 2 Sam. 12, 4; Tob. 7, 9) die Hauptsache, gerade wie es noch heutigen Tages bei den Beduinen der Fall ist; bei vorbereiteteren und für eine größere Anzal von Gästen bestimmten Malen nimmt aber das Trinken einen fast noch höheren Rang ein, wie aus der Benennung des Gastmales מִשְׁתֶּה, potatio, und עָשָׂה מִשְׁתֶּה ein Gastmal veranstalten (wörtlich: ein Trinken machen), und aus Schilderungen wie 1 Sam. 25, 36; 2 Sam. 13, 28; Esth. 1, 7. 8; 1 Makk. 16, 16; Dan. 5, 1; Jes. 5, 12. 13. 22; Amos 6, 6 hinlänglich hervorgeht. Brot, Fleisch und Getränk werden auch 1 Sam. 25, 11; 2 Sam. 6, 19; 1 Chron. 16, 3 ausdrücklich als Hauptbestandteil der Malzeit aufgefürt. Bei noch größerer Ausdehnung und bei zunehmendem Luxus kamen dann natürlich noch weitere Zutaten hinzu, sodass die Vorbereitungen zu einem solchen Gastmale vielerlei Arbeit verursachten, 2 Makk. 2, 28; und welche äußere Pracht bei königlichen Gastgelagen entfaltet wurde, bezeugt die Beschreibung in Esth. 1, 6. 7, wie auch 1 Sam. 25, 36 „ein Königsmal" als allgemeine Bezeichnung eines glänzenden Gastmales erscheint. Bei solchen größeren Schmausereien genügte dann auch nicht ein einziger Tag, sondern sie dehnten sich über mehrere aus; so dauerte Simsons Hochzeitschmaus sieben Tage, Richt. 14, 12. 17; der des Tobias 14 Tage, Tob. 8, 19, und König Ahasveros gab seinen Großen ein Mal „viele Tage lang, nämlich 180 Tage" und dann noch sieben Tage dem Volke, Esth. 1, 3. 5. Die Tageszeit, an welcher Gastmäler gegeben wurden, richtet sich wol nach der Gelegenheit, Abendmalzeiten werden Tob. 8, 1; Joh. 12, 2; Mark. 12, 39 erwänt, doch wird 2 Sam. 3, 35 das Mal auch „da es noch hoch Tag war" gehalten. Was den Ort betrifft, so werden besondere Speisezimmer erwänt 1 Sam. 9, 22 (לִשְׁכָּה) und Esth. 7, 8 (בֵּית מִשְׁתֵּה הַיַּיִן). Zu

einem Gastmale fand eine Einladung statt, Sprüche 9, 3; Tob. 8, 21; Matth. 22, 3 ff.; Joh. 2, 2. Der Kuss bei der Ankunft (Tob. 9, 8; Luk. 7, 45), sowie das Fusswaschen (Luk. 7, 44) bildeten den Eingang; wichtig war sodann auch die Rangordnung der Plätze, welche teils durch die Würde des Geladenen, Luk. 14, 8; Mark. 12, 39, teils durch das Alter, 1 Mos. 43, 33, teils durch die Ehre, die der Hauswirt dem Gaste erzeigen will, 1 Sam. 9, 22, teils durch das freundschaftliche Verhältnis zum Gastgeber, Joh. 13, 23, bestimmt wird. Die Anordnung lag mitunter dem *ἀρχιτρίκλινος* ob, Joh. 2, 8. Als besondere Ehrenbezeugung gilt es auch, wenn einem Teilnehmer des Males ein besonders gutes Stück, 1 Sam. 9, 23 f., oder eine mehrfache Portion, 1 Mos. 43, 34, vorgelegt wird. Zur Erheiterung des Males dienen Musik und Gesang, Amos 6, 5; Jes. 5, 12; Ps. 69, 13; Sir. 32, 5—9, auch wurden die Gäste zur Erhöhung des Genusses wol mit duftenden Ölen gesalbt, Luk. 7, 38. 46; Joh. 12, 3; Ps. 23, 5; Amos 6, 6; Weish. 2, 7; die bei den Gastmälern der Griechen eine so große Rolle spielenden Kränze scheinen bei den Hebräern nicht unbekannt gewesen zu sein, Weish. 2, 8; vgl. Jes. 28, 1; Joseph. Ant. XIX, 9, 1, wie sie denn auch schon bei den alten Ägyptern (Wilkinson II, S. 393) Sitte waren. Nach der freieren Weise der Hebräer, der zufolge die Frauen nicht in Harems abgesperrt lebten, waren bei gewönlichen bürgerlichen Gastmälern Männer und Frauen gemischt, Joh. 2, 3; 12, 3, nur bei dem königlichen Gastgelage, Esth. 1, 9, speisten die Frauen abgesondert von den Männern. Über das Verhalten bei einem Gastmale gibt Sir. 31, 12—32, 17 beachtenswerte Vorschriften. Die Veranlassung zur Veranstaltung eines Gastmales gaben, wie überall und zu allen Zeiten, teils der Besuch lieber Freunde und geehrter Gäste, 1 Mos. 18, 6—8; 19, 3; 2 Sam. 3, 20; 12, 4; 2 Kön. 6, 23; Tob. 7, 9; 1 Makk. 16, 15; Luk. 15, 23 ff.; Joh. 12, 2, teils Familienereignisse, wie Geburtstage, 1 Mos. 40, 20; Matth. 14, 6; Hos. 7, 5, nach manchen Auslegern auch Hiob 1, 4; Hochzeiten, 1 Mos. 29, 22; Richt. 14, 10; Esth. 2, 18; Tob. 7, 17; 8, 1; Matth. 22, 2 ff.; Joh. 2, 1 ff.; Entwönung der Kinder, 1 Mos. 21, 8, und auch wol die Beschneidung, obgleich dessen keine ausdrückliche Erwänung in der Bibel geschieht; Leichenbegängnisse, 2 Sam. 3, 35; Jerem. 16, 7; Tob. 4, 18; Joseph. Bell. Jud. II, 1, 1; teils häusliche Feste, wie Hausbau, Sprüche 9, 1. 2, Schafschur, 2 Sam. 13, 23; 1 Sam. 25, 2. 36, Weinlese, Richt. 9, 27; überhaupt freudige Ereignisse und frohe Botschaften, Esth. 8, 19; 9, 17, oder die Absicht jemandem eine Ehre zu erweisen, Esth. 5, 8; Luk. 5, 29; doch geschieht dies mitunter nur zum Schein (Prov. 23, 7), um den Geladenen desto sicherer zu betrügen, Sir. 13, 8. Andere Veranlassungen sind mehr allgemeiner und öffentlicher Art, wie Festtage, 5 Mos. 16, 10 ff.; Tob. 2, 1; Opfer, 5 Mos. 12, 5—12, 17—19; 14, 22—29; 1 Sam. 9, 13. 22; 1 Kön. 1, 9; 3, 15; Zeph. 1, 7; Abschluss von Bündnissen u. s. w. 1 Mos. 26, 30; 31, 54 u. dgl. Eine besondere Art von Gastmälern waren die *κῶμοι* zur Zeit der Apostel, Röm. 13, 13; Gal. 5, 21; 1 Petr. 4, 3, eine von den Römern angenommene Sitte, bei welchen junge Leute sich zu Schmausereien bloß um des Essens und des geselligen Vergnügens willen versammelten, die dann leicht in Völlerei und Unfug aller Art ausarteten. Änliche ausschweifende Gelage mit Völlerei kamen aber schon bei den alten Israeliten vor und werden öfter scharf gerügt, Prov. 23, 20 f., 29 ff.; Jes. 28, 7 ff.; Am. 4, 1; 6, 6; Eph. 5, 18 u. o. — Vgl. Buxtorf, De conviviis Ebraeorum, in Ugolini Thes. Vol. XXX; Geier, De vett. Ebr. ratione coenandi in Biblioth. Lubec. V. 1 sqq. und besonders die Nachweisungen zur Vergleichung der Gebräuche bei andern Völkern des Altertums und der neueren Zeit in Winers Artikel im Bibl. Realwörterb.; Kamphausen in Riehms Handwörterb. I, 464 ff.; Lane, Modern Egypt. I, p. 174—179, mit Abbildungen. **(Arnold †) Rüetschi.**

Gaston, Ordensstifter, s. Antoniusorden, Bd. I, 475.

Gath, s. Philistäa.

Gaudentius, Bischof von Brixia, d. i. Brescia, ist um 360 n. Chr. geboren. Den Geburtsort kennen wir nicht mit Sicherheit. Vielleicht stammte er aus Brixia, jedenfalls lebte Gaudentius schon eine geraume Zeit unter dem Bi-

schofe Philastrius (s. d. Art.), dessen Schüler er war und von welchem er auch die kirchlichen Weihen empfangen haben mag. Er erfreute sich gleicher Gunst unter den Geistlichen und in der Gemeinde. Er war gerade auf einer Reise in kirchlichen Angelegenheiten in dem Orient abwesend, als Philastrius starb und das Volk und die bischöflichen Kollegen der Umgegend, unter ihnen auch die Autorität eines Ambrosius, den Gaudentius zu dessen Nachfolger erkoren. Anfänglich weigerte sich Gaudentius, seine Jugend vorschützend, auf das entschiedenste, die Wal anzunehmen. Da senden die Einwoner von Brescia an ihn eine Deputation mit sehr ernsten Schreiben des Ambrosius und der Bischöfe, und als ihm die orientalischen Bischöfe auch zusetzen, und ihm, falls er nicht nachgäbe, die Aufhebung der Kirchengemeinschaft androhen, da fügt er sich, kehrt zurück und tritt sein Amt (um 387) an. Über seine Amtsfürung wissen wir so gut wie nichts. Nur nahm er sich des Chrysostomus, als der Hass des Kaiserhauses ihn verfolgte, aufs wärmste und unerschrockenste an. An der Spitze einer Gesandtschaft nahte er bittend dem Kaiser Arkadius, allein umsonst. Chrysostomus selbst hat für diesen, wenn auch vergeblichen Liebesdienst die herzlichsten Dankesworte (vgl. ep. 184). Um das Jar 410 muss Gaudentius noch gelebt haben, da um diese Zeit Rufinus die Rekognitionen des Clemens übersetzte und die Schrift dem Gaudentius widmete. Warscheinlich starb dieser bald darauf, wie Tillemont annimmt, wärend Labbi und Ughilli um 427 erst das Todesjar ansetzen. Die Gebeine des Bischofs ruhen in der Kirche des Evangelisten Johannes in Brescia; im römischen Martyrologium steht sein Name auf den 25. Oktober eingetragen.

Gaudentius schrieb eine Reihe von kleineren Traktaten, so zehn Predigten aus der Osterzeit (decem sermones paschales), in einer Vorrede einem unbekannten Benevolus gewidmet, welcher durch Krankheit am Besuche des Gotteshauses verhindert worden war. Die erste ist an die Täuflinge gerichtet und handelt auf Grund von Exod. 12 von der Osterfeier, die andern sind vor Getauften gehalten. Sechs derselben handeln von Christo, dem rechten Osterlamm und dem h. Abendmale (über denselben Text Exod. 12), die 8. und 9. von der Hochzeit zu Kana und der Jungfräulichkeit, die 10. über die Osterfeier im besonderen und die Sonntagsfeier im allgemeinen. Außer jenen 10 Predigten oder Reden besitzen wir noch 11 verschiedenen Inhalts; von der Heilung des Gichtbrüchigen, über Joh. 12, 31, die vielbesprochene Stelle, u. s. w. Andere sind Gedächtnisreden (de Machabaeis martyribus, de Petro et Paulo) an Heiligentagen, Kasualreden (an seinem Ordinationstage, bei Einweihung der Kirche „concilium Sanctorum", zum Gedächtnis an 40 Märtyrer erbaut, eine Rede über Leben und Heimgang seines Amtsvorgängers, des Bischofs Philastrius); auch zwei Briefe finden sich in der Sammlung. Die Annahme des Galeardus (ad Tract. XIV) und Schönemanns, dass Schriften verloren gegangen seien, ist unbegründet; man hat wol eine Stelle in Serm. VIII missverstanden. Dagegen ist ihm untergeschoben Rhythmus de Philastrio, liber de singularitate Clericorum, commentarii in symbolum Athanasii. Selbst die nachweislich echten Schriften haben sich der Gunst der Forscher nicht erfreut; so sagt Du Pin in seiner Nouvelle Bibliotheque des auteurs ecclésiastiques T. III p. 84: „Seine Reden sind trocken, wenig belehrend und lassen das Herz ganz kalt; sie haben weder die Kraft, noch die Beredsamkeit, Schönheit und Bestimmtheit der griechischen Redner". An dem höchsten Maßstab gemessen, mögen diese Reden nicht viel Wert haben, doch ist jenes Urteil one Zweifel zu hart. So sucht denn auch Galeardi, einer der Herausgeber des Gaudentius, seinen Schriftsteller zu verteidigen, soweit es geht. Im allgemeinen ist sein Stil einfach und schlicht und darum klar und verständlich. Missbrauch in der Anwendung von Allegorieen kann man ihm, aber auch fast allen seinen Zeitgenossen vorwerfen.

Gesamtausgaben: Grynaeus, Monumenta S. Patrum orthodoxographa VI, p. 1793—1860, Basel 1569, fol.; Bibl. PP. Bigneana T. VII, Paris (bei Mich. Sonnius), fol. 1575, 2. Ed. T. II, 1589, 1610, 1624, 1644, 1662; [einzelne Schriften auch Köln, vitae Sanctorum Surii T. IV, 1579, 1618 (Bibl. PP. IV); Leyden, Max. Bibl. PP. T. V, 942 ff. 1677]. Die bedeutendste Ausgabe ist die vom Kanonikus zu Brixen Paulus Galeardus auf Anregung und unter vielsei-

tiger Unterstützung des Brixener Bischofs J. Franz Barbadicus nach den Handschriften im Vatikan, in Florenz, Urbino und Brixen veranstaltete 1. Aufl., 4°, Padua 1720. Die 2. verb. und verm. Aufl. wurde zu Brixen 1738 verlegt und zwar als Teil in dem größeren Werke des Quirinus: Collectio Vet. PP. Brix. Ecclesiae, fol., p. 185—379. Hiervon ist Veiths Ausgabe (4°, Augsburg 1757) ein vollständiger Nachdruck. Vgl. Bähr in christl.-römische Theologie S. 164 und Ersch und Gruber (Art. Gaudentius). Cf. Barth, Advers. XLII, 18. Ein anderer Gaudentius, Märtyrer, wird von den römischen Antiquaren als der Erbauer oder Baumeister des Coliseums betrachtet. **(Pressel †) Leimbach.**

Gaulonitis, s. Palästina.

Gaussen, Ludwig, ein verdienstvoller Genfer Theologe dieses Jarhunderts, entstammte einer zur Zeit der Verfolgungen nach der Schweiz übergesiedelten Familie aus Languedoc. Sein Vater, Georg Markus Gaussen, war in Genf Mitglied des Rates der Zweihundert. Der Son wurde am 25. August 1790 geboren, absolvirte alle seine Studien in Genf, wurde 1814 Kandidat und bereits 1816 Pfarrer in Satigny bei Genf. Der frühere dortige Pfarrer Cellerier fürte seinen jugendlichen Nachfolger noch selbst in das pastorale Leben ein und befestigte ihn zugleich in seinem Gegensatz gegen den damals in Genf herrschenden oberflächlichen Supranaturalismus. Auch durch den frühen Tod seiner Frau wurde Gaussen innerlich gefördert. Dies sollte sich bald öffentlich zeigen. Als nämlich der schottische Erweckungsprediger Haldane nach Genf kam, da trat Gaussen, one sich im geringsten um die entgegengesetzte Ansicht der übrigen Pfarrer von Genf zu bekümmern, freilich auch one im entferntesten an Trennung von der Landeskirche zu denken, der Bewegung ungesäumt bei. Um den immer feindseliger gegen diese Widerbelebung der Genfer Kirche auftretenden Pastoren zu zeigen, auf welcher Seite das Erbe der Reformation gehütet werde, gab er 1819 die in Genf längst verschollene zweite helvetische Konfession neu heraus. Im übrigen verhielt er sich durchaus ruhig. Alles Agitiren war ihm gänzlich zuwider. Er konzentrirte seine Kraft auf sein Amt, bei dem ihm namentlich der Unterricht der Jugend sehr wichtig war. Für erwachsene junge Leute hielt er auch in Genf im Hause seiner Mutter sehr beliebte Erbauungsstunden.

Sein Bruch mit der Landeskirche kam nur sehr allmählich. Er wurde eingeleitet durch den Ausschluss der Dissidenten aus der von Gaussen gestifteten und geleiteten, mit Basel in Verbindung stehenden Genfer Missionsgesellschaft, welcher den Gründer zum Rücktritt aus derselben veranlasste. Aus der Kirche wäre Gaussen trotzdem wol nie geschieden, wenn ihn die Compagnie des pasteurs nicht förmlich hinausgestoßen hätte. Veranlassung dazu gab der Umstand, dass Gaussen, um den Konfirmationsunterricht zu beleben, von 1827 an denselben nicht mehr an der Hand des rationalistisch gefärbten Katechismus, sondern in freierer Weise aus der Bibel selbst erteilte. Als man ihn zur Widereinfürung des Katechismus zwingen wollte, erklärte er, der einzige in Genf zu Recht bestehende Katechismus sei derjenige Calvins, den man gesetzwidrig verdrängt habe, den neuen Katechismus, der vier Grundwarheiten des Evangeliums auslasse, nämlich die Gottheit Christi, die Erbsünde, die Rechtfertigung durch Christi Blut und die Widergeburt durch den heiligen Geist, lasse er sich nicht aufnötigen; denn entweder solle in der Kirche das orthodoxe Dogma gelten oder gar keines. So richtig diese Argumentation Gaussens war, so naturgemäß war es, dass eine vom Glauben ganz oder teilweise abgefallene, nur für die äußerliche Ordnung, beziehungsweise für die eigene Autorität besorgte Kirchenbehörde sich dieselbe nicht anzueignen vermochte. Fürs erste zwar kam ein notdürftiger Kompromiss zustande, allein die Art und Weise, wie Gaussen mit immer größerem Erfolg der Orthodoxie innerhalb der Landeskirche Geltung zu verschaffen suchte, reizte seine andersgesinnten Kollegen fortwärend zur Opposition. Offiziell konnten sie ihm wol vorläufig nichts mehr anhaben, selbst da nicht, als er mit seinem Amtsgenossen Galland die „Evangelische Gesellschaft“ zum behufe regelmäßiger Erbauungsstunden, Missionsgottesdienste und Sonntagsschulen ins Leben rief. Dagegen wurde zur Bekämpfung

der Tendenz Gaussens und seiner Freunde eine religiöse Zeitschrift unter dem Namen „der Protestant von Genf“ gegründet und in derselben das, was Friedrich der Große von seinem State gesagt, auf die Kirche übergetragen: Bei uns kann jeder nach seiner Façon selig werden. Dabei wurde aber zwischen den Zeilen jeder Nummer die Façon der evangelischen Gesellschaft bekämpft und in Kirche und Akademie immer einseitiger die rationalistische Richtung begünstigt, und der Hauptvertreter dieser letztern, der Professor der Dogmatik Chenevière, durfte 1831 unangefochten Schriften gegen die Lehre von der Erbsünde und von der Gottheit Christi veröffentlichen. Daraufhin fasste die evangelische Gesellschaft den entscheidenden Beschluss, eine besondere theologische Schule zu gründen und berief an dieselbe u. a. Merle d'Aubigné und Hävernick.

Dieser Schritt, den Gaussen in zwei Rundschreiben an die Genfer Behörden und an die auswärtigen Kirchen und Universitäten öffentlich bekannt machte, bot der Kompagnie einen willkommenen Anlass, disziplinarisch gegen ihn einzuschreiten. Unter dem Vorwand, die Gründung einer theologischen Schule sei ein Angriff auf die bestehende kirchliche Autorität, wurde beim Statsrat die Absetzung Gaussens beantragt. Trotzdem Gaussen in zwei trefflichen Denkschriften sein gutes Recht darlegte, verfügte der Statsrat zu seinen Ungunsten, und die Gemeinde musste ihren treuen Seelsorger scheiden sehen. Da Gaussen finanziell unabhängig war und seine Gesundheit wärend der langjärigen Kämpfe sehr gelitten hatte, so ging er für mehrere Jare auf Reisen und entschloss sich erst 1836 die Professur der Dogmatik an der jungen theologischen Schule anzunehmen. Doch hatte er schon seit einigen Jaren wider pastoral zu wirken begonnen.

Als theologischer Lehrer hat Gaussen einen sehr anregenden Einfluss gehabt. Zwar hielt er sich, wie die Schule überhaupt, vollständig innerhalb der Grenzen der calvinistischen Orthodoxie, doch war er redlich bemüht, die Härten ihrer praktischen Konsequenzen, namentlich hinsichtlich der Prädestinationslehre, zu entfernen. Seine schriftstellerischen Arbeiten haben fast alle die Lehre von der heiligen Schrift zum Gegenstand. Er erklärt sich hiebei vollständig einverstanden mit der Erklärung des alten Turretini: „quaeritur, an scribendo ita acti et inspirati fuerint a spiritu sancto, et quoad res ipsas et quoad verba, ut ab omni errore immunes fuerint; adversarii negant, nos affirmamus“. Als sich gegen eine solche Fassung der Inspirationslehre innerhalb der eigenen theologischen Schule später von seiten Edmund Scherers entschiedener Widerspruch erhob, fasste Gaussen in der glänzend geschriebenen Schrift „le canon des Saintes Ecritures sous le double point de vue de la science et de la foi“, zwei Bände, Lausanne 1860, alles zusammen, was sich an direkten und indirekten Beweisgründen für den streng orthodoxen Begriff des Kanons sagen lässt. Man wird über den Wert der von ihm vorgebrachten Argumente streiten und über die Naivetät des Verfassers lächeln können, aber man wird jederzeit die begeisterte, oft warhaft klassische Sprache bewundern und den Satz des seither heimgegangenen Pronier (1. Aufl. dieser Encyklopädie Bd. XIX, S. 542) unterschreiben müssen: „Niemand hat in französischer Sprache von der heiligen Schrift mit so inniger Liebe gesprochen, niemand die Schönheiten derselben so herrlich beschrieben wie Gaussen“.

Dass dieser Mann sich nicht ausschließlich wissenschaftlicher Arbeit widmete, wird nach dem Gesagten selbstverständlich erscheinen. Er fur fort, im Oratoire Katechisationen zu halten, als deren Frucht drei Bände „leçons sur Daniel“ herauskamen; in diesem sehr lebendig geschriebenen Werk, einem schönen Beitrag zur praktischen Schriftauslegung, versuchte er nebenbei die Erfüllung der einzelnen Weissagungen bis in die Ereignisse des Jares 1848 zu verfolgen! Er starb am 18. Juni 1863, und neben der freien Kirche Genfs segnen sein Andenken hauptsächlich die zerstreuten Protestanten in Frankreich, deren Evangelisation er sich aufs tätigste annahm.

Außer dem angefürten umfangreichen Artikel von Pronier ist über Gaussen zu vergl.: Von der Goltz, Die reformirte Kirche Genfs im 19. Jahrh., 1862, bes. S. 103 ff.; 289 ff.; 467.

Bernhard Riggenbach.

Gauzbert (Autbert), s. Ansgar, Bd. I, 442.

Gaza, s. Philistäa.

Gebal, der Name 1) einer Völkerschaft in Arabia Peträa (nach Ps. 83, 6 גְּבָל) und 2) einer phönizischen Seestadt (nach Ezech. 27, 9 גְּבַל). Letztere war ausgezeichnet durch ihre Zimmerleute, wie denn schon Salomo sie vorzüglich beim Tempelbau in seine Dienste nahm (1 Kön. 5, 32) und die reichen Kaufleute in Tyrus sie ihre Schiffe zimmern ließen (Ezech. 27, 9). Die Stadt scheint schon sehr frühe ein bedeutendes Gebiet gehabt zu haben (Joh. 13, 5), das nach Gottes Willen von den Israeliten noch hätte erobert werden sollen. Nach diesen Angaben können wir das alte Gebal nicht in dem in der Nachbarschaft von Laodicea befindlichen جبلة (Abulf. Syr. p. 109, 59), sondern nur in dem bekannten Byblos widererkennen, das Sitz eines Adoniskultus (Strabo 16, 755) war, unweit des mittelländischen Meeres auf einer Anhöhe, 24 Meilen von Berytus zwischen Sidon und dem Vorgebirge *θεοῦ πρόσωπον* (Plin. 5, 17; Mel. 1, 12; Eustath. ad Dion. perieg. 912), nach Ptolem. (5, 15. 4) 67° 40' und 33° 56' lag und bei den Arabern noch jetzt جبلة, جبيل (vgl. Abulfed. tab. Syr. p. 94, daher *Ζιβελέτ* bei Phocas) genannt wird.

Die Völkerschaft Gebal kommt unter diesem Namen in der genannten Psalmstelle vor als Alliirter der Edomiter und Ismaeliter, Moabiter und Hagariter, Ammoniter und Amalekiter, Philister und Tyrus und Assur wider das Volk Gottes, ebenso wie Joseph. Antt. 9, 9. 1 die *Γαβαλῖται* neben den Amalekitern und Idumäern genannt werden. Vergleichen wir dazu 2 Kön. 14, 7; 2 Chron. 25, 11, so sehen wir schon daraus, daſs die Gebaliter neben oder unter den Edomitern gewont haben müssen, jedoch nicht als eine und dieselbe Völkerschaft. Dazu stimmen vor allem unsere Nachrichten über Edom und Seir in 1 Mos. 36, 20. 23. 29, wo zwar kein Stamm Gebal genannt ist, wol aber ein Son des Seir, Namens Sobal (שׁוֹבָל), und ein Son dieses Sobal, Namens Ebal (עֵיבָל). Ein Syria Sobal wird daher auch Judith 3, 1 nach dem Text der Vulgata und der luther. Übersetzung neben Syrien, Mesopotamien, Lybien und Cilicien erwänt; in den Geschichtschreibern der Kreuzfarer kommt derselbe Name öfters vor als von einer im Süden von Palästina gelegenen, einen Teil von Arabia Peträa ausmachenden Landschaft, ja als von einer befestigten Stadt Sobal (s. Guilielm. Tyr. p. 781, 812, 834). Die Kinder des Horiten Seir aber waren die Ureinwoner des Landes Edom gewesen und von den Edomitern besiegt, wiewol nicht ganz verdrängt worden, gleichwie die Cananiter von Israel (1 Mos. 12, 6; 36, 25; 5 Mos. 2, 12). Besiegte und Sieger wonten nun unter- oder doch nebeneinander; hielten auch oft gegen Auswärtige zusammen, wenn sie auch lange immer wider sich gegenübertreten, verschmolzen endlich dann doch sowol tatsächlich als dem Namen nach, sodaſs Edom und Seir nicht nur, sondern auch, pars pro toto, Gebal dafür als gleichbedeutend häufig gebraucht wird. Josephus nennt einen idumäischen Distrikt *Γοβολῖτις*, Eusebius (im Onom. unter *Ἰδουμαία*) *Γεβαληνή* (vgl. auch Steph. Byz. p. 253, 265); Euseb. beschränkt zunächst den Namen auf die Umgegend von Petra, wie auch heutzutage noch dort ein Distrikt, der durch das Tal El Ahsa von dem Distrikt Kerek getrennt wird, Dschebal جبال genannt wird (Seetzen XVIII, 390, Burkh. R. II, 674, 678 und dazu Gesen. Anm. S. 1066, Robinson III, 103 f., 806 f.); indes scheint doch schon bei Euseb. Gebalene für Idumäa überhaupt gesetzt zu werden (vgl. Reland S. 84); das Targ. Jonath. substituirt daher für שֵׂעִיר immer גבלה, גבלא (vgl. 1 Mos. 14, 6; 33, 16; 36, 8; 4 Mos. 24, 18; 5 Mos. 1, 2; 2, 1 a.), ebenso das Targ. hieros. und Targ. Chron., endlich auch die samarit. Übersetzung (5 Mos. 1, 2; 2, 1; 33, 2; 1 Mos. 32, 3; 33, 14. 16; 36, 8. 9).

W. Preſſel.

Gebet. Das Gebet ist das wesentliche Erzeugnis und das sicherste Zeugnis, der Herd und Brennpunkt alles religiös geistlichen Lebens, also jeder Religion als solcher eigen, so lange sie Religion ist. Denn „wenn ich Religion suche, so muss ich etwas suchen, das über mir und nicht unter mir ist" (Uncle Tom's Cabin) „der Durst, der niemals gelöscht, der Hunger, der niemals gestillt wird, bezeugt, dass der Mensch hoher Herkunft und edlen Geschlechtes ist; er ruft laut und deutlich genug, die Seele wolle nur in dem Unendlichen, nur in Gott ihre Ruhe finden. Und diese Sehnsucht, welche unbewusst aller unserer Unzufriedenheit zu Grunde liegt, bleibt das geheime Band, das zwei Welten mit einander verknüpft" (Monrad 5, 6). So liegt in jedem Herzen der Zug zur Religion und in jeder Religion das Streben, mit dem geanten, geglaubten oder gewussten höheren Wesen sich in Gemeinschaft zu setzen und zu wissen, wiewol ihr zugleich das Gefül und Bewusstsein einer Störung dieser Gemeinschaft zu Grunde liegt, welches insbesondere durch widrige Erfarungen des Weltbewusstseins noch vertieft sein kann. Nur der Atheist kann nicht beten, denn er hat kein höheres Wesen, und der Pantheist in der modernen Weise, der sich selbst als einen Teil der Gottheit, wo nicht als den Gott anbetet. Solcher Ausdruck der Religion setzt aber voraus, dass das höhere Wesen, zu dem sich der Geist in Beziehung weiß, einerseits nicht unnahbar hoch sei, andererseits ein lebendiges und geistiges, kein totes Schicksal, keine Weltseele, ein Ich, zu dem der Mensch, bei allem Gefüle seiner Abhängigkeit und seines Abstandes, 1 Mos. 18, 27, Du sagen kann: was in höchster Weise das Christentum mit dem Bewusstsein, zu „unserem Vater" zu beten, der Menschheit gebracht hat. „Was im Gewissen sich kund gibt als die heilige, gerecht richtende Allmacht, dessen wird der betende Christ als des allmächtigen Vaters inne. Die Allmacht offenbart sich ihm als ein persönliches Wesen, welches sein Or neigt zu unsrem Gebete" (Monrad 10). So ist das Gebet ein Gespräch des Herzens mit Gott, Ps. 19, 15; Röm. 8, 26. — Dies ist nun aber weiter ins Auge zu fassen nach zwei Seiten. 1) Das Herz muss beim Beten sein, das Herz, das überhaupt allezeit auf Gott gerichtet sein, „immer in Gedanken mit ihm umgehen, das größte Verlangen nach ihm tragen, das größte Wolgefallen an ihm haben soll". Solche Gebetsstimmung muss der Grundton des christlichen Lebens sein, der durchklingt, auch wenn er nicht ausdrücklich angeschlagen wird. Das ist das Anhalten am Gebet, Kol. 4, 2, das Beten one Unterlass, 1 Thess. 5, 17, das den Menschen auch mitten in die Gesellschaft, selbst der Freude begleitet, Phil. 4, 4, das im Gedanken lebt, der freilich im eminenten Sinne Jesu allein zukam, Joh. 8, 16. 29, „ich bin nicht allein, sondern ich und der Vater, der mich gesandt hat", das auch im tätigen Leben des irdischen Berufs den Menschen in der rechten Fassung und in der Verbindung mit Gott erhält, 1 Kor. 10, 31. Wenn somit der Christ im Herzen allezeit beten soll, auch unter der Arbeit, so ist damit doch nicht ausgeschlossen, 2) dass er bete auch mit Mund und Hand zu bestimmten Zeiten, Matth. 12, 34. Das ist dann erst das Gebet im eigentlichen und engeren Sinne des Wortes, und es ist not, sich und andere schon von Kind auf zu gewönen, dass dieses Gebet seine bestimmte Zeit haben müsse, wie in gesunder Zucht auch Essen, Trinken, Schlafen seine bestimmte Zeit hat, dass dadurch der Mensch auch äußerlich an seine Pflicht zu beten gewönt wird, und nicht eine „Geistlichkeit der Engel", Kol. 2, 18, platzgreife, die in falschem Spiritualismus unter dem Vorwande, immer zu beten, gar nie zur eigentlichen Sammlung des Herzens vor Gott kommt: was der Sonntag für die Woche, das sind die bestimmten Gebetszeiten, die sich durch die Natur darbieten, beim Aufstehen, Essen, Schlafengehen, für den einzelnen Werktag. Indes wird die Gewönung an solches Gebet mit großem Unrecht und noch größerem Schaden gar zu häufig bloß unter den Gesichtspunkt der Pflicht gestellt, wodurch das Leben an die muhammedanischen Minaretsrufe und die katholischen Horen erinnert: der Hauptgesichtspunkt für den Christen ist vielmehr im Sinne Christi der, dass er das Recht, das köstliche Recht hat, zu beten, ein Vorrecht, dem Gläubigen von Christo selbst eingeräumt, Joh. 16, 26. 27, da er sich getrösten darf, dass der Vater von selbst, one von irgend einer Mittelperson, selbst

nicht von Christo, besonders angegangen zu werden, ihn lieb hat, dass der Geist Gottes ihn vertritt, Röm. 8, 26, auch da, wo er zu rechtem Gebete, sei's aus Mangel an Bildung, sei's infolge körperlicher oder geistlicher Bedrängnis, nicht geschickt ist, dass er selbst der Priester sein darf, der in solchem Geiste freien Zutritt bei dem Vater hat, Eph. 2, 18, und alles, „was von außen und von innen stündlich seine Seele drückt", auf ihn werfen darf, 1 Petr. 5, 7. Für solches Beten erheben sich aber die Fragen:

A) Was soll man beten? Was gehört zum Inhalt des Gebetes nach seinem einzelnen Bestand? Zielt nun jedes Gebet auf die Gemeinschaft mit Gott, so bezieht es sich entweder als Bitte auf Herstellung und Betätigung dieser Gemeinschaft durch göttlichen Trost und göttliche Hilfe, oder als Dank auf die Erfarungen solcher Heilsgemeinschaft, sei es in einzelnen besonderen Fällen, sei's im ganzen des Lebens und der göttlichen Weltordnung (Lobgebet). Da aber jede Religion zugleich Ausdruck eines Gemeinschaftsbewusstseins ist, so gesellt sich zu diesen als weitere Grundart des Gebetes, sei's in Bitte, sei's im Dank, die Fürbitte. Beleuchten wir diese Hauptarten näher, so ist für alle drei, besonders aber für die Bitte, einfach das Vater-Unser Mustergebet, das alles enthält, sowol Bitten „um Gebung des Guten, als um Abwendung des Bösen, sowol im Leiblichen, als im Geistlichen"; ein Mustergebet aber soll und will es nicht bloß in dem Sinne sein, dass wir uns seiner durch den Mund des Herrn geheiligten Worte in der gegebenen Fassung bedienen, sondern vornehmlich dazu, dass wir an ihm selbst für uns und aus uns heraus, „aus dem Herzen" beten lernen sollen, in welcher Richtung die durch das „Unser" angezeigte Fürbitte, die Stellung des Göttlichen vor dem Menschlichen, die Betonung des Geistlichen vor dem Leiblichen, die Hervorhebung der Sünde in ihrer Schuld, in ihrer Gefärlichkeit, in ihren Folgen, der Schluss in Lob und Dank, besonders beherzigenswerte Winke sind.

Die Danksagung, durch die Schrift in Vorbild (Lob- und Dankpsalmen im A. T., im N. T. Matth. 11, 25; Joh. 11, 41; Matth. 26, 26. 30; 1 Tim. 1, 1; Philipper 1, 3 ff.; Röm. 1, 8 ff.), wie in Manung 1 Tim. 2, 1 f.; Kol. 3, 17; 4, 2; 1 Thess. 5, 16; Phil. 4, 15 uns an's Herz gelegt, verdient schon darum näher in's Auge gefasst zu werden, weil das Herz nach allen Seiten und Zeiten eher zum Bitten als zum Danken bereit ist, Luk. 17, 17, und der Dank, der der natürlichen Selbstgenügsamkeit und einem gewissen Trotz des Herzens abgerungen werden muss, eine Demut der Gesinnung voraussetzt, die nicht jedermanns Ding ist, da endlich die Menschennatur, in Wünschen und Bitten unersättlich, so gar gerne sich erst fragt, wofür man denn zu danken habe und vom Danke für alle geistlichen und leiblichen Segnungen Gottes durch unzufriedene Scheelsucht, Matth. 20, 15, sich abhalten lässt, anderseits aber nicht so leicht in Psalm 118, 21 die Kraft findet, auch das Böse sogar mit Dank aus Gottes Vaterhand hinzunehmen.

Die Fürbitte, für welche im A. T. die Bitte Abrahams für Sodom und Gomorrha, 1 Mos. 18, 23, und Mosis für Israel, 2 Mos. 32, 32; 4 Mos. 14, 13 ff., die bezeichnendsten Beispiele sind, ist dem Christen geboten durch das Vorbild seines Heilandes, Lucä 22, 32; 23, 34; Joh. 17; Römer 8, 34; Hebr. 7, 25 und durch dessen ausdrückliche Anweisung Matth. 5, 44, sowie durch das Beispiel Apostelg. 9, 11; Phil. 1, 3 und die Weisung der Apostel 2 Thess. 3, 1 ff.; 5, 2 ff.; Eph. 6, 17—20; Hebr. 13, 18; Jakobi 5, 16; 1 Joh. 5, 16. Sie ist als solche indirekt eingeschlossen im Vater-Unser, da auch der einzelne nach des Meisters Anweisung nicht zu seinem, sondern zu unserm Vater beten und somit bei jeder Bitte auch in Liebe derer gedenken soll, mit welchen er durch Natur- oder Geistesband in Liebe verbunden ist; sie umfasst zunächst allerdings die nächsten Angehörigen, die wir kennen und lieben, aber dehnt sich aus (zweite Bitte) auf alle Menschen, die ins Reich des Heilands gehören, sei's dass sie schon darin sind, sei's dass es ihnen bestimmt ist; sie ist insbesondere eine christliche Liebespflicht für die Feinde, Matth. 5, 44; Luk. 23, 34, und für alle diejenigen, mit welchen wir bei gestörtem Verhältnisse, bei geistiger Unmündigkeit, geistiger Verirrung (vgl. Augustins

Mutter) oder bei äußerlicher Entfernung nicht reden können, dass wir für sie mit Gott reden und unsere und ihre Sache ihm anbefehlen; die Fürbitte geht wie die Bitte nicht auf das Geistliche allein, sondern (wie die vierte Bitte) auch auf das Leibliche, doch unter der Bedingung von Matth. 6, 33. Wenn das Gebet in Christi Namen, Joh. 16, 33, erhörlich ist, so ist unter diesem ganz besonders die Fürbitte begriffen, welche die göttliche Reichssache dem einzelnen schon in dem Gedanken nahe legt, dass er nicht für sich allein stehe, nicht für sich allein lebe, sondern als Glied eines größeren Ganzen, das seine Spitze im Reiche Christi hat, dass er sei ein Glied des großen Leibes und dass im Gedanken an 1 Kor. 12, 26, fremde Leiden eigene Leiden, fremde Freude, Röm. 12, 15, eigene Freude sei, dass er eben deswegen, mit Alban Stolz zu reden, weder im Leben noch im Beten tun dürfe, „als ob er ein ganz absonderlicher Mensch wäre, die andern Menschen aber Gottes Vieh und Hausgesinde". So ist die Fürbitte die eigentliche Weihe und Krone des Gebetslebens, in welchem, was Paulus 1 Kor. 13 von der Liebe preist, im innersten Herzensgrunde, also in der reinsten Warheit, offenbar wird. Insbesondere ist 1 Timoth. 2, 1—6 die Pflicht der Fürbitte begründet 1) im Gedanken an Gott, aller Menschen Vater, welcher will, dass allen Menschen geholfen werde und es ist somit als ein Teil unseres Gottesdienstes anzusehen, dass wir da zumal, wo wir in der Tat keine Hand anlegen können, durch unser Gebet wenigstens mithelfen, den Willen Gottes zur Erfüllung zu bringen, weswegen die Fürbitten in den Kollekten auch einen besonderen Teil des christlichen Gemeindegottesdienstes ausfüllen, vgl. Eph. 6, 18. 19. — 2) Wenn wir bauen auf die Fürbitte unseres Hohenpriesters Jesu Christi, Röm. 8, 34; 1 Joh. 2, 1; Hebr. 7, 26, und auf der anderen Seite als evangelische Christen auf das allgemeine Priestertum, 1 Petri 2, 9, einen Anspruch haben, so nehmen wir an dieser Mittlertätigkeit Jesu Christi für uns teil in der Fürbitte, in welcher wir ein Abbild des Hohenpriestertums Christi haben, nur freilich mit dem, alles Katholisirende vernichtenden Vorbehalte, dass dieser Ehrenanteil keinem Menschen um seiner selbst willen zukomme, sondern um des willen allein, der als der Sündlosreine der einzige Mittler ist zwischen Gott und den Menschen. Vers 5. Endlich ist 3) die Fürbitte unsere Pflicht gegen die menschliche Gesellschaft, in der wir leben und in der wir, Röm. 13, eine Ordnung Gottes zu erkennen haben. Wie Steuerzalen, Kriegsdienst 2c. zur christlichen Bürgerpflicht gehören, so ist vor Gott auch das christliche Statsleben dadurch geheiligt, dass wir es vor ihm auf dem Herzen tragen und in der Fürbitte, die keines Menschen Auge offenbar ist, zeigt sich am warsten, dass der beste Christ auch der beste Bürger ist; gerade in Zeiten in denen das Volks- und Statsleben menschlich unheilbare Wunden zeigt und der Schaden Josefs offen daliegt, in denen der einzelne an seiner tätigen, eingreifenden Hilfe verzweifeln muss, ist die Fürbitte das einzige, was ihm oft bleibt und was — hilft, wie Luther, dessen Sache Quietismus doch am wenigsten gewesen ist, selbst alle gewonnenen Schlachten eines königlichen Feldherrn (in der Erklärung von Joh. 14—16) nicht dem Erfolge seiner Waffen, sondern der Fürbitte seiner gläubigen Untertanen will zugeschrieben wissen.

B. Die Frage: wie soll man beten? erhält besonders durch die Stellen Matth. 6, 6. 11; Joh. 16, 23; Luk. 18, 1—11 und das Vorbild Christi selbst Matth. 26, 39—44 ihre Antwort. Das Gebet muss vor allem andächtig sein, denn durch den Mund soll das Herz sprechen, dass es kein Plappern werde, Matth. 6, 7, und das Herz soll sich sammeln, Matth. 6, 6, aus der Welt Zerstreuung, eingedenk dessen, an den es sich jetzt eben wendet, Ps. 5, 2; dieser Gedanke, wie ihn der Eingang des Vater-Unsers nahe legt, treibt zur Demut im Bewusstsein, dass wir zu unserem Vater, dem Herrn Himmels und der Erde treten, wir als schwache, kurzsichtige Menschen, ein Bewusstsein, das sich bescheidet, Gott Mittel und Wege vorschreiben, Gott gleichsam etwas „nehmen", ihm etwas abzwingen und abtrotzen zu wollen, und das sich zur Bußfertigkeit, Luk. 18, 13, steigert, da wir dem heiligen Gott uns als Sünder gegenüber wissen, sei's, dass er das ausdrücklich durch seine Züchtigungen uns nahe gelegt, Ps. 51, sei's, dass er in unverdienter Güte uns gesegnet hat, Luk. 5, 8. Das Gebet ist dringend und

anhaltend, Matth. 7, 7; Luk. 11, 5—8; 18, 1—8; Matth. 26, 36—45, weil uns Gott in die Schule des Gebetes nehmen will; voll gläubiger Zuversicht, Jak. 1, 6, aber auch voll Ergebung (dritte Bitte, Jesus in Gethsemane). Nur ein solches Gebet ist ein Gebet im Namen Jesu Christi. Was gehört zu solchem? Schmid (675; vgl. Wuttke II. 294) faßt die 3 in Joh. 16, 23—27; vgl. Joh. 14, 13—17; 15, 7. 16; 1 Joh. 3, 21—24; Römer 8, 15 f. bezeichneten Seiten dahin zusammen, dass wir zu solchem Bittgebet durch Christum berechtigt (Calov: precari per meritum Christi), beauftragt und befähigt (Olshausen, Meyer 2c.) seien. Der Hauptnachdruck wird immerhin auf den ersten Punkt zu legen sein, auf die durch den Heiland gegebene Berechtigung, die von ihm als unserem παράκλητος, unserem Rechtsbeistand, ausgestellte Vollmacht, die von ihm getane Zusage (Monrad 223). Aber zusammenfassend werden wir sagen müssen: ein Gebet im Namen Jesu Christi geschieht 1) auf seinen Zuspruch und im Vertrauen auf seine Zusage, dass durch ihn uns der Zugang zum Vater offen steht, 2) in seinem Dienste, also in Vertretung und Erstrebung der Sache seines Reiches, Matth. 6, 33, und endlich 3) in seinem Geiste, wie er uns durch sein Vorbild im Beten, vor allem in Gethsemane, gezeigt und durch seine fürsprechende Tätigkeit Röm. 8, 34, vgl. 26, 1 Joh. 2, 2 zugewendet und gegeben ist. Als sicherstes Zeugnis, dass in unserem Gebete kein Betrug war, wird uns (nach Monrad 208) gelten müssen, „dass wir aus demselben hervorgehen mit neuen sittlichen Antrieben, mit gekräftigtem Willen und aufrichtigem Gelübde, selbst Mitarbeiter zu werden zur Erhörung unseres Gebets". Auf heidnischem Boden stellt sich hienach dem Gebete in Jesu Namen ganz nahe das Gebet des Sokrates am Schlusse des platonischen Phaidros.

Solches Gebet ist der von Christo ihm zugeschriebenen Kraft gewiss. Es hat eine Bedeutung für unser inneres und für unser äußeres Leben. 1) Dem inneren Leben ist es in gleicher Weise der Gottesliebe natürliches Bedürfnis und notwendige Stärkung. a) In erster Hinsicht ist es die Probe unseres Lebens, der Zeiger an der Ur unseres inneren Wesens, der „innere Puls des geistigen Lebens" (Hofacker), der den Stand der Gesundheit unseres inneren Menschen anzeigt, sei's, dass er gar nicht gehe, oder intermittirend, oder schleichend, oder kräftig, voll und stetig sei. Ob wir gerne beten, bloß aus Büchern und dem Gedächtnisse, oder aus dem Herzen, ob wir zum Beten uns zwingen müssen oder es ganz unterlassen, ob das Leibliche immer das erste und letzte Wort habe, ob Bitten unser ein und alles sei, oder ob wir uns auch zum Danken erheben, ob wir nur an uns denken, oder ob wir in der Fürbitte unser Herz erweitern: alles das sind untrügliche Symptome für den Zustand unseres geistigen Menschen. „Das Gebet eines jeden Menschen hat seine Entwicklungsgeschichte. Kennten wir diese Geschichte, dann kennten wir auch den Menschen" (Monrad 161). b) Auf der anderen Seite aber ist das Gebet auch die beste Arznei für unser Herz: es ist ein Tugendmittel und dient zur Stärkung und Bewarung unserer Seele, Matth. 26, 41; es ist ein Hauptstück der geistlichen Waffenrüstung des Christen gegen innere und äußere Feinde, Eph. 6, 16—18; Luk. 22, 43. — 2) Auch im äußeren Leben des Christen ist aber dem gläubigen Gebete Erhörung zugesagt, und es wäre grundlose Willkür, die allgemeine und öfters widerholte, ja mit einem Amen bekräftigte Verheißung Christi, Joh. 16, 23, vgl. Joh. 15, 7; Matth. 18, 19; Mark. 13, 18; Matth. 9, 35—38, einseitig beschränken zu wollen, wenngleich, wie natürlich, das Geistige vorangeht, Luk. 11, 13. Das ist durch viele wunderbare Gebetserhörungen bestätigt und dagegen verfangen alle Einwendungen einer entchristlichten Wissenschaft nichts, wie a) es sei ein Hochmut des sterblichen Menschen, sich mit dem Gebete in Gottes Rat eindrängen zu wollen, und (Kant) „durch die pochende Zudringlichkeit des Bittens zu versuchen, ob Gott nicht von dem Plane seiner Weisheit zum gegenwärtigen Vorteil für uns abgebracht werden könne": zu solcher Künheit hat uns Christus ausdrücklich ein Recht gegeben, vorausgesetzt aber, dass wir es in seinem Sinne und nach seinem Vorbilde in Demut gebrauchen; b) es sei ja doch alles schon durch Gottes Vorhersehung im voraus bestimmt: dann ist aber eben das auch von Gott verordnet, dass das

Gebet der Hilfe vorangehen müsse, da gerade die rechte Fassung und Stimmung des Gemütes, in der Gott die Hilfe eintreten lassen will, nur die sein kann, die sich in einem frommen, gottergebenen Gebete ausspricht. Überhaupt aber kann, wie Schmid schon bemerkt (Christl. S. L. 678) und Monrad ganz besonders mit bezug auf die Macht der Fürbitte ausfürt, 215, „die Gebetserhörung in Rücksicht auf ihre physische Möglichkeit keiner anderen Schwierigkeit unterliegen, als die Vereinbarung der göttlichen Weltregierung mit dem Bestehen der Selbsttätigkeit der vernünftigen Geschöpfe und ihres Tuns und Lassens in endlicher Freiheit". c) Gott kenne ja nach seiner Allwissenheit alle unsere Not schon zum voraus; „das Beten sei darum ein abergläubischer Wan, ein Fetischmachen, ein bloß erklärtes Wünschen gegen ein Wesen, das keiner Erklärung der inneren Gesinnung des Wünschenden bedarf, wodurch also nichts getan, mithin Gott selbst nicht wirklich gedient werde" (Kant, Relig. innerh. der bloßen Vernunft.) Aber gerade darauf hat Matth. 6, 8 Christus die Notwendigkeit des Gebets begründet und will damit, dass wir im Leben Gott die Ehre geben, seinem Willen den unseren unterwerfen, und was wir haben und erhalten, als seine Gabe erkennen, „dass er es uns erkennen lasse und wir mit Danksagung empfahen unser täglich Brot" (Luther). d) Viele unserer Anliegen seien für Gott zu klein — aber Klein und Groß entscheidet sich nach dem Auge und dem Augenwinkel, unter dem es erscheint, und selbst das uns am kleinsten Erscheinende stellt Christus ausdrücklich unter die Ordnung des göttlichen Waltens, Matth. 10, 29. 30. Nur wird es freilich gerade hier am meisten darauf ankommen, dass wir im Bewusstsein der Kleinheit auch des größten Menschengeistes alles Gott anheimstellen, stille seien und warten wollen, wie es auch kommen mag, sowie des Wortes uns getrösten: „die Erhörung folget also bald, die Gewärung aber zu seiner Zeit" — und in seiner Art.

Schmid, Christliche Sittenlehre 604 ff., 670 ff.; Wuttke, Handbuch der christl. S. L., I, 422 f. 482 f., II, 291 f.; Rothe, Theol. Ethik, II. 186 f.; Harleß, Christl. Ethik, § 33, c.; Hofmanns Vorlesungen über Ethik, S. 130—155; Monrad, Aus der Welt des Gebets, deutsch von Michelsen, zweite Auflage, Perthes 1878; Löber, Die Lehre vom Gebete, Erlangen 1860. **C. Beck.**

Gebet bei den alten und bei den heutigen Hebräern. Es gibt wol keinen Artikel, welcher sowol die bleibende Eigentümlichkeit wie die zeitweise Umgestaltung der alttestamentlichen Religion so getreu abspiegelte, als die Lehre vom Gebet. Der Hebräer ist zwar vom Anbeginn bis auf diesen Tag auch hierin Orientale, soweit nicht die Erkenntnis und Verehrung des waren Gottes ihn von allen andern Völkern absondert: er steht und kniet nicht nur (1 Sam. 1, 26; 1 Kön. 8, 22; Dan. 9, 20; 2 Chron. 6, 13; 1 Kön. 8, 54; Esr. 9, 5; Dan. 6, 10) beim Gebet, beides mit zum Himmel erhobenen (1 Kön. 8, 22; Neh. 8, 7; Klagl. 2, 19; 3, 41; Ps. 28, 2; 134, 2; 2 Makk. 3, 20) oder ausgebreiteten (Jes. 1, 15; Esr. 9, 5), wol auch die Brust bedeckenden, die Brust schlagenden (Luk. 18, 13) Händen, er senkt auch in der Trauer das Haupt auf die Brust (Ps. 35, 13), legt es im Jammer sogar zwischen die Kniee (1 Kön. 18, 42), ja er wirft sich zuweilen mit dem ganzen Körper zur Erde (1 Mos. 24, 26; Nehem. 8, 6; Judith 9, 1); er betet mit bedecktem Haupte, denn der Hut ist sein Turban auch unter abendländischem Himmel; er liebt vor andern Zeiten des Gebets die des Untergangs oder Aufgangs der Sonne (1 Mos. 24, 63; Ps. 55, 18; Dan. 9, 21 auch 6, 11, Tract. Berachoth per. 1); er verrichtet sein Gebet besonders gerne im Freien (1 Mos. 24, 63: 1 Kön. 18, 42; Matth. 14, 23; Mark. 6, 16; Luk. 6, 12; Apg. 16, 13), oder auf dem Dache, wo der Söller oder ein einfaches Zelt ihn verbirgt (Dan. 6, 11; Judith 8, 5; Tob. 3, 12; Matth. 6, 6; Apg. 1, 13; 10, 9); später auch in einem der Tempelvorhöfe (Jos. 56, 7; Luk. 18, 10; Apg. 3, 1), noch später in der Synagoge (siehe weiter unten das nähere hierüber). Der Hebräer richtet sich aber in seiner Gebetsstellung nicht wie die übrigen Orientalen nach dem Aufgang der Sonne, sondern nach der Lage des heil. Landes, in diesem selbst nach der Lage des Tempels und im Tempel nach dem gegen Abend

gebauten Allerheiligsten (Dan. 6, 11; 2 Chr. 6, 34; 3 Esr. 4, 58; Ps. 5, 8; Mischn. Berach. 4, 5; 1 Kön. 8, 38, vgl. auch 2 Sam. 22, 7 und Ps. 18, 7), denn er weiß von einem Wonen Gottes unter seinem Volke, wiewol noch mit der Beschränkung auf eine einzige Stätte, an welcher Gott angebetet sein wollte (vgl. Joh. 4, 20—24), und damals nur erst mit leiser Anung, dass diese Stätte in Warheit Ihn nicht zu fassen vermöge (1 Kön. 8, 27; 2 Chron. 2, 6; 6, 18). Doch nicht nur die Richtung des Betenden ward demzufolge eine andere vor allen Morgenländern: — das Gebet selbst musste den Hebräer auszeichnen vor allen Völkern; das Gebet des Hebräers ist nicht mehr nur einseitige Anbetung, bei welcher der Mensch ins Ungewisse nach Zeichen seiner Erhörung greift, es ist, was es sein soll, das Zwiegespräch des Menschen mit Gott (vgl. das Exempel der Erzväter, Moses, Samuels, Davids und der Propheten, wie die Praxis aller waren Frommen in Israel bis auf diesen Tag, ferner Aussprüche der heiligen Schrift Alten Bundes wie 1 Mos. 32, 28; 2 Mos. 22, 23. 27; 5 Mos. 4, 7; 1 Kön. 18, 37; Ps. 50, 19; 65, 3; 81, 8; 91, 15; 145, 18; Jerem. 29, 12; Klagl. 3, 57; Judith 4, 11; Sir. 3, 6). Das Gebet des Hebräers gibt indessen auch bei den vertrautesten Freunden Gottes im Alten Bunde (2 Mos. 33, 11; 4 Mos. 12, 8; 5 Mos. 34, 10) nur die Stellung des Knechtes zum Herrn zu erkennen (1 Mos. 18, 3. 5. 27; 32, 10; 2 Mos. 34, 6—8; 2 Sam. 7, 20; 1 Chron. 18, 18. 19; Ps. 86, 2. 4. 16; 90, 13; 116, 16; 119, 125; 143, 2), und in den Zeiten, da der Alte Bund sich überlebt hatte, sank auch das Gebet mit wenigen Ausnahmen zu einem geistlosen opus operatum herab. Den Wendepunkt dieser Behandlung oder Misshandlung des Gebetes bezeichnet in der Litteratur der Schluss des alttestamentlichen Kanons; ja die Lehre vom Gebet ist gerade derjenige Artikel der alttestamentlichen Religion, welcher den Unterschied der kanonischen und der apokryphischen Litteratur am ehesten zu fülen gibt. Der Betende war ursprünglich nicht gebunden weder an eine gewisse Zeit, wenn sich auch eine Vorliebe für einzelne Stunden zu erkennen gibt; noch an einen gewissen Ort, wenn auch die Richtung nach der heiligen Gegend zur frommen Sitte wurde; noch an eine gewisse Gebetsformel. Mose hatte das Gebet nicht zum Gegenstande förmlicher Verordnung gemacht, sondern hierin auf die Opfer, diese Gebete one Worte, sich beschränkt; aus den Prophetenschulen Samuels erwuchs zwar ein die Opfer begleitender levitischer Gebet- und Gesanggottesdienst, die öffentlichen Gebete fanden immer größere Teilnahme (Jes. 1, 15), gegen das Exil hin gab es sogar schon ordentliche Vorbeter (1 Chron. 23, 30, vgl. Neh. 11, 17, Berach. f. 26, 1); immer aber ist von einem kirchlichen Zwange oder einer selbsterwälten Gebetsheiligkeit noch keine Spur zu bemerken. So wanderte das Volk in die Gefangenschaft; hier mag nun der Zustand der Demütigung, unter dem das Volk seufzte, nicht nur manche ungewonter Weise ins Gebet getrieben, — hier mag das Volk zuerst begonnen haben, den Mangel an allem Opferdienst zu lindern durch die Vereinigung zu entsprechendem Gebetsdienste, wie wir dies nach dem Aufhören aller Opfer infolge der Zerstörung des anderen Tempels in aller Vollständigkeit und Übereinstimmung als kirchliche Ordnung antreffen. Die Versuchung, aus dem Gebet wie aus dem Fasten ein opus operatum zu machen, lag nun ungleich näher denn zuvor, und einzelne apokryphische Stellen (Tob. 12, 9; Judith 4, 12 ff.) verraten dies bereits. Einen kirchlichen Zwang aber vermittelte erst die Periode des Pharisäismus und der beginnenden Schriftgelehrsamkeit.

Die Frucht davon war die Kasuistik des Thalmud; die Lehre vom Gebet insbesondere nimmt darin eine so wichtige Stelle ein, dass sogleich der erste von seinen 63 Traktaten dem Gebet gewidmet ist und daher den Namen Berachoth fürt. Drei Punkte daraus finden wir in ihren Grundzügen bereits bei den Zeitgenossen Jesu und der Apostel: das dreimalige tägliche Gebet, die langen Gebetsformeln, und den Gebrauch der sogenannten Denkzettel und Kleidersäume beim Gebet. Was bei Daniel wol noch freiwilliger Gebrauch gewesen, war nun schon kirchliche Ordnung geworden: die dritte (Apg. 2, 15), sechste (Apg. 10, 9), und neunte (Apg. 3, 1; 10, 30) Stunde galten nun allgemein für die Stunden

des Gebets, die dritte (morgens 8—9 Ur) als die Stunde des Morgenopfers, die neunte (nachmittags 2—3 Ur) als die Stunde des Abendopfers (vgl. Jos. Antt. 14, 4. 3). Dass die Pharisäer bereits zur Zeit Jesu mit langen Gebetsformeln sich befassten, schon einen besonderen Wert darauf legten, teils, um desto mehr in die Augen zu fallen, teils, weil sie meinten, Gott werde dadurch zum Erhören desto geneigter gemacht (Talm. Jerusch. Taanith f. 67, 3, bab. Berach. 32, 2; 54, 2: prolixa oratio vitam protrahit etc.), erhellt aus den Strafreden Jesu über sie (Matth. 6, 7, 8; 23, 14); es ist nicht unwarscheinlich, dass es bereits, wenigstens in der Hauptsache, dieselben Formeln waren, welche Mischn. Berachoth enthalten sind (vgl. Pirke aboth 2, 13). Dass sie die sogenannten Denkzettel und Kleidersäume bereits für unentbehrlich zum Gebet gehalten haben, ist zwar Matth. 23, 5 nicht ausdrücklich gesagt, nach der Art aber, wie sie hienach dieselben recht augenfällig breit und lang machten, warscheinlich.

In der orthodoxen Judengemeinde geht mit Sonnenaufgang der Klopfer von Haus zu Haus und weckt zum Gebet durch 3 Schläge an die Haustüre: Tag und Nacht sollen (mit Berufung auf Ps. 57, 9) durch Gebet miteinander verbunden werden. Hat der Jude alsdann nach genauester Vorschrift sich aufgerichtet, angekleidet u. s. w., so spricht er erst: „Gelobt seist Du Gott, unser Gott, ein König aller Welt, dass Du uns geboten hast, die Hände zu waschen!“ und legt nun seinen kleinen Gebetsmantel und die Gebetsriemen an. Der kleine Gebetsmantel (wie der große Schulmantel entstanden aus den ursprünglichen, bloßen Läppchen an den Kleidern, welche nach 4 Mos. 15, 37—41 und 5 Mos. 22, 12 erinnern sollten an die Gebote Gottes), das ארבע כנפות (Arba Canphos) ist ein viereckiges, vorn über die Brust und hinten über die Schultern hinabhängendes, einst himmelblaues, nun weißes kleines Mäntelchen von Tuch oder Seidezeug, an den 4 Ecken mit Franzen von wollenen Fäden und über den Achseln die beiden Hälften mit zwei Bändern zusammengebunden; es wird beim Gebet über das Oberkleid geworfen, sonst unter der Weste getragen, und muss bei Nacht abgelegt werden. Die Franzen ציצית (Zizis) bestehen aus 8 gezwirnten, doppelten Fäden von weißer Wolle, welche mit fünf Knöpfen (nach der Zal der Bücher Mose's) verschlungen sind und eine halbe Elle herunterhängen. Die Gebetsriemen (entstanden aus der einfachen Ermanung 5 Mos. 6, 6—8 und 11, 18) תפלין שלראש und תפלין שליד (Thephillin ascher lerosch und Teph. asch. lejad.) sind breit von schwarzem Kalbsleder, jene mit vier Fächlein nebeneinander, diese mit einem einzigen; in jene kommt in das rechte Fächlein ein Zettel mit den Worten aus 5 Mos. 11, 13—21, in das nächste ein Zettel mit 5 Mos. 6, 4—9, weiter 2 Mos. 13, 11—16, links 2 Mos. 13, 1—10; in das eine in vier Felder abgeteilte Fächlein der Armthephillin kommen dieselben vier Worte; die Zettel werden mit Pergament umwickelt, mit gereinigten Küh- oder Kälberschwanzharen umbunden und one Knopf nur zusammengedreht, sodann das ganze Thephillin mit Ochsen- oder Kuh- oder Kälbernerven oder mit zarten Riemen von Kalbpergament zusammengenäht. Die Stirnthephillin wird mit einem von einem reinen Tiere genommenen, außen schwarzen, innen grünen Riemen also umgebunden, dass der Knoten hinten an den Kopf zu stehen kommt, das rechte Ende des Riemens bis auf den Nabel herabhängt, das andere kürzer. Beide Thephillin mit einander tragen den göttlichen Namen שדי so, dass das ש und ד an das Kopfthephillin, das י aber an den Knopf des Armthephillinriemens zu stehen kommt; die Armtheph. müssen deshalb zuerst umgebunden werden, da im andern Falle die Hälfte שד eine Weile allein dastünde, welche für sich auch „Teufel“ bedeute! Die Armtheph. wird auf die bloße Haut des Armes umgebunden also, dass die Worte des Fächleins gegen dem Herzen stehen („zu Herzen nehmen“, 5 Mos. 6, 6!), die Verlängerung des Riemens noch dreimal um die mittleren Finger geschlungen, gegen den kleinen Finger gezogen und dann hängend gelassen wird; darauf streift man den Ärmel wider über den Arm. Vor dem Anlegen der Theph. werden sie geküsst und an beide Augen gedrückt; wärend des Umlegens spricht man: „Gelobet seist Du, Herr, unser Gott, du König aller Welt, der Du uns mit Deinen Geboten geheiligt und hast uns befohlen, Denkzettel zu tragen!“ Sie sollen erst vom 13. Lebensjar

an getragen werden, nur am Werktag, nur von freien und meist gesunden Manns-personen und nicht eher, als wenn man beten will; wer sie einmal angelegt hat, darf sich von keinem Menschen, und wäre es auch ein Kaiser, im Beten unterbrechen lassen; endlich gelten sie auch als Amulete gegen die Dämonen (Targ. Cant. 8, 3), daher sie im Griechischen auch *φυλακτήρια* (Matth. 23, 5) genannt werden.

Hat sich der Jude nun also zum Beten bereitet, so eilt er nach der Synagoge. Beim Verlassen des Hauses (wie beim Heimkommen) berürt er zuvor die Mesusa und spricht: „Der Herr behüte meinen Ausgang und Eingang von nun an bis in Ewigkeit!" Diese Mesusa (entstanden aus der Ermanung 5 Mos. 6, 9 und 11, 20) besteht aus einem Pergament, welches innen mit 5 Mos. 6, 4—9 und 11, 13—24 beschrieben, dann zusammengerollt außen mit שדי beschrieben, in ein Rohr oder rundes Büchschen gesteckt, und so in eine Öffnung im rechten Pfosten des Hauses oder eines reinen Zimmers geschoben wird. Wärend des Eintritts in die Synagoge sagt der Jude schöne Sprüche aus den Psalmen her. Nach dem Eintritt nimmt der Jude seinen Tallis gadol hervor, bestehend aus einem wollenen viereckigen weißen Tuch, das vier ציצית an seinen vier Enden hat. Mit diesem Mantel wird nun Stirne*) und Hinterhaupt verhüllt unter den Worten: „Gelobet seist Du, Gott, dass Du uns mit Deinen Geboten geheiligt und mit Zizis zu behängen geboten hat!" Vor dem Gebet darf man nichts essen, niemand besuchen, nicht einmal grüßen; wärend desselben nicht gähnen, räuspern u. dgl. Den Anfang des Betens macht nun das Neigen gegen die Bundeslade und Sprechen der Worte 4 Mos. 24, 5 und Ps. 5, 8; hierauf folgt das Lesen aus dem Gebetbuch und wer nicht lesen kann, sagt doch auf der andern Gebet das Amen! nämlich: 1) Das Gebet העלם; 2) die 100 Danksagungen; 3) werden alle Arten der ehemaligen Opfer hergelesen, weil sie zur wirklichen Verrichtung derselben keinen Tempel mehr haben (mit Berufung auf Hosea 14, 3); 4) eine Erzälung von den Opfern und 5) ein gewisses Gebet; 6) stehen sie auf und singen mit Freudengeschrei eine kurze Danksagung, ihre Hoffnung auf baldige Zurückgabe des hl. Landes anzudeuten; darauf 7) wider Niederfallen und Herlesen eines langen Gebetes; 8) Gebet קריאה שמע; 9) im Gebet שמנה עשרה heben sie bei den Worten: „Heilig, heilig, heilig ist rc." die Augen gen Himmel, bewegen den ganzen Leib und zittern; zuletzt 10) bitten sie: „Der Frieden macht in der Höhe, soll auch über uns und über ganz Israel Frieden machen! Amen!" Dabei springen sie drei Schritte rückwärts, bücken sich zur Erde, neigen den Kopf gegen die linke Hand und richten sich wider auf. Viele tun nun noch ein Übriges und beten das שבעים ושתים פסקים oder auch das שם המפרש (Schem Hamphorasch = der unbegreifliche Name), ein Gebet, das so große Kraft haben soll, dass, wer solches zum Beschluss der Morgengebete hersage, sich seiner Seligkeit unfehlbar versichern könne. Die ganze Andacht wird nun beschlossen mit: „Herr Gott, füre mich durch Deine Gerechtigkeit um derer willen, die auf dich lauern; mache richtig Deinen Weg vor mir her. Gott behüte meinen Ausgang und Eingang von nun an bis in Ewigkeit!" Darauf legt man Schulmantel ab, tritt, um nicht der heil. Lade den Rücken zu kehren, hinter sich aus der Türe und geht langsam nach Haus; zu Haus soll man dann nicht sogleich an die Geschäfte gehen, sondern erst wenigstens eine Stunde im Gesetz Gottes oder sonst einem erbaulichen Buch lesen. Die Thephillin werden außer dem Gebet abgelegt, nur das Arba den Tag über anbehalten. Die Malzeit ist auch mit Gebet begleitet, obwol der Mittag nicht mehr als eigentliche Gebetszeit gilt. Wenn das Vieh versorgt ist, die Hände gewaschen sind, setzt der Hausvater sich zu Tische, schneidet das Brot halb durch, bedeckt es mit beiden Händen, danket (worauf die andern Amen! sagen) und bricht das Stückchen vollends ab, taucht es in Salz oder Brühe und genießt es still; dann bricht er jedem der andern ein Stück ab und legt es ihm vor; hierauf segnet der

*) Die heutigen Juden legen ihn nur noch um den Nacken; und wo keine großen Synagogen sind, wie in Hauptstädten, wird das tägliche Gebet gar nicht mehr in den Synagogen, sondern zu Hause und in kleinen Gebetsmänteln verrichtet.

Hausvater auch den Wein, ergreift den Becher mit beiden Händen und hält ihn dann mit der Rechten in die Höhe; die andern sprechen die Danksagung stille nach und schließen mit lautem „Amen!“ Nun spricht der Hausvater den 23. Psalm und die Malzeit wird verzehrt; darauf beginnt der Vorbeter: „Rabothi (meine Herrn) wir wollen benschen (den Segen sprechen)!“ und beginnt eine Antiphonie, die mit lautem Amen! und leisem Hersagen einiger Verse aus Ps. 34 endigt. Die zweite Gebetszeit ist die des einstigen Abendopfers, wenigstens zwei Stunden vor Einbruch der Nacht. Nach dem Waschen der Hände eilt man wider in die Synagoge, sagt das Gebet Aschre, das Loblied Davids (Ps. 145) auf Gottes Größe, die 18 Benedeiungen, das Gebet Tachnun, worauf der Vorsänger das Gebet Schomer Israel absatzweise vorsagt und die Gemeinde nachsagen lässt, darauf alle zusammen um Barmherzigkeit bitten und ein kurzes Schlussgebet die Andacht endigt. Die dritte Gebetszeit ist die des Aufgangs der Sterne. Das eigentliche Nachtgebet, das nun verrichtet wird, ist nach Analogie des Morgengebets wider eine Kette von Gebeten. Mit dem Abendessen wird es wie mit dem Mittagessen gehalten. Beim Zubettegehen zieht man den linken vor dem rechten Schuh aus und im Bette darf nach dem Gebet: „Höre, Israel“ 2c. nichts mehr gesprochen werden. Da die Opfer nicht mehr dargebracht werden können, so wird an jedem Festtag dem gewönlichen Gebet ein besonderes hinzugefügt, das Gebet מוסף, welches auf die an diesem Festtag einst verordneten Opfer bezug hat und ihre Stelle vertritt. Die Gebete des Versönungstages zeichnen sich aus durch die öffentliche Beichte der Gemeinde, indem zwischen denselben das Bekenntnis der Sünden nach der Ordnung des Alphabets nachgesprochen wird; schon unter das Abendgebet, welches den Versönungstag eröffnet, ist ein besonderes Bußgebet aufgenommen, das um Gnade für den Sünder bittet, welcher etwa ein Gelübde der Heiligkeit verletzt hätte, und Kol hidre genannt wird; und wer öffentlich büßen will, der legt sich nach dem Vespergebet in der Synagoge mit dem Angesicht auf die Erde, bekennt leise seine Sünden, indem er alle Vergehungen durch's ganze Alphabet hersagt, und schlägt nach jedem Worte der Beichte auf seine Brust; der nächste an ihm versetzt dem Knieenden mit einem doppelten, ledernen Riemen auf dem hinteren Teil des Leibes, zu welchem Ende das Oberkleid über den Rücken geworfen wird, 39 Streiche („40 Streiche weniger einen“, 2 Kor. 11, 24); diesen Dienst leisten sie sich gegenseitig; der die Schläge austeilt, spricht aus Ps. 77: „Er war barmherzig und vergab die Missetat 2c.“ Was die Sprache des Gebetes betrifft, so erlaubt abweichend von der herrschenden Ansicht der berühmte Moses Maimonides, in einer andern Sprache zu beten, wenn man die hebräische nicht verstehe, „wenn nur die Meinung der klugen Alten darunter beibehalten werde“; ebenso der Verfasser des beliebten Buches Mogen Abraham; ja der Baal Chasidim gibt, wenn man nicht die hebräische Sprache verstehe, den Gebeten in der eigenen Sprache des Betenden sogar den Vorzug mit Berufung auf Jes. 29, 12. 13. **W. Pressel.**

Gebet des Herrn. Christus hat seinen Jüngern das „Unser Vater“ gelehrt, als sie ihn baten, er solle sie beten lehren; der Täufer habe seine Jünger ebenfalls beten gelehrt (Luk. 11, 1). Der Täufer scheint hienach seinen Jüngern eine Gebets*formel* gelehrt zu haben, und auch Christi Jünger verlangen eine solche. Was beten sei und um was und wie man bitten müsse, war ihnen nicht unbekannt. Christus gibt ihnen auch keine allgemeine Belehrung, sondern ein höchst concis formulirtes Gebet, eine wirkliche Gebets*formel*, welche aber freilich mehr als eine bloße Formel ist. Einige, wie Hugo Grotius, behaupteten, Christus habe gar nicht beabsichtigt, eine Formel zu geben, sondern nur, gleichsam durch ein *Schema*, die Jünger belehren wollen, welchen *Inhalt* ein rechtes Gebet haben müsse (Grot. in Matth. 6, 9). Gewiss will Christus hier die Norm für *alles* Beten in seinem Namen aufstellen, und wenn er an mehreren Stellen verheißt, jedes in seinem Namen gesprochene Gebet werde erhört, so ist die beste Interpretation wol die, dass ein Gebet dann im Namen Jesu gesprochen sei, wenn es auch seinem Inhalte nach aus dem Inhalte des Herrengebetes oder einer Bitte derselben sich entwickele. (Ein Christ kann z. B. im Namen Jesu um die tägliche

Notdurft, aber nicht um Reichtümer beten.) Trotzdem kann es nicht gegen Jesu Absicht sein, dass das Unser Vater auch wirklich als Formular gebraucht werde. Weil es die allgemeine Norm für alles Gebet (oder wie Chrysostomus sagt, das μέτρον) enthält, enthält es auch die einfachste, entsprechendste und intensivste Form für alles Beten, und so wird namentlich das kirchliche Gemeindegebet, weil es nicht in's Subjektive und Individuelle sich verlieren soll, immer wider in dieser normativen Urform sich sammeln und konzentriren müssen. Dagegen soll und darf das Gebet des Herrn nicht zur Formel im schlimmen Sinne, zum superstitiösen Plapperwerk, missbraucht werden, was nach Matth. 6, 7 die schreiendste Verkehrung seines Wesens und Zweckes ist *).

Von geringer Bedeutung ist die früher oft und weitläufig verhandelte Frage, ob Matthäus oder ob (nach der Annahme Calvins und der meisten neueren) Lukas dies Gebet an der rechten Stelle mitteilen, oder ob (wie nach dem Vorgang von Origenes, Euthymius u. a. Tholuck annimmt) Christus bei zweien Gelegenheiten seinen Jüngern dies Gebet gelehrt habe. Diese dritte Ansicht ist die härteste; will man auch annehmen, die Jünger hätten das erste Mal aus Missverstand das Gebet für keine Formel gehalten, und deshalb später widerholt um eine solche gebeten: so würde doch der Herr in solchem Falle schwerlich die Formel selbst widerholt, sondern sie nur über die Natur und Bestimmung derselben in ein paar Worten belehrt haben. — Dass Jesus in der Bergpredigt die Reihe der Beispiele Kap. 6, 1 ff. und V. 16 ff., worin er zeigt, wie man das Gesetz erfüllen, aus welchen Motiven man das Gute tun müsse, durch die Mitteilung einer Gebetsformel sollte unterbrochen haben, ist minder warscheinlich, als dass Matth. diesen Vorgang (nebst dem dazu gehörigen Ausspruch Matth. 6, 14—15) hier eingeschaltet habe.

Völlig nichtig sind die Untersuchungen, aus welchen Quellen der Herr dies Gebet geschöpft und „zusammengestellt" habe. Rhode, Richter, Seyffarth und selbst Herder ließen es ihn aus dem Zendavesta schöpfen! (Vgl. dagegen Gebser, De orat. domin. p. 19 und de explicat. script. sacr. und Tholuck S. 384). Nach Grotius, Capellus, Lightfoot u. a. hat Jesus die einzelnen Bitten aus rabbinischen Gebeten entlehnt. Allein die ganze Änlichkeit mit diesen rabbinischen Gebeten reduzirt sich darauf, dass auch hier Gott zuweilen (wie 5 Mos. 32, 5; Hiob 34, 36; Jes. 63, 16; Jer. 3, 4 u. 19; Mal. 1, 6) „Vater" genannt oder das Reich Israel aufzurichten gebeten wird, oder dass gebetet wird „dein Name werde geheiligt durch unsere Werke"; und überdies stammen jene Gebete teils aus dem מַחֲזוֹר, einem mittelalterlichen Buche portugiesischer Juden, teils aus dem סֵפֶר מוּסָר, dessen Verfasser der um 1500 lebende Rabbi Klatz war! Aus diesen Quellen hat Christus doch wol schwerlich sein Gebet geschöpft! Den besten Gegenbeweis liefert ein Blick auf den völlig selbständigen Inhalt, den einheitlichen Gedankengang und die unerschöpfliche Tiefe des Gebetes.

„Unser Vater, der in den Himmeln", so lautet die Anrede an Gott. (Bei Lukas, welcher das ganze Gebet in abgekürzter Rezension gibt, bloß: „Vater".) Vater heißt Gott zwar schon im A. Test. (siehe oben), aber nicht als der Vater des Einzelnen, sondern als der des Volkes Israel, welcher diesem Volke das Dasein gegeben (Hos. 11, 1) und zwar als ein Vater ungeratener, abtrünniger Söne 5 Mos. 32, 5; Hos. 11, 1 ff.; Mal. 1, 6; Jerem. 3, 4 u. 19, obwol er seinerseits stets Vatertreue geübt hat (Jes. 63, 16). Nur der rätselhafte Elihu (Hiob 34, 36) ein Typus Christi, darf Gott „Vater" nennen. Im neuen Bunde dagegen ist Gott unser Vater geworden in Christo; weil er Christi Vater ist, ist er auch der Vater derer, die Glieder an Christo sind, die (Joh. 1, 12) „die

---

*) So wird im großen Rosenkranze das Gebet des Herrn 15 Male gebetet, entsprechend den 15 Decaden des Ave Maria. Im anglikanischen Hauptgottesdienste widerholt sich das Gebet des Herrn an fünf Stellen, was ebenfalls seinem Wesen und seiner Bestimmung zuwider ist.

Macht empfangen haben, Gottes Kinder zu heißen", weil Gott sie widergeboren hat. „Unser Vater" steht daher im geraden und ausschließenden Gegensatze zu einem heidnischen Allvater. Der Himmel aber wird als Wonstätte Gottes genannt nicht im symbolischen Sinne, sondern wie aus der dritten Bitte hervorgeht, im eigentlichen. Der Himmel (oder genauer „die Himmel" השׁמים) bezeichnet von 1 Mos. 1, 1 und 2 an dasjenige Gebiet der sichtbaren Schöpfung Gottes, wohin die Sünde und der Tod nicht eingedrungen sind, wo vielmehr Gottes Wille vollkommen geschieht, die Wonstätte der heiliggebliebenen Engel und der vollendeten Seligen, wo Gott seinerseits den Glanz und die Fülle seiner Herrlichkeit und Gegenwart schrankenlos zu offenbaren vermag, daher er dort in intensiverem Sinne wont, als auf der Erde und dem zu ihr gehörigen Schöpfungsgebiet, von welchem die Sünde ihn scheidet. — Der Zusatz „im Himmel" erinnert also an die Heiligkeit des Gottes, zu dem wir beten, die Anrede „Vater" an die herablassende Gnade dieses heiligen Gottes.

Die erste Bitte ist die, dass Gottes Name geheiligt werde. Dass Gott die Ehre gegeben werde, die ihm gebürt, soll des Christen erstes und oberstes Verlangen und Sehnen sein. Gott ist nicht da um des Menschen willen, wie der Pantheismus behauptet; Gott ist auch nicht dreieinig um des Menschen willen, wennschon er bei Gelegenheit der Erlösung den Menschen seine Dreieinigkeit geoffenbart hat, sondern Gott ist, was er ist, aus und durch und für sich, und wir sind Würmer, die er aus freier Gnade geschaffen hat. Sein „Name" ist (2 Mos. 3, 13; 6, 3) das nomen proprium יהוה, das er geoffenbart hat, im Gegensatze zu den Benennungen, womit Menschen ihn etwa bezeichnen. אהיה אשׁר אהיה, „ich bin der ich bin"; d. h. ich bin, was ich bin, aus mir und durch mich und nicht erst, weil ihr mich als Gott anbetet (vgl. Drechsler, Die Einheit und Ächtheit der Genesis, Hamb. 1838, S. 10 ff.). Dieser Name drückt Gottes Wesen, seine Gottheit, aus; diesen Namen heiligen (d. i. als einen heiligseienden behandeln, vgl. Tholuck S. 398) heißt: Gott die Ehre geben, dass Er Gott ist von Ewigkeit, und dass er heilig ist und Heiligkeit fordern darf, und dass wir, was wir sind, durch seine Gnade sind. Der Christ erfleht von Gott, nicht nur dass ihm selbst die Kraft geschenkt werde, Gottes Namen zu heiligen, sondern auch, dass in und vor der ganzen Welt Gott die Ehre möge gegeben werden.

Die zweite Bitte ist: „Dein Reich komme". Die *βασιλεία τοῦ θεοῦ* ist weder die subjektive Heilsaneignung, noch die Seligkeit nach dem Tode, sondern das Reich, welches der Herr bei seiner Widerkunft aufrichten will. Der unmittelbare Sinn dieser Bitte ist also nicht: gib dass ich selig werde, dass ich in Dein Reich komme, sondern: richte Du Dein Reich auf in Herrlichkeit. Es ist das Flehen der Braut: Komm, Herr Jesu (Offenb. 22, 17 u. 20). Von dem ewigen Urgrund aller Gnade geht der Betende über zur letzten höchsten Verwirklichung des Heilsratsschlusses, und sehnt sich nach diesem Endziel der Wege Gottes, nach der Erlösung der Gemeinde aus dem Jammer der Knechtsgestalt, wennschon in der Geduld Christi. Implicite liegt darin dann freilich auch die Bitte, dass der jedesmalige Weltlauf dem Reiche Christi förderlich sein möge. Das tut der Vater zwar onehin; er will aber darum gebeten sein.

Die dritte Bitte (welche bei Lukas fehlt) wendet sich von dem Endziel der Heilsverwirklichung zurück in die durch Sünde und Schwachheit befleckte Gegenwart; ein solcher Zustand, wo das Reich Christi nicht anders als in Knechtsgestalt zu existiren vermag, ist ein abnormer, und so bildet die Erde als der Schauplatz der Knechtsgestalt Christi und seines Reiches einen traurigen Kontrast mit jenem Schöpfungsgebiete, wo die Engel und Seligen Gott in ungetrübter Heiligkeit dienen. Sehnt sich der Christ, dass Gott die Ehre gegeben werde, so muss er sich nach der vollen Verwirklichung des Heils, nach der Aufrichtung des Reiches Christi sehnen; und sehnt er das künftige Reich Christi herbei, so muss er schon in bezug auf die Gegenwart den schreienden Kontrast zwischen der sündigen Erde und dem sündlosen Himmel hinwegwünschen. Dieses Sehnen ist aber kein sentimentales, sondern gestaltet sich zur glaubenskräftigen Bitte. In dieser Bitte nun

verklagt der Christ vor allem in tiefer Buße sich selbst (vgl. Matth. 7, 3 ff.) und dann die ganze sündige Erde, und bekennt, dass Gottes Wille da nicht geschehe: dann bittet er um Kraft für sich und um Gnade für die ganze Menschheit, dass Gottes Wille vollkommen (so wie im Himmel) geschehen möge *).

Die drei ersten Bitten enthalten zugleich (vgl. Tholuck S. 391) eine Hindeutung auf die Dreieinigkeit Gottes. Gott, des Name geheiligt werden soll, ist der Vater Jesu Christi und der Herr und Schöpfer aller Dinge. Sein künftiges Reich ist auch des Vaters Reich, soll aber durch eine Tat des Sones aufgerichtet werden. Und dass Gottes Wille geschehe, wirken Vater und Son durch den hl. Geist.

Parallel mit den ersten laufen nun die folgenden Bitten. Die Gegenwart, wo Gottes Wille noch nicht vollkommen auf Erden vollzogen wird, ist eine Wartezeit, durch die wir hindurchgefristet werden müssen. Da bedürfen wir vor allem des Brotes, der leiblichen irdischen Notdurft. Um dieses, um den *ἄρτος ἐπιούσιος* bittet der Christ in der vierten Bitte. Schwierig ist das *ἅπαξ λεγ.* *ἐπιούσιος*. Die Einen (wie Grotius, Scaliger, Bengel) leiten es ab von *ἐπιών* scil. *χρόνος* (von *ἴημι*) nach Analogie von *πιγούσιος*, *γερουσία*, oder von *ἐπιοῦσα* scil. *ἡμέρα*, was in der LXX vorkommt und „der morgende Tag“ heißt. „Unser Brot für die künftige Zeit, oder für den morgenden Tag, gib uns heute“. Hiebei wäre nicht so sehr die Bitte für die Zukunft oder den morgenden Tag als solche anstößig (denn Sorgen, Matth. 6, 34, und Bitten ist zweierlei) als das „heute“, welches in solcher Zusammenstellung notwendig einen Gegensatz gegen das „künftig“ bilden und aussagen würde, dass Gott uns das Brot für morgen schon heute bescheren möchte. Dies wäre dann allerdings eine Bitte der Ungeduld und der Matth. 6, 34 verbotenen Sorge. Besser leitet die Mehrzal der Ausleger *ἐπιούσιος* von *οὐσία* ab, das zur *οὐσία* nötige Brot. Gewönlich bilden zwar die substantiva auf *ια* ihr adj. auf *αιος*, doch findet sich auch *ἐξουσίος* von *ἐξουσία*, *πολυγώνιος* von *γωνία* u. a. Dass es aber *ἐπιούσιος* und nicht *ἐπούσιος* heißt, dürfte sich am einfachsten daraus erklären, dass das adj. nicht von einem nomen *ἐπουσία*, sondern von dem nomen *οὐσία* und der Präp. *ἐπὶ* abgeleitet ist („was *ἐπὶ τὴν οὐσίαν* nötig ist“). Übrigens kommt der gleiche Hiatus auch bei *ἐπιεικής*, *ἐπίορκος* u. a. vor. Der Sinn ist nun nicht: wesenhaft, warhaftig (dies würde *οὐσιώδης* heißen), sondern zum Dasein nötig, im Gegensatz sowol zu *περιούσιος* „überflüssig“, als zu *ἐλλιπές* „mangelnd“.

Die vorzugsweise oder ausschließliche Beziehung dieser Bitte auf die geistliche Speise des Wortes Gottes oder vollends des hl. Abendmales, welche bei Kirchenvätern u. a. sich findet, ist eine gekünstelte. *Σήμερον* und *ἐπιούσιος* erinnern zu deutlich an Stellen wie Matth. 6, 32. Bei der Bitte um das geistliche Brot des Lebens würde es der Restriktionen „heute“ und das „zum Dasein nötige“ nicht bedürfen.

Die fünfte Bitte richtet sich, wie die vierte, auf die Gegenwart als auf einen Notstand. Wärend aber die vierte sich an den Vater als an den Schöpfer und Erhalter der Welt wendet, dass er das leibliche Leben erhalten möge, so wendet sich die fünfte an den Vater, als an den Vater Jesu Christi, der in seinem Sone eine Erlösung gestiftet hat; sie läuft also parallel mit der zweiten Bitte. Die zweite Bitte bezieht sich auf die schließliche Aufrichtung des Reiches Christi, die parallele fünfte auf die Gnadengüter dieses Reiches in seinem jetzigen Bestehen, nämlich auf die bereits vorhandene Erlösung von der Schuld, die Vergebung der Sünden. Was uns vom Reiche Christi scheidet, sind unsere Sünden; die Zwischenwand muss täglich neu hinweggeschafft werden durch stets neues Erflehen und Eingreifen der ein für allemal durch Christum erworbenen Vergebung.

---

*) Unter dem Willen Gottes mit Beza u. a. nicht die voluntas praecipiens, sondern die decernens zu verstehen, und die Bitte als einen Ausdruck der Ergebung in Gottes Fürungen zu verstehen, ist nicht textgemäß. Die Worte „wie im Himmel“ sind dagegen.

„Gleichwie wir vergeben unsern Schuldigern“. Den Kommentar hiezu bildet das Gleichnis vom unbarmherzigen Knecht. Ὡς heißt nicht „weil“. Nicht durch unsere Persönlichkeit verdienen wir, dass auch Gott uns vergebe, daher enthält der Zusatz ὡς καὶ κλ. auch keine Berufung auf unsere Persönlichkeit als auf ein Verdienst. Die Worte ὡς καὶ κλ. enthalten lediglich das Bekenntnis einer vorhandenen Gesinnung, welche da sein soll und da sein muss und auch wirklich überall da ist, wo Gott warhaft und ernstlich um Vergebung gebeten wird. Wer Gott um Vergebung bittet, der tut dies auf Grund der einfürallemaligen justificatio und Schuld-Erlassung. Indem Gott mir die 20,000 Pfund erlassen hat, bin ich nun mich selbst ihm schuldig, und alles was mein ist, folglich auch alles, was ich bei anderen gutstehen, was ich an sie zu fordern habe.

Die sechste Bitte: „Füre uns nicht in Versuchung hinein, sondern errette uns von dem Argen“ (von welcher Luk. nur die erste Hälfte hat) wird von Augustin und den luth. Theologen in zwei Bitten zerlegt, von Chrysostomus und den reformirten aber als Eine betrachtet. Die Frage ist im Grunde eine rein formelle; denn auch wenn das zweite Lemma wirklich nur das nämliche positiv ausspricht, was im ersten Lemma negativ ausgesprochen worden, so bleibt dennoch die Freiheit, formell die Bitte in ihre zwei Glieder zu teilen, und jedes dieser Glieder als eine Bitte zu betrachten. So ist das: „rette uns vom Argen“ unbedingt mehr, als das negative: „füre uns nicht in Versuchung“, auch wenn man beide Glieder in die engste Verbindung zu einander setzt und auf die gleiche Sache bezieht.

Dass aber beide Glieder in solch engem gegensätzlichen Verhältnis stehen, zeigt schon das ἀλλὰ, welches ja nach einer Negation stets dasjenige B einfürt, was geschehen soll an der Stelle des nicht geschehen sollenden A. Eben hierauf fürt der Inhalt der Bitte.

Ὁ πονηρός heißt in der hl. Schrift der Satan, der Arge, der Fürst der gefallenen Engel. Das adj. πονηρός bezeichnet nirgends die einfache Sündlichkeit als solche (geschweige denn das Übel, das malum physicum), sondern stets die gegen das Heil sich richtende, christusfeindliche, mithin widerchristliche, Bosheit. (Vergl. Matth. 12, 34 f., wo nicht Sünder und Sündlose, sondern Verstockte und Bekehrbare einander gegenübergestellt werden.) Auch Eph. 5, 16 ist ἡ ἡμέρα ἡ πονηρά nicht „der Unglückstag“, sondern „der arge Tag“, die Zeit, wo das Reich der Finsternis Macht hat. Entweder steht das adj. mit einem subst. verbunden (ἡμέρα πονηρὰ, ἔργον πονηρόν, ἄνθρωπος πονηρός), oder wo es absolut steht, steht es in masculinischem, persönlichem Sinn, und bezeichnet den Satan (auch Matth. 5, 37; vgl. 1 Joh. 3, 8; Ev. Joh. 8, 44).

Wird nun im zweiten Glied um Errettung vom Satan gebetet, so erklärt sich nun auch das erste Glied. Πειράζειν heißt prüfen, dann auch: zu einer Sünde versuchen, ebenso bezeichnet πειρασμός die Versuchung in beiderlei Absicht, sowol in der der Prüfung, als in der schlimmen der Verfürung. Gott versucht nur im ersteren Sinn; er prüft die Seinen durch Leiden, um sie zu bewären (δοκιμάζειν), und diese Prüfungen sind heilsam, gut und notwendig (Röm. 5, 3; Jak. 1, 2—4; 1 Petr. 1, 6 f.), der Christ kann also unmöglich bitten, dass ihn Gott mit solch heilsamer Arzenei doch lieber verschonen wolle. Der Mensch wird nach Jak. 1, 12 durch seine eigene böse Lust versucht im schlimmen Sinne; aber von dieser Art der Versuchungen heißt es ausdrücklich: Gott versucht niemand. Daher wäre eine Bitte in diesem Sinn eine sinnlose. Wollte man aber erklären: „Füre uns in keine äußeren Lagen, in denen dann unsere eigene Lust uns reizen könnte“, so wäre dies darum verkehrt, weil die Reizung nicht von der Lage, sondern in jeder Lage von der inneren Lust kommt. Aber auch der Satan versucht den Christen, wie er Christum selber versucht hat, und zwar mit der Absicht, ihn zu Falle zu bringen. Und soviel an ihm ist, möchte er den Christen schwerer versuchen, als dieser es tragen kann. Vor solchen Versuchungen „über Vermögen“ will uns Gott bewaren (1 Kor. 10, 13), aber er will darum gebeten sein. Wir sollen es wissen, dass wir nicht bloß mit Fleisch und Blut

zu kämpfen haben, und dass wir zu diesem Kampfe der Hilfe und Bewarung Gottes bedürfen und ihn darum bitten*).

Der Christ bittet also um Bewarung vor allen den Satansversuchungen, die ihn von seinem Heilande losreißen könnten, also um Bewarung im Glauben und in der Kindschaft (und soweit läuft die sechste Bitte der dritten parallel) und dann bittet er um schließliche Erlösung der Gemeinde aus aller Macht des Satans, also um den letzten Sieg Christi (und dieses Lemma bildet nun einen keineswegs tautologischen Schlussstein, und kann somit ganz wol als eine siebente Bitte betrachtet werden).

Die Doxologie „denn Dein ist 2c." samt dem Amen ist entschieden unecht. Sie fehlt in ℵ, B und D (A hat eine Lücke), ferner bei den occident. Vätern bis auf Augustin herab, sodann bei Orig. und in der Copt., also in der alexandrinischen Familie, ebenso bei den wichtigsten übrigen orientalischen Vätern. Euthymius, wo er ihre Weglassung aus dem Kirchengebet rügt, nennt sie gleichwol nur „ein von den Vätern der Kirche (zum liturgischen Gebrauche) hinzugesetztes ἐπιφώνημα". Hieraus erklärt sich, wie sie später in einzelne codd. (jedoch nur im Matth.!) interpolirt ward; wärend, wenn sie echt wäre, sich für ihre Auslassung in den meisten und besten codd. (bei Luk. in allen) kein Grund denken ließe. Übrigens ist die Doxologie schön und passend; nur würde sie, wenn die δύναμις der βασιλεία voranginge, noch mehr den beiden Triaden von Bitten entsprechen.

Einen liturgischen Gebrauch des Gebetes des Herrn finden wir erst am Ende des 3. Jarhunderts. Just. Mart. apol. I, op. 67 sagt vom Kirchengebet: *παυσαμένων ἡμῶν τῆς εὐχῆς, ἄρτος προσφέρεται καὶ οἶνος καὶ ὕδωρ, καὶ ὁ προεστὼς εὐχὰς καὶ εὐχαριστίας, ὅση δύναμις αὐτῷ*, womit auch nicht ausgeschlossen, aber noch weniger bewiesen ist, dass es die „*εὐχὴ ἡμῶν*" das Gebet des Herrn in sich befasst habe. Erst bei Tert. und Cypr. erscheint das Gebet des Herrn als die oratio legitima et ordinaria der Gemeinde, und eben damals wurde zum liturgischen Gebrauche jene Schlussdoxologie darangehängt, welche dann in einzelne codd. überging.

In der röm. Kirche wurde in der deutschen Übersetzung die wörtliche Lesart „Vater unser" (unser als gen. plur. von Wir, pater nostri) gebräuchlich, welche Luther und Zwingli für den kirchlichen Gebrauch beibehalten haben, obgleich der erstere sowol Matth. 6 als Luk. 11 „Unser Vater" übersetzt hat. In der luther. Kirche hat sich jene Lesart bis jetzt, in Zürich bis in's 18. Jarhundert erhalten, die übrigen ref. Kirchen beteten nach Luthers Übersetzung: „Unser Vater". Die reformirte Kirche hat ferner die richtigere Übersetzung der letzten Bitte „von dem Bösen", statt des entschieden unrichtigen „von dem Übel" (was *πονηρόν* nie und nirgends heißt) rezipirt. —

Unter den Erklärungen des Gebetes des Herrn sind folgende als wichtig zu nennen: Origen. *περὶ εὐχῆς*, Opp. tom. I, p. 126 sqq.; Chrysost. hom. 19 in Matth. und hom. de instit. secundum Deum vita; Greg. Nyss. zweite Rede de oratione; Cypr. de orat. dom.; Hieron. dial. c. Pelagianos, lib. 3, c. 15. Sodann die berühmten Erklärungen in Luthers kleinem Kat. und im Heidelb. Kat. Ferner Luthers „Auslegung des Vaterunsers für einfältige Laien" (um 1518) und „Begriff und Ordnung aller vorgeschriebenen Bitten", und „Predigten" über Matth. 6 (1530); Chemnitz in der harm. evang. A. I, c. 51; Polanus im syntagm. theol. lib. IX, cap. 17; Witsius in den exercitat. sacrae; Tholuck, Bergpred. S. 372—449. **Dr. Ebrard.**

Gebetbücher, s. Andachtsbücher.

*) Bei dieser Erklärung hat man nicht nötig, dem *εἰσενεγκῇς* mit Isidor Theodol. u. v. a. einen gekünstelten Sinn zu vindiziren (aliud est tentari, aliud induci in tentationem; „so hineinfallen in Versuchung, dass man darin ersäuft" u. dgl.).

Gebetverhör. Seitdem die christliche Kirche sich zu einer objektiven, organisirten Institution gestaltet hat, ist die Aufnahme in ihre Gemeinschaft nicht bloß an die Zustimmung der sie Begehrenden zum Evangelium, sondern auch an die Aneignung gewisser formularischer Bezeugungen des kirchlichen Glaubenslebens von seiten derselben geknüpft worden. Die Kirche ist ferner, solange und soweit sie eine vormundschaftliche Pädagogie über das Leben des christlichen Volkes auszuüben vermocht hat, ebensowol darauf bedacht gewesen, durch Predigt, Unterricht und Seelsorge auf die Bewarung, Befestigung und Entwickelung der Heilserkenntnis in demselben hinzuwirken, als auch durch Prüfungen von dem Erfolg dieser Tätigkeiten sich zu überzeugen und von ihrem Ergebnis die Zulassung zu kirchlichen Ehrenstellungen und Segnungen, ja auch wol die Spendung der Sakramente abhängig zu machen. —

Derartigen Prüfungen wurden im Mittelalter die Paten unterworfen. Sie mussten sich darüber ausweisen, dass sie sich wenigstens das Symbolum und das Vater-Unser angeeignet hätten (vgl. Hartzheim, Concilia Germaniae, T. I, fol. 74; Pertz, Monum. Germ. T. III, p. 87, 88, 106). Objekt der Prüfung waren ferner die Beichtenden, denn die Beichte diente auch den Zwecken des kirchlichen Unterrichts. Dass auch die Brautpare sich einer kirchlichen Prüfung unterziehen sollten, war eine Forderung, die zuerst auf lutherischem Gebiet erhoben und durchgesetzt wurde (vgl. Kliefoth, Liturg. Abhandl., Bd. I, I. 2. Aufl., S. 122). Die Entstehung dieser Institution des Brautexamens scheint zwiefach bedingt gewesen zu sein; einmal hatte sie eine Voraussetzung in der Sitte, die Eheschließung mit vorhergehender oder nachfolgender Kommunionfeier, also auch mit der Beichte, zu verbinden, sodann war sie durch die Prüfung der zu schließenden Ehen in Beziehung auf ihre sittlich-rechtliche Zulässigkeit vorbereitet. Diese beiden Vorbedingungen des Brautexamens lassen sich schon in der alten Kirche aufweisen. Ferner schreiben die protestantischen Kirchenordnungen von der zweiten Hälfte des 16. Jarhunderts an vor, dass die Jugend und das Gesinde öffentlich geprüft werden sollen. Und diese Verhöre sind keineswegs identisch mit den Katechismusprüfungen der Konfirmation. Die Pommersche Kirchenordnung von 1563 bestimmt dazu in jedem Vierteljar einen Sonntag Nachmittag (Richter II, 235). Nach der Brandenburger Agende von 1572 sollen die Pfarrer oder Küster auf den Dörfern alle Sonntage um 12 Ur den Katechismus den Leuten in der Kirche vorlesen und zuweilen von einem oder mehr, was sie darinnen studiret, erforschen (a. a. O. 348). Änlich äußert sich die brandenburgische Visitations- und Konsistorial-Ordnung von 1573 (a. a. O. S. 364). Die kursächsische K.O. von 1580 setzt zu diesen Prüfungen die Fasten-Sonntage fest (a. a. O. 435). Diese katechetischen Institutionen vernichtete der dreißigjärige Krieg. Und nicht leicht konnten sie nach Rückkehr des Friedens wider hergestellt werden. In Sachsen waren es nur die Fastenexamina, die beobachtet wurden. „Das Volk fürchtete sich allezeit sehr davor, denn es wusste wenig, und die Prediger waren zum teil selbst darinnen ungeübt und fragten oft hohe, auch ungereimte Dinge“ (Gerber, Historie der Kirchen-Ceremonieen in Sachsen, Dresden und Leipzig 1732, S. 647). Es war vor allem der Pietismus, der diese Katechisationen neu belebte. „Als in Dresden der selige Herr D. Spener seine Examina anfing, so kamen viel erwachsene Cavaliers, auch Dames hinein, es mit anzuhören, schickten aber auch junge Herren und Fräuleins mit hin, dass sie sich mußten examiniren lassen, wie mir denn dieses von einem großen Statsminister erzählet worden, daß er auch dazumal mit dabei gewesen und von Herrn D. Spenern gefraget worden“ (Gerber a. a. O., S. 657).

Endlich gehören hierhin auch Prüfungen, die von den Pfarrern in den einzelnen Häusern mit den Gliedern derselben abgehalten wurden. Freilich ist diese katechetische Institution nur sehr vereinzelt zur Entwickelung gelangt. Wir finden sie als alten Brauch in Rostock, wo jeder Diakonus, gewönlich der zuletzt in's Amt gekommene, an jedem Jaresanfang gehalten war, jedes einzelne Haus zu besuchen, die Hausleute zusammenzurufen und zu fragen, welche Fortschritte sie im Christentum im letzten Jare gemacht, die Trägen zu tadeln, zu fragen, ob Zwist in der

Ehe u. s. w. Und der Superintendent in Lüneburg, Wilh. Scharff („Die lünische Regierung, vorstellend die Pflichten des Predigers und seiner Zuhörer", 1696) berichtet, dass er zu jedem Hausvater in sein Haus komme und sich mit ihm, wie auch mit Kindern und Gesinde, bespreche. „Dann lieset auf mein Begehren gewöhnlich ein jeder nach geendigtem Gebet auch seine Lektion aus der heil. Schrift her, und zwar vom Kleinsten an bis zu dem Größesten, daraus dann nötige Fragen formiret werden, damit ein jeder seine Lektion, und was ihm seiner Christenpflicht nach oblieget, wol verstehen möge: worauf auch die Prüfungen angestellet werden, ob die Kinder, Knechte und Mägde dem Worte des Herrn sich gemäß bezeigen. Hat man mit Vater und Mutter in specie zu reden, so müssen die Kinder und Gesinde indeß abtreten, und wird alles nachmalen mit einem Gebet, wenn die Vermahnung, ja auch etwa die Verwarnung geschehe, beschlossen". Freilich ist es fraglich, ob Scharff hier schlechthin aus eigener Initiative handelte, oder ob eine wenn auch nicht gesetzlich fixirte Sitte von ihm befestigt wurde, da er erklärte: „Es ist zwar nicht ohne, daß mir niemand eigentlich befohlen, Haussuchungen anzustellen, aber ich weiß gewiß, daß es Gottes Wort gemäß" (vgl. Tholuck, Das kirchliche Leben des siebzehnten Jarhunderts, zweite Abtheilung, Berlin 1862, S. 102—104).

Dieser letzteren Kategorie katechetischer Institutionen gehören die sogenannten Gebetverhöre an, welche wir, durch Gesetz und Sitte bestimmt und eigentümlich gestaltet, in Schweden und Ostpreußen finden. In Schweden sind Prüfungen der Gemeinde in großem Umfange angeordnet; es gibt hier 1) Predigtverhöre (predikoförhör), welche an kommunionlosen Sonntagen gehalten zu werden pflegen, und deren Inhalt die eben vernommene Predigt bildet. Es antwortet, wer die Frage zu beantworten weiß. Die Unterredung dauert 1/2 bis 3/4 Stunden. 2) Verlobtenverhöre (giftoförhör oder lysningsförhör), die vor dem Aufgebot stattfinden und sich auf die Kenntnis des kleinen Katechismus Luthers beziehen. 3) Kirchenverhöre (kyrkoförhör). Dieselben sind teils außerordentliche, bei Gelegenheit von Visitationen, und ihr Objekt ist der Katechismus, teils ordentliche. Letztere sind a) die Katechismusverhöre, welche sich an Katechismuspredigten anschließen; b) die Fastenverhöre, welche den Fastenpredigten zu folgen pflegen, und die Passionsgeschichte, sowie die Lehre von der Erlösung zum Gegenstand haben; c) die Frühpredigtverhöre, welche in Städten wärend der dunkleren Jareszeit an Stelle der Frühgottesdienste treten und im Katechismus prüfen. 4) Hausverhöre (husförhör). Die Gemeinde ist dazu in Abteilungen (rotar) gegliedert, und jede nimmt einmal järlich teil. Die Größe derselben schwankt zwischen vierzig bis hundertundfünfzig Seelen. Jung und Alt, Eltern und Kinder, Herren und Knechte, Reiche und Arme unterziehen sich dem Verhör. Der Katechismus, einzelne Schriftworte, der Lebenswandel der Anwesenden ist der Gegenstand der Besprechung. Fragen und Antworten wechseln mit belehrenden und manenden Ansprachen. Gesänge und Gebete umfassen das Ganze, eine kleine Rede des Geistlichen leitet das Verhör ein. Das Resultat des letzteren wird in Beziehung auf jeden einzelnen in das Husförhörbuch eingezeichnet, welches zugleich Urkunde der äußeren Lebensverhältnisse aller Parochianen bildet. Das Verhör dauert 5 bis 8 Stunden. Nach Beendigung folgt eine einfache Bewirtung, früher schlossen sich Schmausereien an mit Tanz, doch ist dieser Missbrauch meist jetzt abgestellt. Diese Hausverhöre sind auf dem Lande sehr geschätzt, und es entzieht sich ihnen niemand, während sie in den Städten, zumal von den Vornehmen, wenig besucht werden, doch wird streng darauf gehalten, dass jeder Hausvater schriftlich den Bestand seiner Familie an Hausgenossen und Dienstboten mitteilt. 5) Flyttningsförhör. Jeder, der ein Kirchspiel verläßt, muss einen Predigerschein an den neuen Wonort mitbringen. Derselbe wird erst nach vorhergegangener Katechismusprüfung erteilt und bezeugt das Resultat desselben. Eine gleiche Prüfung pflegt im neuen Kirchspiel abgehalten zu werden. Vgl. v. Schubert, Schwedens Kirchenverfassung und Unterrichtswesen, 2 Bde., Greifswald 1821. Knös, Die vornehmsten Eigenthümlichkeiten der schwedischen Kirchenverfassung, Stuttgart 1852.

Was Ostpreußen anlangt, so hat die Entwickelung hier mehrere Stadien durchlaufen. Das erste charakterisirt die Verordnung des Markgrafen Albrecht vom 1. Febr. 1543, nach welcher der Pfarrer in jedem Orte seines Kirchspiels wenigstens alle Vierteljare einmal alle Parochianen examiniren und unterweisen soll. Das zweite Stadium stellt der Rezess von 1633 dar, welcher bestimmt, dass die Gebetverhöre järlich, und zwar im Hause des Schultzen, wohin alle Gemeindeglieder zu berufen seien, abgehalten werden sollen. Eingehend berücksichtigt die Gebetverhöre der „Recessus generalis der Kirchenvisitation Insterburgischer und anderer Littawischer Embter im Herzogtumb Preußen“ von 1638, in welchem auch festgesetzt wird, dass die Ergebnisse der Prüfungen in einem besonderen Buche aufgezeichnet werden sollen. In den Städten sollte nach der kurfürstlichen Deklaration vom 14. Okt. 1662 das Gebetverhör in den Kirchen stattfinden. Ein drittes Stadium fällt in das 18. Jarhundert, in dessen Verlauf die Institution häufig fallen gelassen wurde, sodass sie nur noch sporadisch sich erhielt.

Seit der Mitte dieses Jarhunderts sind die Gebetverhöre wider mehr in Aufnahme gekommen. Das Verfaren ist folgendes: der Pfarrer begibt sich järlich einmal, gewönlich in der Herbstzeit, in jedes zu seinem Sprengel gehörige Dorf, wozu dasselbe die Fure zu stellen und sonst Erforderliches zu leisten hat. Die Dorfbewoner haben die Verpflichtung, nach der Reihe, in ihrem Hause das Gebetverhör abhalten zu lassen und eine frugale Bewirtung zu gewären. Observanzmäßig wird auch eine kleine Kalende (Abgabe in Geld und Naturalien) entrichtet. Alt und Jung, Verheiratete und Unverheiratete, die Wirte und ihre Dienenden erscheinen in der Versammlung, welche durch Gebet, Gesang, Katechisation u. s. w. erbaut wird. Außerdem wird von dem Pfarrer nach der sich darbietenden Gelegenheit durch Krankenbesuch, Krankenkommunion u. s. w. spezielle Seelsorge geübt.

Gegenwärtig befinden sich die Gebetverhöre in einer Krisis. Immer häufiger werden die Weigerungen, dem Pfarrer die Fure zu stellen, und man trägt Bedenken, hier die gesetzlich zulässigen Zwangsmaßregeln anzuwenden. Sodann hat auch die Neigung, ausgedehnte Schmausereien folgen zu lassen, deren auch die Verordnungen früherer Jarhunderte abmanend gedenken, die Sympathie vieler Geistlicher den Gebetverhören entzogen, und beabsichtigen dieselben, sie in sogenannte Außengottesdienste, d. h. Gottesdienste, die in einer einer Kirche entbehrenden Ortschaft gehalten werden, zu verwandeln.

Litteratur: H. F. Jakobson, 1) „Über die sogenannten Gebetverhöre“ in der deutschen Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christl. Leben, 1855, H. 43—45; 2) Das ev. Kirchenrecht des Preußischen Staates, Abth. II, S. 608 (Halle 1866). **H. Jacoby (H. F. Jacobson †).**

Gebhard II., Truchsess, Erzbischof und Kurfürst von Köln. Bei der ersten Reformation in Kurköln hatte Hermann V. das ganze Land mit all' seinen Untertanen, vom Höchsten bis zum Geringsten, im Auge gehabt. Er wollte alle one Unterschied zu demselben Glaubensbekenntnis und zu derselben gottesdienstlichen Übung bringen. Der sechste Nachfolger in der Kurwürde, Gebhard II., schlug bei seiner Reformation, ein Menschenalter später, 1577—1584, einen anderen Weg ein, den „der Freistellung der Religion“ für die verschiedenen Bekenner, und ist dadurch Vorläufer für den Grundsatz der Toleranz geworden. —

Gebhard stammte aus dem alten schwäbischen Geschlecht der Freiherrn von Waldburg, das mit dem Truchsessenamte betraut war und im J. 1538 durch den Kurfürsten von der Pfalz den Titel des Erbtruchsesses des Reichs erhielt. Er ist geb. am 10. Nov. 1547 als der älteste Son Wilhelms, Erbtruchsess von Waldburg, eines ausgezeichneten Dieners des Kaisers bei wichtigen Gesandtschaften, und Anna's, Gräfin von Fürstenberg. Bei geringem Güterbesitz der Familie und großem Einfluss seines Oheims Otto, Kardinal und Bischof von Augsburg, wurde Gebhard schon frühe zum geistlichen Stande bestimmt. Er erhielt eine für jene Zeit ausgezeichnete Bildung und besuchte die berühmtesten Schulen des In- und Auslandes, Ingolstadt und Dillingen, dann Bourges und Bologna. Längere Zeit

hielt er sich zu Rom auf, um seine Studien zu vollenden, sodass der junge Freiherr die Hoffnung erweckte, wie seine Verwandten, besonders sein Oheim Otto, ein tüchtiges Rüstzeug für die bedrohte römische Kirche zu werden. Nach seiner Rückkehr wurde er, erst 16 Jare alt, im J. 1562 Domherr zu Augsburg, nach fünf Jaren Domherr zu Straßburg und bald darauf, noch vor dem Jare 1570, Domherr zu Köln. Der junge Prälat, einmal die Hoffnung seines Geschlechtes geworden, stieg jetzt rasch zu immer höheren Würden. Im J. 1574 wurde er Dombechant des Stiftes Straßburg, 1576 Dompropst zu Augsburg, one noch die Priesterweihe erhalten zu haben. Als im Sept. 1577, Salentin, Erzbischof von Köln, seiner Würde entsagte, trat der 30järige Dompropst von Augsburg kün in die Reihe der Bewerber um das erste Erzbistum von Deutschland. Mit ihm bewarb sich um die Stelle Herzog Ernst von Bayern, bereits Bischof von Freising, Hildesheim und Lüttich, der durch den Kaiser und Papst unterstützt wurde. Sodann der Chorbischof von Köln, Friedrich, der Herzog von Sachsen-Lauenburg, ein junger kluger Mann, den der Einfluss seines Verwandten, des Kurfürsten August von Sachsen, zu jener Würde befördert hatte. Lange Zeit schwankten die Kapitulare, wen sie wälen sollten. Einige unter ihnen, die heimlich protestantisch gesinnt waren und mit Hermann, Grafen von Nüenar, dem mächtigsten Vasallen im Erzstift, in Verbindung standen, glaubten eine verwandte Neigung im Gemüte Gebhards erkannt zu haben und fürchteten die katholische Strenge des bayerischen Fürsten, dessen Macht onedies der Freiheit des Kapitels gefärlich werden konnte, daher wirkten sie für Gebhard. Nach dreimonatlicher Spaltung gelang es ihnen am 5. Dez. 1577, mit der Mehrheit von einer Stimme, Gebhard zum Erzbischof von Köln zu erwälen. Trotz der bedenklichen Beschwerden seiner Gegner, besonders der bayerischen Partei, wurde Gebhard am 14. April 1578 vom Papste Gregor XIII. bestätigt. Vor dem Erzbischof und Kurfürsten von Trier, als päpstlichen Delegaten, legte er am 24. Aug. 1578 das tridentinische Glaubensbekenntnis ab und leistete den vorgeschriebenen Huldigungseid gegen den Papst. Gebhard kam im J. 1579 nach Köln, um im Auftrage des Kaisers auf einem Kongress den Streit der kriegfürenden Parteien, des Königs von Spanien und der Niederländer, zu schlichten. Eine große Zal von Fremden war nach Köln zusammengeströmt, um an dem Ablass teil zu haben, den die kostbaren Heiligtümer ihnen verhießen. Unter den Fremden befand sich auch die Gräfin Agnes von Mansfeld, welche sich bei ihrer mit dem Freiherrn Peter von Krichingen eben vermälten Schwester aufhielt. Agnes, obwol die Tochter eines eifrig lutherischen Vaters, war, da viele unversorgte Geschwister vorhanden waren, als Kanonissin in das adelige Nonnenkloster zu Gerresheim bei Düsseldorf eingetreten und galt für eine der schönsten Jungfrauen, die allgemeines Aufsehen erregte. Gebhard soll sie schon früher im Kloster zu Gerresheim gesehen haben. Zu Köln soll ein italienischer Zauberer, Meister Scotto aus Parma, der an den fürstlichen Höfen Deutschlands umherreiste, die Bekanntschaft Gebhards mit Agnes vermittelt haben. Agnes widerholte die Besuche bei ihrer Schwester zu Köln. Im Sept. 1579 begleitete sie diese auf einer Besuchsreise mit ihrem Gemal zu den Verwandten nach Thüringen bis nach Brühl, wo Gebhard Hof hielt. Hier fand die erste Annäherung zwischen ihm und Agnes statt. Sie verabschiedete sich von den Ihrigen und begab sich nach Meurs zu dem Grafen Adolf von Nüenar, dem vertrautesten Freunde Gebhards, der ihr bald folgte und sie nach Kaiserswerth fürte. Hier lebte er in der Verborgenheit vor der Welt eine zeitlang mit ihr in vertraulichem Umgang. Ihre Verwandten verlegten nach ihrer Rückkehr ihren Wonsitz nach Bonn, wo ihnen der gefällige Kurfürst die Kanzlei als Wonung anwies. Auch Agnes begab sich nach Bonn, wo sie längere Zeit blieb, wärend Gebhard zu Poppelsdorf Hof hielt und offen mit Agnes verkehrte. Das anstößige Verhältnis hatte den Unwillen der Brüder und Vettern von Agnes in hohem Grade erregt; sie forderten von Gebhard drohend die Vermälung mit Agnes und dieser gelobte auch feierlich, Agnes, mit Verzichtleistung auf sein Erzbistum, zu heiraten. Seine Freunde, zumal Graf Adolf von Nüenar, die Grafen von Solms u. a. bestimmten ihn aber trotz seiner Ehe, das Erzbistum und die kurfürstliche Würde zu behaupten. Er sollte der Be-

stimmung des Religionsfriedens über den geistlichen Vorbehalt, wie's auch in anderen Teilen des Reichs geschehen sei, entgegentreten und zwar selbst das evangelische Bekenntnis annehmen und durch Freistellung des Kultus seine zalreichen evangelisch gesinnten Untertanen zu gewinnen suchen. Man stellte ihm die Hilfe der protestantischen Fürsten in Aussicht. Gebhard, den auch Agnes zu überreden suchte, bestärkte sich selbst in diesem Vorhaben aus der hl. Schrift, den Konzilien und dem kanonischen Recht, aus der Gewonheit deutscher Priester bis Gregor VII. in der Ehe zu leben. Wie weit ihn eine selbständige Überzeugung auf die evangelische Seite trieb, ist schwer zu bestimmen. So viel aber steht fest, dass er es für seinen Beruf hielt, die evangelische Sache zu vertreten. Die evangelisch gesinnten Bürger von Köln zuerst, dann mit ihnen die vieler anderen Städte und viele Glieder des Adels aus dem Erzstift überreichten ihm eine Bittschrift, worin sie sich über Beschwerung ihres Gewissens beklagten und um Gewärung freier Religionsübung baten. Diese Bittschrift wurde unterstützt durch ein Sendschreiben von Fürsten und Ständen augsburgischer Konfession, das ihn auf die Kräfte hinwies, die ihm zur Durchfürung seines Planes behilflich sein könnten. — Ein Breve des Papstes Gregor XIII. vom 17. Dez. 1582 verwarnte Gebhard väterlich und forderte ihn zur Verantwortung auf; zugleich wurde der Erzbischof von Trier beauftragt, mit ihm zu verhandeln. Auch Kaiser Rudolf II. ließ den Kurfürsten nachdrücklich erinnern, welche Folgen aus seinen Plänen für seine Ehre und für den Frieden des deutschen Reiches hervorgehen würden. Gebhard trat allen Anschuldigungen mit einem Edikt vom 19. Dez. 1582 entgegen, worin er erklärte, „dass, nachdem er von der Finsternis des Papsttums errettet und zur Erkenntnis seines hl. Wortes gefürt sei, er in seinem Stand und Beruf mit gutem Gewissen leben wolle, seinen Untertanen aber auch die öffentliche Übung der reinen Lehre zulassen wolle, dabei niemand Gewalt antun, sondern die Übung beider Religionen gemäß dem Religionsfrieden gestatten wolle“. Um das Domkapitel nicht in seinen Rechten zu kränken und womöglich einen Teil desselben zu gewinnen, erklärte er, dass er die Ordnungen des Erzstiftes in keinem Teile ändern und dem Kapitel im Falle seines Todes oder freiwilligen Abdankung die freie Wal eines Nachfolgers verbürgen wolle. Im Sinne dieses Ediktes suchten Gebhards Anhänger den Rat von Köln womöglich noch zu gewinnen. Das Domkapitel verharrte in seinem Widerstand und der Chorbischof, Herzog Friedrich von Sachsen-Lauenburg, Gebhards Rivale bei seiner Wal, ein junger mutvoller Fürst, der eher an der Spitze eines Heeres als im Chor einer Domkirche seine Stelle hatte, ging bereits zu Feindseligkeiten über. Um den offenen Bruch des Reichsfriedens zu vermeiden, richteten die drei weltlichen Kurfürsten am 11. Januar 1583 an den Kaiser ein Schreiben, um Gebhard zu verteidigen. Er wollte nicht das Papsttum abschaffen, aber jedem Untertan sein Gewissen unbeschwert lassen. „Freistellung der Religion“ sei überhaupt der einzige Weg, der Frieden in's deutsche Reich bringen könne. Von diesem Standpunkt gab Gebhard am 16. Jan. 1583 seine „christliche Erklärung in Religionssachen“ ab, die zu Bonn überall öffentlich angeschlagen wurde, worin er seinen Untertanen seinen Übertritt zur evangelischen Kirche verkündigte, jedoch zugleich zusagte, „dass er zwar die Augsburger Konfession selbst schützen und handhaben werde, aber ebenso allen, die es wollten, den katholischen Glauben unbehindert lassen werde“. Er ermant seine Untertanen zum Frieden und zur Eintracht und versichert nochmals, dass er keinen Vorteil für sich bezwecke, sondern die freie Wal des Kapitels zu Köln im Falle seines Todes oder seiner Resignation ungekränkt lassen wolle. — In diesen verschiedenen Erlassen gab Gebhard dem Religionsfrieden die erweiterte Bedeutung, dass die verschiedenen Bekenntnisse in einem und demselben Lande mit gleicher Berechtigung neben einander bestehen sollten. Ob Gebhard sich durch diesen Grundsatz der Toleranz, den Wilhelm von Oranien zuerst aufgestellt hatte, die Freundschaft und Hilfe der Niederländer sichern wollte, lässt sich nicht entscheiden; jedenfalls hätte er dann jene Hilfe, wie sich später zeigte, sehr überschätzt und bei einer solchen politischen Berechnung die Hilfe der protestantischen und zwar lutherischen Fürsten, auf die er in natürlicher Weise angewiesen war, verscherzt.

Das Kölner Domkapitel hatte in seinem Widerstand gegen alle Reformen den Landtag des Erzstifts zum 27. Januar 1583 berufen, zu dem auch die Freunde Gebhards sich einfanden. Da eine Ausgleichung nicht mehr möglich war, entfernten sie sich wider. Der Landtag fasste den Beschluss, sich zur Gegenwehr zu rüsten und bei'm Kaiser zu beantragen, dass er bei'm päpstlichen Stul die Absetzung des Kurfürsten erwirken möge. Dieser am 1. Februar gefasste feindselige Beschluss hinderte Gebhard nicht, am folgenden Tage (2. Febr. 1583) zu Bonn seine feierliche Vermälung mit Agnes zu vollziehen. Nicht der durch Teilnahme an der Abfassung des Heidelberger Katechismus bekannte Theologe Zacharias Ursinus hat, wie man ihm angedichtet, die verhängnisvolle Trauung vollzogen, sondern Pantaleon Weiß (Candidus gen.), ein Schüler Melanchthons, Pfarrer zu Meißenheim, dann zu Zweibrücken. Z. Ursinus lag damals zu Heidelberg krank darnieder und starb schon am 6. März 1583.

Mit der Ehe Gebhards war der Bruch zwischen ihm und der Stadt Köln sowie dem Domkapitel vollendet. Man suchte von hier aus jetzt alles aufzubieten, um den Kurfürsten zu stürzen. Der Kaiser, der sich auf Seite der Mehrheit des Domkapitels stellte, ließ ihm erklären, dass er sich weder in seinen Glaubenswechsel noch in seine Vermälung einmischen wolle, aber auch ihn auffordere, dem Erzbistum sofort zu entsagen. Eine päpstliche Bulle vom 1. April 1583, „humani generis conditor“, entschied die Sache. Der Papst Gregor XIII. entsetzte Gebhard wegen seines Abfalls von dem katholischen Glauben aller seiner Ämter und Würden und erklärte das Erzbistum Köln für erledigt. Als der Kaiser am 11. April Kunde von der päpstlichen Bulle erhielt, wies er die Kurfürsten, die sich für ihren Genossen verwandten, mit dem Bescheide ab: „die Sache beziehe sich nunmehr auf Gebhards geistliches Amt, nicht mehr auf seine weltliche Stellung“. Gebhard hatte sich nach seiner Vermälung über Dillenburg nach Arensberg, im Herzogtum Westfalen, begeben. Hier suchte er unter den Ständen noch eine Stütze für seine sinkende Macht, wärend er seinen jüngeren Bruder Karl Truchsess zum Schutze der Residenz Bonn zurückgelassen hatte. Von Arensberg aus erließ er eine Verteidigungsschrift: „Ausschreiben und gründlicher warhaffter Bericht unser Gebhard ꝛc. . . . . aus was Ursach, wir die Freilassung der waren christlichen Religion augsburg. Confession verstattet und was uns in ehelichen Stand zu setzen bewegt hat“. — Unterdes schritt das Kölner Domkapitel zur Wal eines neuen Erzbischofs, die mit Übergehung des künen Chorbischofs Herzog Friedrich von Sachsen-Lauenburg, der sich durch sein Vorgehen gegen Gebhards Anhänger zu empfehlen gesucht, auf Herzog Ernst von Bayern lenkte, der sich mit Gebhard um das Erzbistum beworben hatte. Früher war die Macht jenes Fürsten den Kölner Domherren gefärlich erschienen; daher sie ihm den mittellosen Gebhard vorgezogen hatten, jetzt hofften sie, dass seine Macht sich nicht gegen sie, sondern gegen ihren gemeinsamen Gegner kehren werde. Nach der feierlichen Einfürung Herzog Ernsts am 22. Mai 1583 wurden von dem päpstlichen Nuntius die der Glaubensänderung verdächtigen Anhänger Gebhards für abgesetzt erklärt. Der neue Erzbischof suchte sich jetzt mit Waffengewalt, der die fernere Entscheidung anheimgestellt war, in den Besitz des Erzstiftes zu setzen, das Gebhard mit allen Städten und Gefällen an den Pfalzgraf Johann Kasimir verpfändet hatte. Gebhard setzte noch auf seine Hilfe und die der protestantischen Fürsten und Stände sein Vertrauen. Diese hätten durch zeitigen energischen Beistand seine Sache glücklich durchfüren können, aber es fehlte ihnen an der nötigen Einigkeit. Auch hatte Gebhard durch seine Hinneigung zu dem Oranier sich die Gunst der lutherischen Fürsten, seiner natürlichen Bundesgenossen, verscherzt. Freistellung der Religion war ihnen verächtlich, obgleich dadurch allein dem religiösen Hass und Fanatismus in Deutschland gesteuert und allmählich eine gegenseitige Duldung der Konfessionen angebant werden konnte, welche dem späteren furchtbaren Religionskrieg vorgebeugt hätte. Nur der Pfalzgraf Joh. Kasimir hatte, um für Gebhards Sache einzutreten, ein Heer aus allerlei Volk am Mittelrhein angeworben. Trotz der vom Kaiser den Gehilfen Gebhards angedrohten Reichsacht erschien er am 21. Aug. 1583 mit einem Ausschreiben: „Ursachen, warumb wir uns in jetzige Kriegsexpedition

zur Rettung des bedrängten Herrn Gebhard ꝛc.... begeben" auf dem Gebiet des Erzstifts und mit ihm vereinigten sich die Anhänger Gebhards. Nichts war geeigneter, jetzt Gebhard als einen verkappten Calvinisten erscheinen zu lassen, da der Pfalzgraf Joh. Kasimir zwei Kriegszüge für die Hugenotten in Frankreich mitgemacht hatte und in offenem Widerspruch gegen seinen lutherischen Bruder Ludwig, den Kurfürsten von der Pfalz, sich zur reformirten Konfession hielt, welche sein Vater lebenslang beschirmt hatte. Wärend dieser ungestüme Mann einige erfolglose Züge Köln gegenüber gemacht hatte, langte die Nachricht von dem plötzlichen Tode seiner Bruders, des Kurfürsten Ludwig (12. Okt. 1583), an. Diese Gelegenheit benutzte er sofort, um sich noch mit Ehren aus dem schon halbverlorenen Spiel herauszuziehen und brach am 15. Okt. 1583 nach der Pfalz auf, um für seinen noch unmündigen Neffen Friedrich (IV.) die Vormundschaft selbst zu übernehmen. Seine Söldner traten in den Dienst Karl Truchseß' und verstärkten die Besatzung von Bonn, das um jeden Preis gehalten werden sollte, um von hier aus womöglich die Metropole Köln selbst noch einmal wider zu gewinnen. Deshalb boten auch die Gegner, Herzog Ernst von Bayern an der Spitze, alles auf, um diesen festen Platz in ihre Hände zu bekommen. Sie riefen die Spanier aus den Niederlanden zu Hilfe. Durch eine Meuterei der Besatzung, die sich für verlassen hielt, fiel die Festung Bonn schon Ende Januar 1584 in die Hände der Belagerer, und Karl Truchseß selbst geriet in die Gefangenschaft des neuen Erzbischofs. Damit war Gebhards Sache verloren.

Gebhard folgte seinem Freunde Adolf Nüenar, der, seiner Besitzungen beraubt, sich in den Dienst der Niederländer gestellt hatte, und begab sich im April 1584 mit Agnes nach Delft zu Wilhelm von Oranien, der ihn selbst beschützen aber ihm keine Hilfe zu leisten vermochte und schon bald darauf (10. Juli) durch meuchlerische Hand umkam. Ein Gesuch um Hilfe bei der Königin Elisabeth von England blieb one Erfolg. Gebhard, der sich seit 1589 wider in Deutschland aufhielt, gab nach den vergeblichen Anstrengungen Adolfs von Nüenar, der auch nach Deutschland zurückgekehrt war, um das Erzstift für seinen Freund noch einmal wider zu gewinnen, jede Hoffnung auf den Kurfürstenstul auf und zog sich nach Straßburg zurück, wo er als Domdechant lebte und am 21. Mai 1601 dort in der Stille gestorben ist. Sein Denkmal mit fast erloschener Inschrift befindet sich in der Kathedrale von Straßburg. Der Todestag seiner Agnes, die ihn überlebte, ist unbekannt. —

Hauptschriften von Seiten der Gegner: Mich. Isselt, de bello coloniensi libri quatuor, 1584; widerlegt schon 1586: „Wahre und einfältige Historia Stephani Isaaci, Pastor zu St. Ursulen in Cöln ꝛc. Auf Isselt ruht: J. H. Hennes, Der Kampf um das Erzstift Cöln zur Zeit der Kurfürsten Gebhard Truchseß und Ernst von Bayern, Cöln 1878. Objektiv nach den Quellen: Barthold, Histor. Taschenbuch von F. v. Raumer. Neue Folge, 1. Jahrg., Leipz. 1840; A. Wolters, Ein Blatt aus der Geschichte des truchseß'schen Krieges, Bonn 1872 (behandelt das Los der beiden Bonner Prediger im J. 1584); Dr. E. Ennen in seiner: Neueren Geschichte der Stadt Cöln (aus den Quellen des Stadtarchivs), 2. Band, 6. Buch. Zeit der Gegenreformation, Düsseldorf 1879.

W. Krafft.

Gebote Gottes, die fünf, s. Dekalog.

Gebote der Kirche, die fünf. Durch die kirchliche Praxis hat sich unter den Römischen ein fünf Gebote der Kirche befassendes Formular festgesetzt, welches als gleichberechtigt und gleichverpflichtend neben den Dekalog gestellt wird. Gewönlich folgen jene Gebote in dieser Reihenfolge auf einander: 1) du sollst die gebotenen Feiertage heiligen; 2) du sollst an Sonn- und Feiertagen die hl. Messe mit Andacht hören; 3) du sollst die gebotenen Fasttage und den Unterschied der Speisen halten; 4) du sollst wenigstens einmal järlich (zu Ostern) deinem verordneten Priester deine Sünden beichten; 5) du sollst das hl. Sakrament des Altars wenigstens einmal im Jare, nämlich um die österliche Zeit, empfangen. Da nun dieser Katalog seinen Ursprung keiner allgemeinen, kirchlichen Festsetzung, nicht

einmal dem Catechismus romanus, verdankt, sondern den Volkskatechismen, namentlich dem des Jesuiten Canisius, so darf es uns nicht wundern, wenn Verschiedenheiten vorkommen. Dieselben haben für uns nur insofern Interesse, als sie das Bestreben zeigen, die kirchlichen Satzungen möglichst vollständig unter die beliebten fünf Rubriken zu bringen. So zieht man z. B. das vierte und fünfte Gebot in eins zusammen und stelle dann an fünfter Stelle auf: „Du sollst zu verbotenen Zeiten keine Hochzeit halten“. Andere erweitern das Formular in anderer Art. Bellarmin nennt auch die Verpflichtung zum Zehnten als Kirchengebot, wärend französische Katechismen, im Drange nach Vollständigkeit, sogar die Sechszal annehmen, one ihr Ziel zu erreichen. Die Weglassung des Cölibats, der kanonischen Stunden und der Mönchsgelübde empfiehlt sich unter dem Gesichtspunkt, dass diese Satzungen der Kirche nur einen Teil ihrer Glieder angehen. Wie wenig übrigens die Formulare der Kirchengebote in jeder Hinsicht einstimmig sein mögen, so treffen sie doch im wesentlichen zusammen und wenden sich mit der Forderung an die Glieder der römischen Kirche, auf dieselbe Linie mit den göttlichen Geboten gesetzt zu werden. In der letzteren Hinsicht ist keinerlei Abweichung zulässig, da das Concilium tridentinum diese Schätzung und Auktorität der Kirchengebote in der sechsten Sitzung Can. XX. dogmatisch fixirt hat. — Der Protestantismus hat von Anbeginn gegen die römische Anschauung der Kirchengebote sehr entschieden protestirt. Den Widerspruch eröffnen Schriften wie die Luthers, „De captivitate babylonica“ und Zwinglis, „Von Erkiesen und Fryheit der Spysen“. Die evangelischen Symbole nehmen dieselbe Stellung ein. So z. B. die Augustana in den Artikeln XV, XVII, XXVI, Form. Conc. a. 10, die Helvetica unter 23, 24 und 27, Tetrapol. cap. 7, 8, 9, 10. Dass die hier ganz klar ausgesprochene protestantische Überzeugung in keiner Weise dem Ansehen des Hirtenamts, dem schuldigen Gehorsam gegen die Hirten und Vorsteher (Hebr. 13, 17), der Zucht, der erbaulichen Ordnung (1 Kor. 14, 40) und der Schlüsselgewalt der Kirche in ihren biblisch verordneten Organen und Maßnahmen zu nahe tritt, bedarf hier ebensowenig eines Beweises, wie dass dies alles ganz etwas anderes ist, als das von der römischen Hierarchie durch ihre Kirchengebote im grellen Widerspruche mit dem Worte Gottes (z. B. mit Stellen wie Kol. 2, 16. 18. 20—23; Matth. 15, 17; 1 Tim. 4, 1—4; 1 Kor. 8, 8; 7, 6; 3, 21; Mark. 2, 23; Gal. 4, 9—11) den Gewissen der in Christo Befreiten auferlegte Gesetzesjoch.

K. Sudhoff † (G. Plitt).

Geburtstage der Heiligen und Märtyrer, s. Anniversarium.

Gedalja, der nach dem Falle Jerusalems vom Könige Babels eingesetzte Statthalter über das jüdische Land, stammte aus einer vornehmen Familie in Jerusalem. Sein Vater Ahikam, Son Saphans, war einer der Abgesandten Josias an die Prophetin Hulda 2 Kön. 22, 12 und Jeremia, unter Jojakim mit dem Tode bedroht, verdankte ihm seine Rettung. Diese Verehrung für Jeremia hat sich von seinem Vater her auf Gedalja vererbt; er gehörte zu denen, welche wie der Prophet in Zedekias Abfall von Nebukadnezar unverantwortlichen Treubruch und in der Unterwerfung unter die Chaldäer das einzige Mittel der Rettung erblickten. Dass Nebukadnezar die so gesinnten Juden wol kannte, zeigt die freundliche Behandlung, die auf seinen ausdrücklichen Befehl Jeremia nach der Eroberung Jerusalems erfur (Jer. 39, 11—14), und die Ernennung Gedaljas zum Statthalter über das jüdische Land, als welcher er mit einer ihm unterstellten kleinen chaldäischen Besatzung in Mizpa, nahe bei Jerusalem (des „Haus Jehovahs“ Jer. 41, 5 ist der jerus. Tempel), seinen Sitz nahm. Bald kehrte eine große Anzal Versprengter in das nahezu entvölkerte Land zurück; auch einige Kriegsoberste und andere, die wider die Chaldäer die Waffen getragen hatten, stellten sich in Mizpa ein. Das erschöpfte Land atmete wider auf und schien sich zu erholen, aber diese erquickliche Zeit der Statthalterschaft Gedaljas wärte nur zwei Monate. Einer jener Kriegsobersten, ein Verwandter des königlichen (davidischen) Hauses, Ismael, Son Nethanjas, stellte sich, aufgehetzt von dem ammonitischen Könige Baalis, an die Spitze einer Verschwörung wider Gedalja, und dieser, welcher, als er gewarnt ward,

so schnöden Verrat nicht für möglich hielt, wurde nun samt den Chaldäern und Juden in seiner Umgebung wärend eines Gastmals meuchlerisch ermordet, s. Jer. 40, 7—41, 18; 2 Kön. 25, 22—25. Die Veranlassung der Verschwörung ist schwerlich darin zu suchen, dass Ismael, wie Josephus (ant. 10, 9. 3) meint, selbst nach der Herrschaft über die Juden trachtete. Denn wie konnte er sich einbilden, dass er nach der Ermordung Gedaljas sich wider die Chaldäer würde behaupten können? Hatte er doch, nachdem er noch eine andere blutige Schlächterei verübt, nichts eiligeres zu tun, als mit den in Mizpa zusammengerafften Gefangenen sich auf die Flucht nach Ammonitis zu begeben. Der Grund der Tat ist vielmehr zunächst in dem politischen Hasse zu suchen, den er auf Gedalja als Freund und Beamten der Chaldäer geworfen hatte, und der ammonitische König, dessen Werkzeug Ismael war, wollte sich der unbequemen Nachbarschaft eines Stützpunktes der chaldäischen Macht entledigen — er plante nach Jer. 27, 3 gleichzeitig mit Zedekia Abschüttelung des chaldäischen Joches. Infolge der Ermordung Gedaljas floh der Rest des Volkes aus Furcht vor der Rache der Chaldäer, one auf die Abmanung Jeremias zu hören, nach Ägypten; der Prophet selbst wurde von dem Auswandererstrom mit fortgerissen. Der Unglückstag der Ermordung Gedaljas, nach der Tradition der 3. des 7. Monats, wurde unter die zum Gedächtnis der chaldäischen Katastrophe eingesetzten Trauergedenktage als צום גדליה aufgenommen. S. d. Art. Feste der Juden.
Oehler †.

Geduld. Die sittliche Kraft und Haltung, mit welcher das menschliche Gemüt unter allen aufregenden und niederdrückenden Störungen und Widerwärtigkeiten seinen Gleichmut, die Würde des Geistes bewart und sich in das Unvermeidliche frei und ausdauernd ergibt mit der Anung, dass es ein göttliches Geschick sei, bezeichnet der Deutsche mit dem Worte dulden (ertragen, ausstehen), der weiteren Bildung eines Zeitsworts dulden, tragen; der Römer mit dem Worte leiden, gelassen hinnehmen (pati, patientia), der Grieche mit den Ausdrücken ausharren (*ὑπομένειν* darunter hin bleiben, *ὑπομονή*) und sich aufrecht erhalten, *ἀνέχεσθαι*, *ἀνοχή*. — Der allgemeinste Begriff fürt uns auf das Beharren des Geistes in sich selbst, in der Würde seines Wesens, auf die Selbstbewarung des Geistes gegenüber dem Widerspruch und Widerstreit des äußeren Lebens; im Gegensatz gegen das tätige Verhalten des Geistes zur Aufhebung des Widerstandes. Diese Selbstbewarung ist einerseits die wirkliche Selbsterhaltung des geistigen Lebens der Störung von außen gegenüber, andererseits die Grundbedingung zur normalen Aufhebung der Störung, wie sie sich one Zulassung des momentan Unvermeidlichen in der Störung nicht vollziehen kann. Unter diesem allgemeinsten Gesichtspunkte ist die ganze göttliche Weltregierung gegenüber dem Widerstreite der menschlichen und dämonischen Freiheit Geduld; ebendeswegen besteht auch der eigentliche Keim der ganzen Welterlösung in der Geduld Christi, in seinem duldenden Ausharren unter dem sich an ihm erschöpfenden Widerspruch des Weltfluches (1 Petr. 2, 21; Hebr. 12, 2) und nicht minder ist darum auch der Grundzug der Gesinnung des Christen, wie er von der versönenden Geduld Christi ergriffen ist, die Geduld, welche unter allen Anfechtungen beharrt bis an's Ende, d. h. bis auf den Tag Christi (2 Tim. 2, 12). Adams Sündenfall war eine selbstsüchtig eigenwillige Antizipation seiner zukünftigen Bestimmung, nach welcher er Gottesebenbild werden sollte: Ungeduld; und so ist denn auch die Ungeduld überhaupt ein Grundzug der Sünde und des Verbrechens. Die Verzweiflung ist vollendete Ungeduld. So ist auch der Krieg wie der Aufrur seinem inneren Wesen nach Ungeduld. Daher muss wol die Gegenwirkung gegen die Sünde, die Weltregierung Gottes, die Weltversönung Christi und die Welterneuerung des Geistes in der Kirche und in dem einzelnen Christen ganz vorzugsweise den Charakter der Geduld haben (2 Petr. 2, 5), einer Selbstbewarung des Geistes, kraft welcher derselbe sich durch das eindringende sittliche Chaos der Störungen nicht in sich selbst verstören lässt, sondern dasselbe vielmehr überwindet und auflöst. Aus diesem allgemeinen Lebensgrunde der Geduld entfaltet sich aber auch die spezielle Tugend der Geduld, wie sie eine bestimmte Stelle unter den christlichen Tugenden einimmt. In dieser Gestalt wurzelt sie in dem beharrlichen Ansichhalten Gottes der Freiheit in

der menschlichen Weltgeschichte gegenüber; in dem eigentlichsten **reinen** Leiden Christi, womit er in dem Fluch der Menschen das unvermeidliche **Gericht** Gottes hinnimmt, und damit jenen Fluch überwindet, und in dem Geist **der Gemeinde**, welche die Verklärung der Kirche in leidsamer Ausdauer unter allem **Widerspruch** der Welt von ihrer vollendeten Entwickelung erwartet. Die heidnische **Ethik** konnte den vollen Begriff der Geduld ebensowenig erreichen, wie den des **weltversöhnenden** Kreuzes. Unter den Tugenden des platonischen und aristotelischen Systems findet sie sich nicht; und wenn sie endlich bei dem Stoiker aufzutauchen scheint, so ist es nur ein Zerrbild an ihrer Statt, eine tief verbissene Gelassenheit, welche sich auf Füllosigkeit gründen will (patientia impatiens). Das A. T. zeigt uns das allmähliche Verwachsen des Begriffs mit der Sache im Leben des Moses (4 Mos. 12, 3), des Hiob (Hiob 2, 10; Jak. 5, 11), des Knechtes Gottes (Jes. 53); und die menschliche Tugend der Geduld gründet sich hier von vornherein auf die Anschauung und Anbetung ihrer Quelle in Gott, des entsprechenden göttlichen Attributes (2 Mos. 34, 6). Im neuen Testamente tritt uns die Geduld in vollendeter, daher in persönlicher Gestalt entgegen in Christo, dem Lamme Gottes (1 Joh. 1, 36), und aus seiner Geduld fließt die Geduld der Heiligen (Offenb. 13, 10). Schon früh nimmt die Geduld eine hervorragende Stelle in der christlichen Lebenslehre ein. Der Hirte des Hermas nennt sie unter seinen vier Haupttugenden als die vierte (lib. III. Simil. IX). Das Mittelalter aber hatte sich in seinen Fanatismen weit von dem Mittelpunkte der Tugend entfernt, und es ist nicht zu verwundern, wenn Thomas von Aquino in seiner Summe (secunda secundae quaest. 128) sie nur als einen Einzelbestandteil der fortitudo betrachtet und sie den Kardinaltugenden und den theologischen Tugenden unterordnet. Es ist eine Aufgabe der protestantischen Ethik, die Stellung, die Tiefe, den Umfang und die Beziehungen dieser Tugend nach der Schrift zu würdigen. Dazu dienen besonders die Stellen Röm. 2, 7; 5, 3; 8, 25; Kol. 3, 12. 13; 2 Petr. 1, 6; Hebr. 10, 36; 12, 1. Der Begriff der Geduld wird zu sehr beschränkt, wenn Reinhard sie in seiner Moral (II. § 226) geradezu als Geduld im Leiden einfürt, und sie dann bezeichnet als Mäßigung aller Gefüle der Unlust. Michael Sailer vertieft den Begriff, wenn er (Handb. d. chr. Moral II. 112) die Geduld beschreibt als „die stetige Übermacht des der Pflicht anhängenden Geistes über alles Widrige, es mag in der Empfindung der Gegenwart drücken oder in dem Bilde der Zukunft schrecken“. Aber auch jenes Widrige selbst will religiös gewürdigt sein; dies tut Nitzsch (System S. 400, § 213), „Geduld ist ein solches Eingehen mit dem eigenen Willen in den göttlichen Sinn der Trübsal, ein solches Hinnehmen der Züchtigung von Gott und ein solches Widerstehen gegen den Unmut, bei dem sich auch die heftigeren Schmerzgefüle in kindliche Anrufung des Herrn auflösen, und mit Billigung dessen, was er tut, vereinigen“, Matth. 26, 39; 27, 46; 2 Kor. 12, 8. — Rothe hat sich durch sein System genötigt gesehen, die Geduld lediglich auf das öffentliche oder bürgerliche Leben zu beziehen, und als Tugend der universell bestimmten Selbsttätigkeit, als Stärke, als Selbstbeherrschung der Kraft, näher der Willenskraft zu beschreiben (Ethik II. S. 309). Die Geduld als Frucht des christlichen Glaubens oder des Geistes Christi ist die Ausdauer des Gläubigen in der Heiligung unter den vom Herrn über ihn verhängten äußeren und inneren Widerwärtigkeiten, welche ihn zu läutern bestimmt sind, die Selbstbewarung in dem Herrn, welche zur Bewärung fürt (Röm. 5, 4). Sie ist es, welche aus der christlichen Liebe geboren, die christliche Hoffnung ergänzt, und mit dieser sich zusammenschließend, die christliche Seligkeit darstellt (Röm. 8, 25). Nach ihren verschiedenen Beziehungen ist sie Geduld mit uns selbst und mit dem Nächsten, Geduld in äußeren und inneren Widerwärtigkeiten, nach ihren zwei Seiten himmlische Bereitwilligkeit zum Leiden und himmlische Ausdauer. Sie unterscheidet sich als pneumatische Tugend von der psychischen Eigenschaft natürlicher Gelassenheit; sie scheidet sich als reinigendes und heiteres Geistesleben von der unsittlichen Indolenz wie von dem schwärmerischen Übermut. Sie läutert sich im Laufe ihrer Entwickelung von allem Fanatismus, und lernt in grundloser Tiefe und weltüberwindender Kraft alles tragen, alles dulden, alles hoffen; sie lernt sich

gedulden bis zur Zukunft des Herrn (Jak. 5, 7). Ihr Fundament ist die Treue des Herrn, ihre Stütze die Hoffnung, ihr Ziel die Bewärung. Spezielles über die Geduld findet sich in La Placette, Essais de morale, Tom. III, p. 78; in Garves Versuche über verschiedene Gegenstände aus der Moral; in dem Schriftchen: Vom Aerger, ein Büchlein für Jedermann, Leipzig 1838; Biblische Lieder der Geduld sind der 42., der 62., 73. Psalm u. a. Über die kirchlichen Lieder dieser Art vergleiche man die Gesangbücher und Sammlungen. **Lange.**

Gefängnisse bei den Hebräern. Das mosaische Gesetz kennt zwar — wie die älteren Hellenen nach Westermann in Paulys Realencykl. II, S. 984 f. — die Einsperrung oder Gefangenschaft als Strafe nicht; es kommt nur eine vorläufige Verhaftung bis zur Verurteilung vor (Levit. 24, 12; Num. 15, 34; vgl. 2 Chr. 18, 26; Apostelg. 4, 3), wärend in Ägypten nicht bloß Untersuchungshaft, sondern eigentliche Gefängnisstrafe häufig war (Gen. 39, 19 f.; Exod. 12, 29; Gen. 40, 3 f.; 41, 10; 42, 19). Erst in den späteren Zeiten wird auch in Israel die Freiheitsstrafe für gewisse Fälle neben anderen Strafarten (Tod, Verbannung und Geldbußen) regelmäßig gebraucht, Esr. 7, 26. Schon früher freilich hatten die Könige öfter Gefangenschaft als Strafe verhängt, jedoch, wie es scheint, nur nach ihrer Willkür, one eigentlich gesetzliche Vorschrift und Ordnung, namentlich hatten die Propheten nicht selten ihren Freimut mit mehr oder minder schwerem Verhafte zu büßen, um besonders an Jeremia und den letzten der Propheten, den Täufer Johannes, zu erinnern, s. 2 Chr. 16, 10; Jer. 20, 2 f.; 32, 2 ff.; 33, 1 ff.; 37, 15 f. 21; Matth. 14, 3 ff.; 11, 2; vgl. Hebr. 11, 36. In der nachexilischen Zeit kam überhaupt diese Strafart vielfach in Anwendung, besonders nach röm. Recht gegen zalungsunfähige Schuldner, Matth. 18, 30; Luk. 12, 58 (wo aber *πράκτωρ* nicht, wie Winer RWB. I, S. 403 meint, der „Gefängniswärter", sondern der „Schuldeintreiber" ist, s. Pape's Lex. s. v.), wie gegen Sektirer und religiöse Neuerer, wie z. B. die Apostel öfter erfuren, Apostelgesch. 5, 18. 21; 8, 3; 12, 4; 22, 4; 26, 29; 2 Kor. 6, 5; 11, 23; Apok. 2, 10; vgl. Luk. 21, 12. Auch hier aber erscheint die Einsperrung zum teil bloß als vorläufige Haft bis zur definitiven Verurteilung, s. noch Luk. 23, 19.

Als Gefängnisse dienten von alten Zeiten her zunächst leere Cisternen (בּוֹר s. Art. „Brunnen" und vgl. Jer. 37, 13; Sach. 9, 11), aus denen nicht leicht one fremde Hilfe zu entkommen war, da sie tief und oben enger als unten waren (Gen. 37, 20. 22); der Schlamm auf ihrem Grunde machte den Aufenthalt in denselben um so peinlicher, Jer. 38, 6 ff. Schon in der königlichen Zeit gab es aber auch eigentliche Statsgefängnisse: diese befanden sich teils — wie in Ägypten, Gen. 39, 20 ff.; 40, 4 — in oder an den Wonungen des Obersten der Leibwache, welchem zugleich oblag, die Vollziehung der Kriminalurteile zu besorgen, oder anderer Hofbeamten, Jer. 37, 15. 20; teils an den Toren des Tempelraums, Jer. 20, 2; Neh. 12, 39; teils in der Nähe des königlichen Palastes, in einem eigenen Vorhofe desselben, sozusagen die Hof- oder Schlosswache, Jer. 32, 2; 38, 13. 28; 39, 14 (Hof des Gewarsams, Wachthof), Neh. 3, 25. Ein solches Gefängnis hieß בֵּית הַסֹּהַר (Haus der Einschließung Gen. 39, 20), ב' הָאֵסוּר (Haus der Fessel, Jes. 37, 15), ב' הַכֶּלֶא 2 Kön. 17, 4; Jes. 42, 22, oder schlechtweg הַכֶּלֶא 2 Kön. 25, 29, auch ב' הַמַּהְפֶּכֶת 2 Chr. 26, 10, im N. T. *φυλακή*, *δεσμωτήριον*. Selbst unterirdische Kerkergewölbe fehlen nicht, Jer. 37, 16 bezeichnet solche durch חֲנֻיוֹת. Natürlich war die Behandlung der Gefangenen sehr verschieden, bald schärfer, bald gelinder: so wurde z. B. Jeremia aus der strengeren Haft im eigentlichen Statsgefängnisse in die mildere im Wachthofe bei der Residenz versetzt, 37, 15 f. 21; 32, 2. War die Haft freier, so stand es Angehörigen, Verwandten und Freunden der Gefangenen frei, sie zu besuchen, Jer. 32, 8; Apostelgesch. 24, 23, und das setzt Christus voraus, wenn er den Seinen zur heiligen Pflicht macht, sich der Gefangenen anzunehmen, Matth. 25, 36, an welche Pflicht nach langer Versäumnis der Kirche in unseren Tagen durch den Weckruf der inneren Mission neu gemant worden ist. Andere Gefangene wurden strenger

behandelt, mit einer oder mehreren Ketten an Händen oder Füßen, oder an beiden zugleich, gefesselt, namentlich Kriegsgefangene und für gefärlich angesehene Verbrecher, Richt. 16, 21; 2 Sam. 3, 34; Jer. 40, 1; 39, 7; Ps. 107, 10 f. 149, 8; Apostelg. 21, 33; 26, 29. Ja mitunter wurde der Delinquent mit den Füßen, oder mit Händen und Füßen, oder gar mit dem Halse in einen hölzernen Block oder Stock gespannt, welcher סַד hieß, Hiob 13, 27, *ξύλον* Apostelg. 16, 24, auch מַהְפֶּכֶת Jer. 20, 2; 29, 26 so genannt (= „Verdrehung“), weil Arme und Füße verkehrt, kreuzweise hineingelegt, krummgeschlossen wurden, was den Körper durch die verschränkte Stellung empfindlich schmerzen muſste; zur Bezeichnung des Halsringes dient der Ausdruck צִינֹק vgl. زِنَاق, = Halsband (Hitz. zu Jerem. S. 237). Änliche Fußblöcke, um den Gefangenen das Entrinnen unmöglich zu machen, fand Burckhardt (Beduinen — Araber S. 420) noch bei den heutigen Arabern in Gebrauch. Solch' strenge Haft war natürlich auch mit karger Narung verbunden, 2 Chr. 18, 26; 1 Kön. 22, 27.

Bei den Römern wurden die Gefangenen, wie es Paulus widerholt und jarelang erfur, mit einer oder beiden Händen an den oder die sie abwechselnd, aber beständig bewachenden Soldaten gefesselt, Apostelgesch. 12, 4; 24, 27; 28, 16. 20; Jos. Antt. 18, 6. 7. Das hinderte indessen nicht, daſs der Gefangene, solange er bloß in Untersuchungshaft war, nicht eigene Wonung beziehen und seine Geschäfte besorgen, z. B. predigen durfte, Apostelg. 28, 16. 23. 30, nur daſs ein Soldat, an ihn gebunden, ihn begleitete und hütete, vgl. Phil. 1, 13 f. 16. Aber selbst diese custodia militaris war mitunter freier, etwa wie eine Art Stadtarrest, indem der bewachende Soldat nicht gerade fortwärend an den von ihm Gehüteten gekettet war, was auch bei Paulo nicht immer der Fall gewesen zu sein scheint. Der Gefangenwärter hieß *δεσμοφύλαξ*, Apostelg. 16, 23 ff.

Vgl. weiter Saalschütz, Mos. Recht, S. 463 f.; Rein in Paulys Realencykl. II, S. 805 f. und Winer, RWB. **Rüetschi.**

Gefängnisstrafen, kirchliche, s. Gerichtsbarkeit, geistliche.

Geheimlehre, s. Arkandisziplin.

Gehenna (*Γεέννα*, auch *Γέεννα*, wiewol nicht richtig, da die griechische Wortbildung one Zweifel aus der chaldäischen גֵּהִנָּם, vergl. Lightf. p. 265, entstanden ist), einer der beiden Ausdrücke des N. T.'s für Hölle, nämlich Matt. 5, 29. 30; 10, 28; 18, 9; 23, 15; Mark. 9, 43. 45; Luk. 12, 5; Jak. 3, 6 und zwar, im Unterschiede von *ᾅδης* nur da gebraucht, wo entweder eine der vornehmsten Qualen der Hölle selbst oder die Gesinnung eines höllischen Quälers angezeigt werden soll. Die angefürten Stellen des N. Test.'s zeigen deutlich, daſs es ein bereits volkstümlicher Ausdruck für Hölle war, dessen sich Jesus und die Apostel bedienten; daraus zu folgern aber nach der schlechten Accommodationstheorie, daſs dem gebrauchten Bilde kein reeller Zustand der Verdammten im Sinne Jesu und der Apostel zu Grund liege, ist man keineswegs berechtigt. Entstanden ist jener chaldäische und griechische Ausdruck aus dem hebräischen גֵּי הִנֹּם (Jos. 15, 8), vollständig גֵּי בֶן־הִנֹּם oder im Chetib גֵּי בְנֵי הִנֹּם (2 Kön. 23, 10) وادى جهنم dem Namen eines höchst anmutigen, fruchtbaren Tales im Südwesten und Süden von Jerusalem, welches in den Zeiten, da die Juden dem Molochsdienste sich ergaben, dazu dienen muſste, daſs sie hier dem einen auf den Hinterfüßen stehenden Ochsen vorstellenden eisernen Moloch ihre Kinder in die glühend gemachten Arme legten, indessen rauschende Musik das Jammergeschrei derselben übertönte (2 Kön. 23, 10; Jer. 7, 31; 19, 5. 6; 32, 35); die liebliche Gegend wurde darum später also verabscheut, daſs die aus Babylon Zurückgekehrten Leichname und Scheusale aller Art hieher warfen und, um dieselben zu verbrennen, ein fortwärendes (darauf bezieht sich auch das Wort Jesu „und ihr Feuer nicht verlöscht“) Feuer unterhielten. Man hat die Lage dieses Tals früher im Südosten Jerusalems gesucht

(so noch Gesen. im Lex. Art. גַּי und im Anhang dess. Art. גֵּי בְנֵי הִנֹּם) oder doch die südöstliche Kidronniederung noch dazu gerechnet (so Cotovicus in s. itiner. hierosol et syr. p. 260, auch Sieber auf s. Karte von Jerusalem); man hat auch das Tal Rephaim damit vermengt, indem man dasselbe schon im Süden des Zion beginnen ließ (vgl. die Karte von Grimm), wärend dieses von Bethlehem her von S. nach N. fürende Tal nur dem Zion gegenüber mündet in das Tal Hinnom und nach Jos. 15, 8; 18, 16 derselbe Berg (wie Korte auf seinem Grundriss angibt, der Gihon), welcher das Tal Hinnom westlich begrenzt, das Tal Rephaim nördlich begrenzt zu haben scheint. Nach Jer. 19, 2 lag es vor dem Ziegeltor (nach Schultz, Jerus. p. 39 ist jetzt noch ein Lager von weißem Ton an der Südseite des Berges Zion, wozu die Lage des Töpferackers, warscheinlich einer Tongrube mit Ziegelbrennerei, in Jer. 19 stimmt und woher das Tor seinen Namen gehabt zu haben scheint); nach Jos. 18, 16; 15, 8 fürte durch das Tal Hinnom die Grenze der Stämme Juda und Benjamin; nach Neh. 11, 30 waren Beerseba und Tal Hinnom die beiden Grenzpunkte des Stammes Juda (s. Wilh. Tyr. 8, 2 in der Gest. Franc.; Korte, R. 161, 186; Brocke II, 38 und vgl. Reland, Paläst. 353). Der Anfang der Einsenkung des Tales Hinnom liegt im Westen von Jerusalem, südlich vom Wege nach Joppe; seine anfänglich südliche Richtung wendet sich aber an der westlichen Ecke des Zion nach Osten und fällt nicht weit von den Gräbern der Könige in das tiefer liegende Tal Kidron ab (Robinson, R. II, 38 ff.). Die durch jenen Molochsdienst berüchtigtste Stelle des Tals Hinnom (welche Josias ausdrücklich hatte profaniren lassen, 2 Kön. 23, 10; Jerem. 7, 31; 19, 6. 13. 14; vgl. Jes. 30, 33) hieß Thopheth (תֹּפֶת, *Τοφέθ*, *Τοφθά*, *Ταφέθ*) vom chaldäischen תּוּף = ausspeien, vgl. Böttch. de inferis I, p. 80, 85) und ist gerade dies (von Robins., R. I, 365, 366 als eine mit Gärten und Hainen erfüllte Felsenschlucht geschilderte) äußerste Stelle, da das Tal Hinnom zur Kidronniederung abfällt. Hieronymus sagt (ad Jer. 7, 31): Illum locum significat, qui Siloe fontibus irrigatur et est amoenus atque nemorosus hodieque hortorum praebet delicias (im Sommer mangelt übrigens auch hier das Wasser). Eusebius sagt (Onom. unter *Θαφέθ*): *Ἐν προαστείοις Αἰλίας εἰς ἔτι νῦν δείκνυται ὁ τόπος οὕτω καλούμενος, ᾧ παράκειται ἡ κολυμβήθρα τοῦ κναφέως καὶ ὁ ἀγρὸς τοῦ κεραμέως, ἢ τὸ Ἀχελδαμὰχ χωρίον.* Die beiden Ableitungen des Namens Hinnom, welche, die erste von Hitzig (Jerem. p. 67 von נחם, wobei man eine Umstellung der Radikale annehmen müsste), die andere von Böttcher (de inferis I, p. 82, 83 von אנך, woraus הנך und daraus הִנֹּם) dasselbe als Appellationen **Gestön**, **Gewimmer** fassen, und womit Winer (Bibl. Realwörterb. s. d. betreff. Artikel) sich einverstanden erklärt, haben sachlich viel für sich, sprachlich wol ebensoviel gegen sich; die alte Annahme der Ableitung von einem gewissen Hinnom ist doch die ungezwungenste, wenn sich auch allerdings hierüber nichts gewisses mehr ermitteln lässt. Pf. **Pressel.**

Gehorsam, die Unterordnung des eigenen Willens und zwar nicht sowol unter ein Gesetz, als unter einen persönlichen Willen. Er hat seine Stelle als Pflicht und Tugend, in der christlichen Sittenlehre, als besondere Nächstenpflicht im Gebiete des Hauses, der Ehe und des States, kurz im Umfang des vierten Gebotes. Grundtugend ist die Pflicht des Gehorsams im Verhältnisse der Kinder zu den Eltern. Die natürliche Unterordnung derselben wird durch den Gehorsam eine freie oder sittliche. Somit ist das Gehorchen der Kinder allerdings darin begründet, dass ihr Leben nur erst ein integrirender Teil eines Gesamtlebens ist (Schleiermacher, Die christliche Sitte, S. 232). Aber der Gehorsam als Unterwerfung des Willens geht daraus nur hervor, soferne dieses Teilhaben zugleich eine persönliche Abhängigkeit in natürlicher Liebe ist. Der Gehorsam des Kindes erwächst so aus der Dankbarkeit desselben und aus seinem Glauben an die Autorität der Eltern; daher Rothe der Pflicht des Gehorsams die der Ehrfurcht vorangehen lässt (Theolog. Ethik, III. Band, S. 705 ff.) und vor der Erziehung zum Gehorsam die Pflege der Pietät von den Eltern verlangt (ebend. S. 694).

Im Wesen des Gehorsams liegt es, dass er ein unbedingter sein muss; dies hindert nicht die Freiheit desselben. Die Freiheit setzt Erkenntnis der Pflicht selbst voraus, diese aber ist wol zu unterscheiden von der Reflexion über die einzelne Forderung. Der Fall aber, in welchem der kindliche Gehorsam durch die Unsittlichkeit und Gottwidrigkeit der Forderung aufgehoben wird, setzt nicht dem Gehorsam eine Grenze, sondern er hebt die ganze natürlich-sittliche Voraussetzung desselben auf. Als Grundpflicht des kindlichen Verhältnisses ist der Gehorsam zugleich das größte Erziehungsmittel der sittlichen Persönlichkeit. Der Mensch ist des rechten Gebrauches seiner Freiheit fähig geworden, sobald er sich selbst bis zum völligen Gehorsam beherrschen gelernt hat. Dies fürt aber auch darauf, dass die Pflicht eine vorübergehende ist. Wie sich die natürliche Unterordnung des Kindes auf natürlichem Wege ausgleicht, so soll bei richtiger Entwickelung auch die sittliche Unterwerfung mit der sittlichen Reife von selbst aufhören. Was dann noch bestehen bleibt, das ist eben nur das allgemeine Band der Pietät der Kinder gegen die Eltern. — Im Alten Testament ist diese Kindespflicht vom vierten Gebote aus Element der ganzen Gesetzgebung geworden, als göttliche Lebensweisheit vorzüglich in den Sprüchen verkündet; im Neuen Testament ist die vornehmste Bestätigung Jesu Matth. K. 15 gegeben, die klassische neutestamentliche Stelle für das Verhältnis ist das apostolische Wort, Ephes. 6, 1 ff. — Die Unterordnung und der Gehorsam des Kindes widerholen sich noch einmal in der Ehe im Verhältnisse der Frau zum Manne, nur bedingter, und hauptsächlich mit dem Unterschied, dass es sich hier nicht um die Persönlichkeit selbst, sondern nur um die Lebensstellung handelt. Ferner steht der Kindespflicht des Gehorsams sehr nahe die Pflicht der Dienstboten. Auch hier trilt eine tatsächliche Unterordnung ein, welche zum Gehorchen fürt, und die Aufnahme der Dienenden in die Einheit und die Liebe der Familie muss den sittlichen Grund für einen wirklichen Gehorsam legen. Aber der Gehorsam ist doch immer hier nur ein berufsmäßiger, und durch den freien Eintritt und das Beharren in dem verpflichtenden Verhältnis bedingter, und eben dadurch beschränkter. In anderer Weise beschränkt ist er im Verhältnisse des Untertanen zur Obrigkeit; hier ist die Gehorsamspflicht erst abgeleitet aus dem Rechtsverhältnisse aller im State, vgl. Rothe a. a. O. § 1173; Harleß, Christl. Ethik, § 54.

Der Gehorsam hat aber seine Stelle in der christlichen Lehre nicht nur als Nächstenpflicht, sondern auch als grundlegende Pflicht im Verhältnis des christlichen Lebens zu Gott. Wie die Sünde nicht nur Übertretung des Gesetzes, sondern Ungehorsam gegen Gott ist, so ist die Gerechtigkeit nicht nur Erfüllung des Gesetzes, sondern Gehorsam gegen ihn, Unterwerfung unter seinen Willen im Tun und im Leiden. Dieser persönliche Gehorsam als Prinzip der Gesetzeserfüllung schließt alle eudämonistische und heteronomische Verkehrung der sittlichen Verpflichtung aus, und die Reinheit seiner Auffassung ist der Triumph des wider gewonnenen evangelischen Standpunktes in der Reformation (vgl. Conf. Aug. VI. und XX.: „bona opera facere — propter voluntatem Dei", F. Conc. IV.: „debita obedientia"). Der Gehorsam wird nicht aufhören, auch wenn das Gesetz vollkommenes Eigentum des Herzens geworden sein wird. Denn es wird auch dann nicht ein Naturgesetz sein, sondern ein Gesetz der Freiheit, und diese Freiheit steht in der Einstimmung in den Willen Gottes, oder im Gehorsam, welcher sein Vorbild und Urbild hat im Gehorsam des Lebens Christi, und weiter zurück in der ewigen Selbstunterordnung des Sones unter den Vater. — Soferne aber nun das sittliche Leben des Evangeliums von Christo selbst als ein mitgeteiltes abhängt, so ist es in seiner Ganzheit Gehorsam gegen Christum, wie denn sein erstes und umfassendes Gebot einst die Aufforderung zu seiner Nachfolge war, und heute noch für uns ist. Im Glaubensgehorsam gegen Christum ist dann beides vereinigt: die bleibende und wesentliche Unterwerfung unter den Gotteswillen, der in ihm geoffenbart ist, und andererseits die Unterordnung des sittlich zu erziehenden Menschen unter den erziehenden Meister (vgl. Harleß a. a. O. § 32). Je reiner diese Verpflichtung festgehalten wird, desto klarer ist, dass die Pflicht des Gehorsams gegen die Kirche, und selbst gegen die Autorität ihres Bekenntnisses,

nur eine abgeleitete, und durch den Gehorsam Christi bedingte sein kann, wodurch sie eben das Maß empfängt, in dem sie mit der evangelischen Gewissensfreiheit geeinigt ist, vgl. Gal. K. 1. Und dies ist es, was die evangelische Auffassung von der katholischen unterscheidet, in welcher der Gehorsam gegen die äußerlich legitimen Aussprüche der Kirche unmittelbar mit dem Gehorsam gegen Gott und Christum zusammengeworfen wird. Daher denn auch in ihm wesentlich die Sicherheit der Seligkeit gefunden wird. Dieser Kirchengehorsam ist dann insbesondere Prinzip für den Priesterstand und wesentliches Mittel für die hierarchische Ordnung der Kirche. Und wie der Gehorsam als Gelübde des Mönchslebens seine Auszeichnung als höhere Tugend gefunden hat, so hat sich in der geschichtlichen Entwickelung erst bei den Bettelorden, dann im Jesuitenorden gezeigt, welche Bedeutung ihm eben hier als blindem Kirchengehorsam eignet.

C. Weizsäcker.

Geibel, Johannes, Dr. d. Theol., Pastor der reformirten Gemeinde zu Lübeck, einer jener lebendigen und begeisterten Zeugen Christi, durch welche im Anfang dieses Jarhunderts die Herrschaft des Rationalismus in unserem Vaterlande gebrochen und ein neues Glaubensleben geweckt wurde. Insbesondere gehört er zu der Reihe reformirter Prediger, welche, wie Menken und F. A. Krummacher in Bremen, Merle d'Aubigné in Hamburg, Roquette in Stettin, Metger in Stolpe, Krafft in Erlangen, G. D. Krummacher in Elberfeld, auch außerhalb ihrer eigenen Konfessionen Unzäligen zum Segen geworden sind.

J. Geibel ist 1776 den 1. April in Hanau geboren, wo der in bescheidenen Verhältnissen lebende, wegen seiner Zuverlässigkeit allgemein geachtete Vater das Amt eines Ratmanns bekleidete. Auf dem dortigen Gymnasium vorbereitet, bezog der begabte lebhafte Jüngling, erst 17 Jare alt, die Universität Marburg, wo er, mit Not und Entbehrung kämpfend, für seine theologische Ausbildung nur geringe Förderung fand, wol aber mannigfache Anregnng zu philosophischen Studien, welche er gemeinschaftlich mit seinem Freunde K. Daub eifrig trieb. Schon nach zwei Jaren endete für ihn das akademische Leben, da er als Hauslehrer in ein angesehenes und gebildetes Haus in Kopenhagen eintrat *). Im Jare 1797 folgte er einem Rufe nach Lübeck, um als „Vikarius" dem altersschwachen ref. Pastor Butendach zur Seite zu treten. Als dieser ein halbes Jar nachher starb, wurde Geibel, durch einstimmige Wal der Gemeinde, dessen Nachfolger **). „Mit dem jugendlichen frischen Prediger kam in alle Gemeindeverhältnisse ein neues reges Leben" (Deiß). Die damals ungewonte feurige Beredsamkeit, die lebendige Wärme, mit welcher G. seine allerdings noch recht dürftige Glaubenserkenntnis vortrug, das Gepräge der Aufrichtigkeit, welches seine ganze sehr empfehlende Persönlichkeit an sich trug, gewannen ihm bald alle Herzen. Für ihn selbst aber ward es eine Zeit des ernsten Suchens und heißer innerer Kämpfe. Unter denselben kam ihm Fr. H. Jacobi, damals in dem benachbarten Eutin wonhaft, durch persönlichen Verkehr wie durch seine Schriften, besonders insofern zu Hilfe, als dieser ihn anregte, nach unmittelbarer Gewissheit des Göttlichen und Ewigen zu trachten. Aber allein durch die hl. Schrift, in welcher G. fleißig und heilverlangend forschte, ging seiner Seele das Licht auf, in welchem er endlich, zugleich mit dem Elende der Sünde, den Reichtum der erlösenden Liebe in Christo, dem ewigen Sone Gottes, erkannte. Um's J. 1810 sehen wir ihn auf festem positiv christlichem Boden stehen; und fortan bleibt Christus und die Rechtfertigung des Sünders durch den Glauben allein der Mittelpunkt und die Seele seiner begeisterten, alle empfänglichen Seelen hinreißenden Predigt. Diese füllte sich aber im Laufe der Jare mit immer reicherem biblischen Gehalte, welchen G. mit anfassendem Ernste, seelsorgerlicher Liebe und zugleich großer Klarheit darlegte, oft in

*) Zwischen den hessischen und dänischen Landen fanden, infolge der Verschwägerung der Regentenfamilien, mannigfache Beziehungen statt.

**) Sein einziger Mitbewerber war der damal. Kandidat Joh. Smidt aus Bremen, später so bekannt geworden als einflusreicher Bürgermeister und Diplomat. Sie wurden und blieben Freunde.

demonstrirender Weise, dabei jedoch immer auf die eine Hauptsache dringend. Die Wirkung seines Zeugnisses war eine mächtige, und sehr viele auch der lutherischen Gemeindeglieder, unter ihnen mancher Prediger, haben es dankbar bekannt, durch Geibel für das Evangelium erwärmt und zum Glauben erweckt zu sein. Diese Wirkung verstärkte er durch Bibelstunden und freie Besprechungen in seinem Hause, sowie er bei der Stiftung einer Bibelgesellschaft und eines Missionsvereins, in Gemeinschaft mit ausgezeichneten Männern Lübecks, belebend mitwirkte. Unter diesen Mitbürgern war es der Syndikus Curtius (Vater der beiden Philologen C.), welcher öffentlich den um seiner eifrigen und treuen Wirksamkeit willen verunglimpften Prediger in Schutz nahm. Geibel lebte ganz für seine Gemeinde, welcher auch die Früchte seiner eifrigen Studien zunächst zu gute kommen sollten. In ihrem Dienste gab er successive eine Reihe vortrefflicher katechetischer Arbeiten („Leitfäden“ für den Konfirmandenunterricht, nach den verschiedenen Stufen desselben) heraus, Predigten aber nur selten und auf besondere Veranlassung. Für seine Gemeinde errichtete er, in Verbindung mit dem hessischen Philosophen Suabedissen, eine Schule, welche bis zu dessen Weggange (6 Jare) bestanden hat. Ebenso entwarf er 1824 die heute noch geltende echt biblische Gemeindeordnung, veranlasste 1832 die Einfürung eines neuen Gesangbuches (redigirt von dem Appell.-Rat Dr. Pauli), eines der ersten guten Gesangbücher neuerer Zeit, erwirkte endlich im Jare 1826 die Erbauung einer Kirche innerhalb der Stadt, wozu auch fremde Glaubensgenossen reichlich beisteuerten. Mancher kam nach Lübeck, um Geibels beredtes lebensvolles Zeugnis zu hören, und viele heranwachsende Söne und Töchter aus der Fremde wurden unter seinen anregenden Einfluss gestellt. Von seinen zalreichen Freunden seien hier nur Matth. Claudius, Fr. Perthes, H. Steffens, A. Nikolovius und F. Bleek erwänt. Im J. 1817 ehrte ihn die theol. Fakultät zu Berlin (in welcher Schleiermacher, Neander, später Twesten ihm innig verbunden waren, ihn auch widerholt besuchten) durch Erteilung der Doktorwürde. Für seine im J. 1818 veröffentlichten 5 „Reden für evangel. Freiheit und Warheit“ u. d. T.: „Prüfet Alles und behaltet das Gute“ (gegen den, übrigens ihm befreundeten, Cl. Harms, der in seinen „95 Thesen“ eine „kirchliche Wacht“ wider die Lehren des Unglaubens vermisste), hat er Anerkennung gewonnen in den weitesten Kreisen. Einigemale erhielt er Berufungen an auswärtige reform. Gemeinden, z. B. in Bremen. Seine ablehnenden Erklärungen vergalt ihm das Presbyterium durch mehrfache Erhöhung seines Gehaltes. Am 12. August 1823 feierte G. sein 25jär. Jubiläum unter lebhafter Teilnahme seiner Gemeinde, ja der ganzen Stadt; die Ältesten der ersteren sprachen insgesamt ihren Dank aus für seinen „warmen Eifer in dem Amt an der Gemeinde“ und überreichten ihm zugleich — „um seiner auch auf die äußerliche Hilfe gerichteten christlichen Liebe die Hand zu bieten“ — ein reiches Geldgeschenk, sowie auch die Stadtgeistlichkeit ihm diesmal und öfter ihre besondere Hochachtung bezeugte. Die Woltätigkeit Geibels war stets eine ungemein opferbereite. Zu den lutherischen Amtsbrüdern stand er ununterbrochen im freundlichsten Verhältnisse, und es gereichte ihm zu warer Freude, dass nach und nach die lutherische Schwesterkirche in Lübeck mit gläubigen Predigern versorgt wurde, obgleich in demselben Maße die nichtreformirten Christen Lübecks sich weniger um seine Kanzel sammelten. Überhaupt war er, obgleich ein ausgeprägt reformirter Schrifttheologe, und einer bloß äußerlichen Union abhold, doch fern von aller konfessionellen Schroffheit, und fülte sich herzlich verbunden mit allen lebendigen Christen jeder Konfession. Diese Weitherzigkeit der Gesinnung fand einen besonders schönen (obgleich in betreff der praktischen und kirchlichen Seiten der Sache ungenügenden) Ausdruck in seiner Schrift: „Widerherstellung der ersten christlichen Gemeinde, von Philalethes, Hamburg 1840“ *). Dem Eindringen sektirerischer Elemente in seine Gemeinde trat er mit großem Ernste und erfolgreich entgegen. Unter den mancherlei

*) Diese Schrift (zweite Aufl., Leipzig 1842) ist die letzte von G. veröffentlichte. Einige Jare nachher fülte er sich durch seine Abneigung gegen allen Glaubenszwang (auch von der Verpflichtung auf die symbolischen Bücher hielt er nichts) bewogen, eine Übersetzung der Schrift Lockes über Gewissensfreiheit zu veranlassen (Braunschweig, Vieweg).

Besuchen, namentlich aus England, fehlten auch nicht (irvingianische) „Apostel und Evangelisten“, Baptistenprediger, Plymouthbrüder u. s. w. Durch die englische Litteratur (welche in seiner bedeutenden, teilweise in die Berliner Universitätsbibliothek übergegangenen Büchersammlung, stark vertreten war) wurde er zu apokalyptischen Forschungen, namentlich zu eingehender auch für die Predigt, fast allzusehr, verwerteter Beschäftigung mit der Offenbarung St. Johannis angeregt. — Mit lebhaftem Interesse hat G. von jeher die Geschichte des Magnetismus, des Geistersehens u. dgl. verfolgt, obwol seiner eigenen gesunden Natur solche Dinge eigentlich ferne lagen. — In früher Jugend der Loge beigetreten, hat er in Lübeck bald aufgehört, sie zu besuchen, nachdem seine Vorschläge einer Reform in höherem, christlichem Geiste keinen Anklang gefunden hatten.

Besondere Erwänung verdient G.'s patriotische Beteiligung bei dem Aufschwunge des deutschen Volkes zur Befreiung von der napoleonischen Zwingherrschaft. Nachdem er 1813, sogleich nach dem Rückzuge der Franzosen, auf offenem Markte dem Danke des Volkes gegen Gott einen begeisterten Ausdruck gegeben, bald darauf die Lübecker Freiwilligen zum Kampfe für's Vaterland ermuntert und ihre Fane geweiht hatte, mußte er sich den am 3. Juni d. J. wider einrückenden Feinden durch die Flucht entziehen, verweilte ein halbes Jar mit seiner Familie in Stralsund und konnte erst im Dezember, nach der definitiven Befreiung Lübecks, zu seiner Gemeinde zurückkehren.

Sein Familienleben war ein glückliches und friedliches. Seine Ehe mit einer Tochter des Gemeindeältesten Röttger Gansland wurde mit 10 Kindern gesegnet, von welchen jedoch vor ihm zwei in früher Jugend, zwei in gereifterem Alter gestorben sind. Zwei Töchter wurden an lutherische Geistliche in Lübeck verheiratet. Große Freude gewärte ihm der aufsteigende Dichterruhm seines Sones Emanuel, und dieses um so mehr, als der Vater von jeher die Dichtkunst nicht allein geliebt hatte, sondern selbst nicht one dichterische Begabung war, wie denn einzelne seiner geistlichen Lieder längst in kirchliche Gesangbücher aufgenommen sind. Ein älterer gleichfalls sehr begabter Son, Karl, wurde 1830 zum Pastor der reformirten Gemeinde in Braunschweig erwält, und es war dem Vater eine besondere Freude, ihn in Lübeck zu ordiniren. „Sei ein Zeuge der Warheit der reinen apostolischen Lehre, one Zusatz und Weglassung“, rief er ihm hierbei zu. Aber gerade weil Karl G. mit ganzem Ernste das zu sein trachtete und er namentlich die Rechtfertigung durch den Glauben mit Nachdruck verkündigte, wovon eine 1834 erschienene Sammlung seiner Predigten ein in jeder Hinsicht empfehlendes Zeugnis ablegt, stand ihm bald eine rationalistisch und weltlich gesinnte Partei entgegen, welche insbesondere durch einen gewissen Prof. Petri aufgehetzt wurde. Wärend dieses Kampfes trat der Vater einmal vor der Braunschweiger Gemeinde mit einem kräftigen Zeugnis der Warheit auf (s. „Christus allein!“, eine Gastpredigt über 1 Kor. 2, 2, gehalten am 19. Juli 1831 zu Braunschweig“). Es kam endlich dahin, daß der keines Unrechtes überfürte neue Pastor durch den Herzog von Braunschweig seines Amtes enthoben wurde, doch so, daß die Gemeinde ihm seinen vollen Gehalt auch ferner zu zalen verpflichtet wurde*). Nach dieser schmerzlichen Erfarung traf den Vater bald der neue Schlag, daß er, nach einer 36järigen glücklichen Ehe, Wittwer und so mehr und mehr vereinsamt wurde. Er fülte die Abnahme seiner Kräfte, und legte 1847 sein Amt nieder. Er gedachte den Feierabend seines Lebens in Detmold, wo sein ältester Son, Friedrich, als Prinzenerzieher lebte, zuzubringen. Aber nach dem bald darauf erfolgten Tode desselben war der hilfsbedürftige Greis auch dort wider meistens auf sich angewiesen. Im Frühjar 1853 gab er den Bitten seiner Kinder nach und kehrte nach Lübeck zurück. Sein lebhaftestes Verlangen stand aber nach der himmlischen

*) Zur Geschichte dieser damals viel verhandelten Angelegenheit vgl. die von J. Geibel, dem Vater, herausgegebene Schrift: „Das Christenthum im Kampfe mit dem Unglauben“ u. s. w., Lübeck 1832; ferner desselben „Erwiderung auf die Schrift des Past. Hügues zu Celle, das Gutachten der 1832 zu Braunschweig gehaltenen reformirten Synode betr.“, Lübeck 1833.

Heimat. Infolge einer rasch sich entwickelnden Gehirnerweichung starb er den 25. Juli 1853. Unfern des Platzes, wo vormals zwischen hohen Linden jenes Kirchlein der Reformirten, die anfängliche Stätte seiner reich gesegneten sonntäglichen Wirksamkeit lag, befindet sich auf dem St. Lorenzkirchhofe, vor dem Holstentore, seine letzte irdische Ruhestätte.

Quellen: außer mündlicher Überlieferung und persönlicher Erinnerung, W. Deiß, Pastor, Geschichte der ev.-reform. Gemeinde in Lübeck. Zur Feier des 200jähr. Jubiläums derselben, Lübeck 1866; Theol. R.-Encykl., 1. Aufl. im betr. Art. Vgl. Schubert, Lebensbeschreibung III, S. 235, und Altes und Neues III, Seite 5. **Michelsen.**

Geiger, Franz Tiburtius, gehört unter diejenigen Männer, welche an der Restauration der römisch-katholischen Kirche in neuerer Zeit erfolgreich gearbeitet haben. Er wurde 1755 zu Harting bei Regensburg geboren und erhielt eine sorgfältige Erziehung. Sein Vater sorgte dafür nach Kräften und zog schon früh nach Regensburg, um namentlich seinen beiden Sönen die dortigen Bildungsmittel und Erziehungsanstalten zugänglich zu machen. Hier waren es vornehmlich Ordensleute, welchen die Ausbildung Geigers anvertraut wurde. Zuerst studirte er bei den Jesuiten; etwas später trat er in das Benediktinerseminarium zu St. Emmeran, welches gerade damals unter der Leitung des gelehrten Fürstabtes Frobenius, Herausgeber des Alcuin, in Blüte stand. Dennoch hatte der junge Geiger seine früheren Lehrer, die Jesuiten, so lieb gewonnen und behalten, daß er nach vollendeten Gymnasialstudien die Aufnahme in den Orden nachsuchte. Hier riet man ihm jedoch, unter Hinweisung auf die drohende Unterdrückung der Jesuitensocietät, bei den Minoriten einzutreten, welche den jungen Mann für ihren Orden zu gewinnen trachteten. So wurde er denn Franziskaner und 1772 nach Luzern in das Noviziat geschickt. Ein Jar später finden wir ihn wider zu Regensburg, wo er Philosophie, d. h. hauptsächlich Mathematik und Physik studirte. Aus dieser Zeit stammt jenes interessante Zeugnis, welches seine damaligen Lehrer über ihn an den Provinzial des Ordens einsandten. „Diesen Frater, heißt es da, darf man zu jeder Stunde in der Nacht zum Spielen, zum Trinken, oder zum Studiren wecken, er wird jederzeit zu allem bereit sein". In Würzburg vollendete er seine wissenschaftliche Ausbildung durch das Studium der eigentlichen Theologie. Nun finden wir ihn nacheinander zu Regensburg als Lehrer des Hebräischen, zu Offenburg als Dozent der Poesie und Rhetorik, zu Freiburg im Üchtlande als Professor der Philosophie, zu Solothurn als Stiftsprediger und Professor der Theologie an der dortigen Schule seines Ordens. Hier brachte ihn die errungene einflußreiche Stellung in nahe und bedeutende Beziehung zu den zwei Parteien, welche sich beim Ausbruche der französischen Revolution so heftig befehdeten und in Solothurn durch die Herzogin von Liancour und den zurückgetretenen königlichen Gesandten, Marquis de Verac, vertreten waren. Jene revolutionäre Dame bot Geiger 20,000 Livres bar an, wenn er sich nur drei Jare im Interesse der Revolution brauchen lassen wolle. Durch solches Mittel konnte aber unser Mann nicht gewonnen werden. Er stand entschieden zu den französischen Royalisten, wärend er so auch für die schweizerische Unabhängigkeit und die Sicherung gegen die republikanische Invasion einzutreten überzeugt war. Im J. 1792 erhielt er eine theol. Professur in Luzern, dem Sitze der apostolischen Nuntiatur, dem Centrum der römisch-katholischen Schweiz. Keiner seiner früheren Wirkungskreise kann diesem an Wichtigkeit verglichen werden. In seinem Lehramte gab es allerdings zu Anfang Schwierigkeiten, selbst harten Kampf. Seine frische, dem Scholastizismus abgeneigte Methode, seine in der Gnadenlehre nicht jesuitische Richtung brachte ihn hier, wie schon in Solothurn, in Kollision mit der alten Weise und dem Molinismus. Gegnerischerseits klagte man ihn sogar in Rom an. Doch dort hütete man sich wol, sich den fähigen und überdem durchaus römischrechtgläubigen Mann zu entfremden, welchen man noch obendrein wider nach Regensburg zu ziehen bemüht war. Die Kurie bezeugte Geiger ihre volle Zufriedenheit, erhielt der Luzerner Nuntiatur einen sehr schätzbaren Arbeiter, und der

von hier aus betriebenen Restauration der römischen Kirche in Deutschland und der Schweiz einen sehr rüstigen, zuverlässigen Kämpfer. Als Theologus Nuntiaturae hat er in vieler Hinsicht dem römischen Stule die allerwichtigsten Dienste geleistet. Viele weitgehende Fäden der ultramontanen Bestrebungen lagen in seiner Hand; mit den bedeutendsten Fürern der Partei stand er in genauer Verbindung; den mit Rom unterbrochenen, verbotenen Verkehr vermittelte er für manche Kirchenprovinz. Die Arbeiten, welche er für Pius VI. u. VII. ausfürte, brachten ihn mit dem päpstlichen Stul, namentlich mit dem letzgenannten Oberhaupte seiner Kirche in so innige Verbindung, daſs dieser ihn zweimal fragen ließ, womit er ihm Freude machen könnte. Geiger lehnte Geld und Gut, Würden und Stellen, auch den Kardinalshut ab und erbat sich nur den päpstlichen Segen. Auf alle Weise suchte er sein langes Leben hindurch in großer Rürigkeit durch Lehre, Predigt, Verhandlung und Schriften das spezifisch römische Bewuſstsein zu beleben, die Schweiz zu einem Bollwerk des Ultramontanismus zu machen, die Anschläge und Bemühungen des politischen und religiösen Liberalismus zu vereiteln. Ganz besonders war ihm auch die Maurerei zuwider, als deren Zweck ihm Weishaupt zu Regensburg die Ausrottung der christlichen Religion bezeichnet hatte. Den „geheimen Gesellschaftlern", wie Geiger seine religiös-politischen Gegner nennt, gelang es indes 1819 ihn von seinem Lehrstul zu entfernen und auf sein Kanonikat an dem Stift St. Leodegar zu beschränken. Doch dieser Gewaltstreich machte Geiger nur zum Märtyrer und vermehrte seinen Einfluſs. Seine Predigten und Schriften hatten in ihrer klaren, entschiedenen, durchaus populären Weise von jeher sehr viel gewirkt, nun war das in noch höherem Maße und weithin der Fall. Seine fruchtbarste und liebste litterarische Tätigkeit wendete sich übrigens der Bekämpfung des Protestantismus zu. In diesem erkannte er die Mutter alles Unglaubens, der Revolution, des ganzen modernen Heidentums, wärend sich ihm die römische Kirche als einziges Bollwerk des christlichen Glaubens darstellt. One Papst keine Kirche, dies steht ihm so fest, wie der Satz: one Offenbarung keine Religion. Seine kleinen, zalreichen polemischen Schriften, wissenschaftlich one allen Wert, haben mit dem größten Erfolge in den römischen Kreisen gewirkt, den römischen, heftig antiprotestantischen Geist mächtig entflammt, gestärkt, für lange Zeit befestigt. Übrigens war Geiger ein persönlich frommer, lauterer Mann, und verdiente als charakterfester, gutrömischer, entschiedener Kirchenmann das unbegrenzte Vertrauen, womit ihn seine Partei bis in sein hohes Alter ehrte. Er starb 1843 den 8. Mai in einem Alter von beinahe 88 Jaren. Die Kirchhofshalle des St. Leodegarstiftes zeigt sein Grab, welches der Nuntius d'Andrea durch ein schönes, höchst anerkennendes Denkmal geschmückt hat.

Quellen: Geigers sämtliche Schriften in 8 Bänden, Luzern bei Räber; Widmer, Franz Geiger, Chorherr und Professor u. s. w., Laute aus seinem Leben, Luzern 1843. **R. Sudhoff † (G. Plitt).**

Geiler von Kaisersberg. Das Ende des 15. Jarhunderts ist für die Geschichte der christlichen Predigt die Zeit eines neuen, an Erfolgen fruchtbaren Aufschwungs. Die Predigt strebt sich von dem Joche der Scholastik zu befreien und ein frischeres Leben zu gewinnen; dieser Fortschritt ist weniger dem Einflusse der widerauflebenden klassischen Studien zuzuschreiben, als dem allgemeiner erwachenden und durch die Erfindung der Buchdruckerkunst beförderten Wunsche, sich den Laien zu nähern, um tiefer, als bisher geschehen, auf sie einzuwirken. Um dies zu können, musten sich die Prediger der Anschauungsweise des Volkes anbequemen, seiner Sprache sich bedienen, den steifen Regeln der scholastischen Homiletik entsagen und sich in freierer Lebendigkeit bewegen. Solche Volksprediger traten gleichzeitig in Frankreich, in Italien, in Deutschland auf; ihre Werke sind voll von Ausdrücken und Bildern, die gegen unseren gebildeteren Geschmack anstoßen, damals aber unvermeidlich zur populären Beredsamkeit gehörten. Man hat sich zuweilen auf diese Erscheinung gestützt, um eine eigene Klasse von grotesken oder burlesken Predigern aufzustellen, über deren witzige Ausfälle man sich lustig ge-

macht und die man selbst in Werken über die komische Litteratur ausfürlicher besprochen hat als in theologischen. Dabei hat man vergessen, daſs gerade diese Rückkehr zur bilderreichen und oft derben Volkssprache, diese Befreiung von der Terminologie und Methode der Scholastik ein Fortschritt war, der eine viel ernstere Beachtung verdient.

In Deutschland ist der durch Geist und Frömmigkeit hervorragendste dieser Volksprediger, Johann Geiler von Kaisersberg. Er war, nach seiner Grabschrift, geboren zu Kaisersberg, den 16. März 1445. Das Jar darauf ließ sich sein, one Zweifel aus Kaisersberg stammender Vater, zu Ammersweier, im Oberelsaß, nieder als Notar; nachdem derselbe, im Kampfe mit einem die Weinberge verwüstenden Bären den Tod gefunden, wurde der dreijärige Knabe von seinem Großvater, einem wolhabenden Bürger der benachbarten Reichsstadt Kaisersberg, aufgenommen und erzogen. 1460 bezog er die Universität Freiburg, wo er bereits nach drei Jaren Doctor artium wurde; 1465 hielt er über das Doctrinale des Alexander von Villa-Dei, über des Lombarden Sentenzen und über einige Bücher des Aristoteles Vorlesungen, in denen er seinen spätern Freund Jakob Wimpheling zum Zuhörer hatte. 1469 wurde er zum Dekan der facultas artium erwält. Damals scheint er noch nicht die Absicht gehabt zu haben, sich dem geistlichen Amte zu widmen; erst das Lesen mystischer Schriften, besonders der Werke Gersons, fürte ihn zur Theologie. Um diese zu studiren, ging er 1471 nach *Basel*; auch hier hielt er philosophische Vorlesungen und bekleidete er, 1474, das Amt eines Decanus artium; in letzterem Jare wurde er Baccalaureus, und 1475 Doktor der Theologie. Auf Begehren der Studenten Freiburgs, und seines lebendigen Vortrags wegen, erhielt er das Jar darauf von dieser Universität einen Ruf als Professor der Theologie; bald war er so geachtet, daſs man ihn zum Rektor wälte. Seine ganze geistige Eigentümlichkeit trieb ihn aber mehr zum Predigtamt als zum gelehrten Wirken. Als er daher, wärend eines Aufenthaltes zu Baden-Baden, nach daselbst gehaltenen Predigten, durch Vermittlung einiger anwesender Einwoner Würzburgs als Prediger in diese Stadt berufen wurde, nahm er keinen Anstand, diesem Rufe zu folgen. Schon war er nach Basel zurückgekehrt, um sich zur Übersiedelung zu bereiten, als der Straßburger Ammeister Peter Schott ihn bewog, sich dem Elsaß, das er als sein Vaterland ansehen sollte, nicht zu entziehen und die Hauptstadt Straßburg sich zum Wirkungskreis zu wälen. In Straßburg fehlte es damals an frommen, tüchtigen Predigern. Lange, seit einem halben Jarhundert dauernde Streitigkeiten zwischen den Bettelorden und den Leutpriestern hatten dem kirchlichen Leben den größten Schaden getan und namentlich die Münstergemeinde tief heruntergebracht. Die ersten Regungen des bessern Geistes brachten aber auch hier nachdrückliche Hilfe. Der eben genannte Peter Schott, zugleich Fabrikpfleger des Münsters, wies auf sein eigenes Vermögen eine bedeutende Summe an zum Unterhalt eines Predigers, der Doktor der Theologie sein, aber keinem Orden angehören sollte. Nachdem diese Stiftung durch den Bischof von Straßburg und den Papst genehmigt worden, erhielt Geiler den förmlichen Ruf, die neugegründete Stelle zum Frommen der Bürger anzunehmen. Er folgte ihm und wirkte von 1478 bis an sein Ende zu Straßburg mit einem Eifer, der noch jetzt im Andenken der Einwoner lebt. Eine seiner ersten Predigten war die Leichenrede auf Bischof Robert. Den 18. April 1482 eröffnete er eine zu Straßburg gehaltene Synode durch eine Predigt über den Verfall der Geistlichkeit, besonders der höhern, und über die Notwendigkeit, reinere Sitten wider herzustellen. (Diese Rede wurde nicht 1492 gehalten, wie man es in mehreren Werken angegeben findet; sie erschien zuerst one Jar und Ort: Oratio in Synodo, 4°; dann nahm sie Wimpheling in sein Directorium statuum, seu verius tribulatio seculi auf, das 1489 erschien, und 1513 gab er sie deutsch heraus, Straßb., Fol., sie findet sich auch in den Sermones et varii tractatus Geilers, s. unten). Bischof Albrecht, obgleich wenig geneigt, Geilers Ratschläge zu befolgen, ließ durch ihn und drei andere angesehene Geistliche eine Visitation der Diözese anstellen, bei welcher zalreiche Missbräuche an's Licht gebracht wurden. 1488 erhielt Geiler von dem Bischof Friedrich von Augsburg eine dringende

Aufforderung, sich ihm als Prediger beizugesellen, und wenn ihm dies nicht gestattet würde, wenigstens für ein Jar nach Augsburg zu kommen, um durch seine Predigten den Geistlichen als Vorbild und dem Volke als Lehrer zu dienen. Erst 1488 konnte er diesem Wunsche genügen; er hielt zu Augsburg eine Reihe von Predigten, die später in dieser Stadt gedruckt worden sind. Es kostete Mühe, den Bischof zu bewegen, ihn nach Straßburg zurückkehren zu lassen; das Jar darauf ließ er ihn abermals für einige Zeit kommen. Zu derselben Zeit wurde ihm in Basel eine Stelle angeboten; auch Erzbischof Philipp von Köln wünschte ihn bei sich zu haben; die Bitten seiner Freunde hielten ihn aber stets zu Straßburg zurück. In dieser Stadt war er so beliebt, dass die Pfleger des Münsters die reichverzierte Kanzel für ihn errichten ließen, die noch jetzt im Schiff der Kirche bewundert wird. Kaiser Maximilian, der in jenen Zeiten Straßburg öfter besuchte, gewann den trefflichen Prediger lieb und wonte jedesmal seinen Vorträgen bei; er ernannte ihn zum kaiserlichen Kaplan. 1503 berief er ihn zu sich und schickte ihm fünfzig Gulden zur Reise; Geiler traf ihn zu Füssen am Lech (vgl. Biblioth. d. litterar. Vereins in Stuttgart, CXXIX S. 415), wo sich der Kaiser über wichtige, unbekannte Angelegenheiten mit ihm unterhielt; der Bischof von Augsburg schrieb ihm, er möchte nicht nach Straßburg zurückkehren, one ihn besucht zu haben, da auch er seines Rates bedürfe. In Straßburg selber schonte er in seinen Predigten weder die geistlichen noch die bürgerlichen Behörden. Gegen Ende 1500 wurde er vor den Magistrat gerufen, weil er auf der Kanzel gesagt, die Ratsherren seien alle des Teufels. Im Januar 1501 rechtfertigte er sich durch Vorlesung einer Reihe von Beschwerden über die öffentliche Sittlichkeit und gewisse den Klerus und die Klöster betr. Ratsbeschlüsse. Die Bürger verlangten oft noch mehr von ihm; er fand einmal auf der Kanzeltreppe einen Zettel mit folgenden Worten: „würdiger Herr Doctor, sagen unsern Herren, dass sie der Gemeine nit so hart seyen mit Zöllen und der Schatzung; oder sie kommen in große Not, dass sie ihre Händ möchten darum winden". Auf solche Drohungen wollte sich Geiler nicht einlassen, er war auf andere Mittel bedacht, dem Gemeinwesen zu dienen. Vor allem wünschte er die Errichtung eines öffentlichen lateinischen Gymnasiums und einer höhern Anstalt für Theologie und kanonisches Recht; er schlug dem Bischof vor, die Gebäude eines von übelberüchtigten Nonnen bewonten Klosters zu diesem Zweck zu bestimmen, konnte aber noch keinen Beschluss erhalten; von dem hohen Stift wurde indessen eine lateinische Münsterschule errichtet, zu deren Leitung man, durch Geilers Vermittlung, einen tüchtigen Humanisten der Schlettstadter Schule berief. Geiler drang ferner auf Abschaffung der Folter, auf menschlichere Behandlung der Gefangenen, auf Einrichtung eines öffentlichen Almosens, um dem Straßenbettel ein Ende zu machen; auch verlangte er, dass den zum Tode Verurteilten der Genuss des Sakraments gestattet würde. 1506 hielt er bei der Leichenfeier des Bischofs Albrecht eine Rede, in der er von diesem wenig ehrbaren Prälaten nicht mehr gutes sagte, als gerade schicklich war; bei Gelegenheit der Wal seines Nachfolgers richtete er an das Kapitel dringende Ermanungen, nur das Wol der Kirche im Auge zu haben; für den neuerwälten Wilhelm von Honstein schrieb er einen Traktat über die Pflichten eines christlichen Bischofs, und bewog Wimpheling, ein chronologisches Verzeichnis der Straßburger Bischöfe zu machen, um dem neuen Herrn „als Spiegel" zu dienen. Geiler starb den 10. März 1510; sein Tod erregte allgemeine Trauer unter der Bürgerschaft, die ihn geliebt hatte wegen seiner Woltätigkeit, seiner Milde, seines Freimuts, seines reinen Wandels. Sebastian Brant, Beatus Rhenanus, Reuchlin, mehrere jüngere Humanisten, unter denen Philipp Melanchthon, machten Gedichte und Epitaphien auf ihn (in Joh. K. mortem planctus et lamentatio, Oppenheim 1510, 4°; Reuchlin, Carmen theologicum in J. K. S. l., 2 Seiten, 4°). Die Straßburger Johanniter ließen ihm in ihrer Kirche eine Gedenktafel setzen *); Beatus Rhenanus und Wimpheling, dem Jakob

*) Die jetzige Inschrift zu Ehren Geilers im Münster besteht aus den vier ersten Versen eines Gedichts von Seb. Brant.

Sturm, der spätere Beförderer der Reformation in Straßburg, Geilers Tod klagend meldete, zeichneten aus frischer Erinnerung die Hauptzüge seines frommen, edlen Charakters auf. Durch sein Testament ordnete Geiler an, daſs seine reiche Bibliothek in der Wonung des Münsterpfarrers für seine Amtsnachfolger aufbewart bleiben solle; einige Zinse, die er besaß, verwendete er zu Legaten für seine Angehörigen und für Arme, für das Spital von Colmar, für die Kirchen von Ammersweier, Kaisersberg und Türkheim; in letzterem Orte wonte seine Schwester, deren Son, Peter Wickgram, sein Nachfolger als Münsterprediger wurde. (Das Testament Geilers wurde herausgegeben von Röhrich in Niedners Zeitschrift für historische Theologie, 1848, S. 572, wo sich auch Nachrichten über die merkwürdigen Schicksale seiner Bibliothek finden.)

In seinen theologischen Ansichten neigte sich Geiler zum Mysticismus hin, jedoch weniger zum deutschen als zum französischen; er tadelte nicht nur solche, die in der „Beschauung" zu hoch aufsteigen wollten, „die vom freien Geist", sondern selbst von Tauler sagte er, er sei nur zu befolgen, wenn er „hübschlich" verstanden werde. Seine Lieblingsschriftsteller waren der heilige Bernhard und Gerson; zu letzterem besonders zog ihn eine merkwürdige Änlichkeit der Gesinnung und des Strebens. Wärend einer Reise, die er, zu unbestimmter Zeit, nach Marseille machte, um das Grab der Maria Magdalena zu besuchen, die der Legende zufolge dort gestorben sein soll (er brachte von dort ein dem Petrarcha zugeschriebenes Gedicht auf die Heilige mit: Carmen Fr. P. ut dicitur affixum in specu quo diva M. Magd. poenituit, per D. Joh. Keys. Argentoracum usque allatum, Straßb. 1506, 4⁰), hielt er sich zu Lyon auf, ließ sich Gersons Grab zeigen und einige seiner Manuskripte abschreiben. 1488 gab er drei Bände von Werken des Kanzlers heraus (S. l. Straßb., Fol.), mit einer compendiosa laus Joh. de Gerson durch den Kanonikus Peter Schott, seinen Schüler; 1502 bat er Wimpheling, die Ausgabe des vierten, die Predigten enthaltenden Bandes zu besorgen, und Gerson gegen abgeschmackte Angriffe einiger damaliger Mönche zu verteidigen; mehrere Schriften Gersons legte er in seinen eigenen Predigten aus, andere übersetzte er und veröffentlichte sie mit Vorreden und bildlichen Überschriften versehen. Aus Gersons Monotessaron endlich machte er einen Auszug über die Leidensgeschichte, für die von dem Basler Urs Graf in Holz geschnittenen Passionsbilder (herausgeg. von Mat. Ringmann, Straßb. 1506, Fol., und mehrmals, auch deutsch). Zugleich war Geiler noch ganz der Scholastik ergeben; obschon er zuweilen gegen unnütze Streitigkeiten und Subtilitäten eiferte, wollte er dennoch, daſs die Scholastiker in den Schulen beibehalten würden; als der Kampf gegen dieselben begann, fragte er ängstlich seinen Freund Wimpheling, wie lang er zögern wolle, „die disputativen Theologen" in Schutz zu nehmen. Das Wideraufblühen der klassischen Studien war ein Gegenstand der Freude für ihn, aber nur bis zu einem gewissen Grad; denn obgleich selbst klassisch gebildet, so viel es in seiner Jugend möglich gewesen, obgleich mit Reuchlin befreundet und mit den Elsäßer Humanisten verbunden, mit Wimpheling, auf dessen Seite er stand in seinem Streite mit Murner und den Augustinern, mit Beatus Rhenanus, mit Sebastian Brant, den er bewog, von Basel nach Straßburg zu ziehen, mit dem gelehrten Kanonikus Peter Schott, dessen Briefe er sammelte, mit dem jüngern Thomas Wolf, der ihm einen seiner theologischen Traktate widmete: so befürchtete er dennoch, wie überhaupt diese letzteren, die erneuerten Studien möchten der „edlen feinen Dialektik" des Mittelalters nachteilig werden und das Lesen der heidnischen Poeten die Sitten der Jugend verderben. Auch auf kirchlichem Gebiete hat man sich zu sehr beeilt, von seinen reformatorischen Tendenzen zu reden. Er predigte zwar gegen den Verfall der Geistlichkeit und die Verweltlichung der Klöster, er klagte, daſs es so viele theologi und nur so wenig theophili gebe, er bekämpfte verkehrte Ansichten über das Wesen der Frömmigkeit; allein sein ganzes Bestreben ist nur auf Besserung des Lebens, nicht auf Reinigung der Lehre gerichtet. Obgleich von unsittlichen Mönchen und unwissenden Priestern angefeindet, hielt er doch in Glaubenssachen die Kirche für die höchste Autorität; man solle, predigte er einmal, die Schrift weder auslegen nach eigener Willkür,

„als die von dem freien Geiste tun, noch nach dem Text, als die Hussiten tun, sondern den Text verstehen wie ihn die heiligen Lehrer ausgelegt haben“. Er glaubte an Astrologie, an Hexen, an Gespenster; äußere Werke waren nicht one Wert für ihn, und wenn er einerseits auf Abschaffung unsittlicher Gebräuche im Kultus und lärmender Festlichkeiten drang, wenn er Wimpheling aufforderte, den verdorbenen Text der Kirchengesänge reiner wider herzustellen, wenn er das durch die scholastische Kasuistik für ängstliche Gemüter zur Qual gewordene Beichtwesen zu mildern suchte und den Ablaßpredigern Vorschub zu leisten sich weigerte, so hielt er dagegen sehr auf gewisse, der katholischen Frömmigkeit eigene Anstalten und Übungen. Er machte einmal, außer der Reise nach Marseille, zum Grab der heil. Magdalena und außer öfteren Wallfarten nach einer Einsiedelei im Oberelsaß, einen Zug nach Maria-Einsiedeln an der Spitze einer großen Anzal von Straßburger Bürgern; er liebte das Klosterleben, pries die hohen Früchte desselben, hielt sich mit Vorliebe bei den Karthäusern und den Johannitern auf, predigte gern in Frauenklöstern (im Jar 1499 schickte er eine seiner Predigten mit einem aufmunternden Schreiben an die Reuerinnen von Freiburg; s. l. et a., 4). In früheren Jaren schon hatte er nur auf die Vorstellungen des Gabriel Biel und des Magister Eggelin hin (gest. zu Straßb. 1481), den Wunsch nicht ausgefürt, Einsiedler zu werden; in seiner letzten Zeit, vielleicht verstimmt durch den immer heißer entbrennenden Kampf zwischen dem jüngeren Geschlechte und den Verteidigern des Mittelalters, regte sich öfter das Verlangen in ihm, sich in die Einsamkeit zurückzuziehen. Er warnte vor der Täuschung derjenigen, welche auf eine Widerherstellung der Kirche nach dem Vorbilde der ersten Jarhunderte hofften; jeder, meinte er, solle für seine eigene Seele sorgen und sich Gott empfehlen. Es ist daher nicht warscheinlich, dass er einst vor Kaiser Maximilian die Worte gesprochen, die ihm ein späterer Chronist in den Mund legt: „Unser Bischof Jesus Christus wird andere Reformirer schicken, die es besser verstehen werden; sie sind schon mit ihren Bullen auf dem Weg; ich werd es nicht erleben..; es muss brechen!“ Diese Stelle scheint von dem Protestanten Specklin (gest. 1589), dessen historische Notizen nicht immer zuverlässig waren, als Vermutung erdichtet.

Was nun Geilers Predigten betrifft, die er teils im Münster, teils im Kloster der Reuerinnen zu St. Magdalenen, wo er Beichtvater war, teils in der Johanniterkirche, im Katharinenkloster und zu St. Nicolai in undis gehalten, so hat er sich bei der Herausgabe nur der wenigsten selber beteiligt. Er hielt sie nach kurzen zuvor geschriebenen Entwürfen; in den ersten Jaren folgte er noch dem damaligen Gebrauch, sehr lang zu predigen; da er aber bald erkannte, wie wenig dies nützte, beschränkte er sich auf eine kürzere, vernünftigere Zeit. Die Vorträge wurden nachgeschrieben, bald von Gelehrten, bald von Nonnen und one Zweifel selbst von Bürgern. Manche wurden sogleich, wie es damals Sitte war, in's Lateinische übersetzt zur Belehrung für andere Prediger; Magister Jakob Other, aus Speier, ein Schüler Geilers, Peter Wickgram und Jakob Biethen, aus Reichenweier, haben sich für mehrere Sammlungen dieser Arbeit unterzogen; in diesen lateinischen Texten finden sich, wie auch in denen der Predigten Maillards, Menots und anderer, parenthetisch beibehaltene Worte und Sätze in der Ursprache, mit denen sich die Übersetzer nicht zurecht finden konnten. Einige dieser lateinischen Ausgaben wurden nachher wider, mit mehr oder weniger Freiheit, in's Deutsche übertragen von Johann Adelphus, später Stadtarzt zu Schaffhausen, von Dr. Johann Eck, von dem durch das Buch Schimpf und Ernst bekannten Johann Pauli, der von 1506 bis 1510 Guardian der Straßburger Barfüßer war (s. über ihn die Schrift von Veith, Wien 1839, 8°). Die meisten der Geilerschen Predigten wurden indessen gleich deutsch herausgegeben, nach Niederschriften Paulis, der Susanna Hörwart, Vorsteherin der Reuerinnen, der Ursula Stiegel. Nonne desselben Ordens, des Heinrich Weßmer. Die lateinischen Ausgaben geben meist einen kürzeren Text, da sie großenteils, was schon Pauli bedauert, den „accidens facetiae“ weglassen. In allen Sammlungen herrscht aber der nämliche Geist, sie tragen alle das Gepräge eines Styls und einer Sprache, sodass die bereits von Geilers Neffen, Peter Wickgram, angeregte Frage über den verschie-

denen Grad von Echtheit bedeutend an Wichtigkeit verliert. Wickgrams Klage über Verfälschung der durch Pauli veranstalteten Ausgaben, ist schon ihrer Leidenschaftlichkeit wegen verdächtig; übermäßig besorgt für den guten Ruf seines Oheims, hätte der Neffe gern alles unterdrückt, was ihm zu derb vorkam. Es läſst sich one Mühe beweisen, daſs Paulis Ausgaben, und selbst seine, von Wickgram ganz besonders angegriffenen Brösamlin, Geilers Geist und Manier vollkommen entsprechen; dies gilt auch von einzelnen Predigtreihen, die von den Herausgebern in die Form von Traktaten zusammengefaſst und in Kapitel abgeteilt wurden.

Geiler nahm seine Texte nicht immer aus der Bibel; selbst den Stoff zur Ausfürung hat er nicht immer selbständig erfunden; viele seiner Predigten sind nur Entwicklungen von zu Grund gelegten theologischen Büchern; so z. B. behandelt er in den Predigten über den Berg des schauenden Lebens, Gersons Schrift de monte contemplationis; in denen von den fünfzehn Staffeln, des nämlichen Verfassers Buch de theologia mystica practica; in denen über das Seelenparadies, teils den Traktat Alberts des Großen, de paradiso animae, teils des Dominikaners Humbertus de S. Romanis sermones de virtutibus (Wimpheling gab diese letzteren heraus, Hagenau 1508, Fol.). Andere Predigten Geilers schließen sich an kleinere Traktate Gersons, an einige Predigten Bernhards, an erbauliche Abhandlungen des Nikolaus von Dinkelsbühl an (auch diese gab Wimpheling heraus, Straßb. 1516, Fol.). Manches nahm er aus Chrysostomus, dessen Homilien ein beständiger Gegenstand seiner Studien waren; auch bediente er sich nicht ungern einiger mystischer deutscher Schriften, unter andern des Horologium aeternae Sapientiae von Süß, sowie mehrerer damals geschätzter Postillen, wie der des Augustiners Jordan von Quedlinburg. Aber nicht bloß theologische Werke hat Geiler ausgelegt; es war seiner freien, volkstümlichen Manier ganz angemessen, auch an Schriften von Laien sich anzuschließen, zumal an solche, die auf witzige Weise die Laster und Torheiten der Zeit schilderten; so hat er Brants Narrenschiff behandelt, ja sogar einmal über ein Gedicht eines Bartscheerers (warscheinlich des Hans Folz, Barbier zu Nürnberg um 1480) und über das eines rusticus (one Zweifel Johann Ackermanns Dialog des Todes mit einem Witwer) gepredigt. Häufig knüpfte Geiler seine Betrachtungen an äußere Umstände oder Vorfälle an: den nach Gerson verfaſsten Trostspiegel gab er wärend einer Pest heraus; die Predigten, die den Titel füren: Pilgerschaft zum ewigen Vaterland, wurden wärend des Jubeljares 1500, andere wärend einer Straßburger Messe, wo man unter anderm einen Löwen zeigte, gehalten; die über die Worte: Herr, der König, ich diente gern, sind durch ein zu Straßburg übliches Kinderspiel veranlaſst worden. Seine Auslegung ist durchweg allegorisirend; er weiß oft sehr geistreiche, aber auch höchst ungereimte Analogieen zu entdecken; ganze Reihen von Predigten sind auf solche, in die kleinsten Züge verfolgte Allegorieen gebaut: der Baum, auf welchen Zachäus steigt, gibt ihm Veranlassung von dem Baum der Seligkeit und dessen Ästen zu predigen; die Spezereien, mit welchen der Leichnam Christi gesalbt wurde, die Ameise (Prov. VI, 6 und XXX, 25), der Hase (Prov. XXX, 26), die bösen Blattern (Exod. IX, 9), ein Honigkuchen, mit dem er den in der Hostie enthaltenen Christus vergleicht u. a. m., werden auf änliche Weise durchgefürt. Was aber Geilers Predigten vor allem charakterisirt, das ist die Rückkehr zur Sprache des Volks. Die meisten Geistlichen hatten noch die Gewonheit, deutsch und lateinisch auf unverständliche Weise zu vermischen; Geiler war einer der ersten, der dies tadelte, und sich selbst in seinen Predigten nur des Deutschen bediente. Mit dieser Lebendigkeit der Sprache verband er den freimütigsten Ernst gegen die Torheiten und Sünden aller Stände, Eingehen in das Leben selbst in seinen vulgärsten Kleinlichkeiten, Anschließen an die Auffassungsweise der Bürger seiner Zeit. Zwar fürt er auch, außer gleichzeitigen Dichtern, Juristen nnd Theologen, klassische Philosophen und Historiker, Kirchenväter und Scholastiker an, von denen seine Zuhörer wol wenig wuſsten; allein Erzälungen, Anekdoten, Sprüchwörter, Vergleichungen aus der Natur oder aus dem Leben der Menschen und Tiere, selbst sein Zuruf nach einem beendigten

Abschnitt: nun räuspert euch; dies alles gibt seinem Vortrag eine seltene familiäre Popularität und eine außerordentliche Anschaulichkeit und Kraft. Sein Humor, den er im Umgang mit Freunden in heitere Scherzreden spielen ließ, fehlt auch in seinen Predigten nicht. Man hat mehrmals aus seinen Unterhaltungen, sowie aus seinen öffentlichen Vorträgen, einer damals beliebten Sitte gemäß, solche Facetien und kurzweilige Reden, die durchweg eine sittliche Beziehung haben, gesammelt: Peter Schott trug Imitatiunculae morales similitudinum et sententiarum quas ex D. Joh. Kais. in lingua vernacula audivit zusammen (in dessen Lucubratiunculae, Straßb. 1498, 4°, S. 151 u. f.); ein Ungenannter, der die Epistola regis Angliae ad papam contra nimias exactiones (Eduard III. an Clemens VI., 1343) herausgab, füllte zwei leergebliebene Seiten mit einer comparatio avari ad porcum aus einer Predigt Geilers gezogen (S. l. et a., 4°); 1508 gab Johann Adelphus eine Margarita facetiarum heraus (Straßb., 4°), in die er auch Scommata Geilers nebst den von Schott gesammelten Imitatiunculae aufnahm, daſs schon 1500 eine Ausgabe erschienen sein soll, scheint auf einem Irrtum zu beruhen); auch in Wimphelings Vita Geileri kommt eine Reihe witziger Reden vor. Geiler hat es jedoch stets zu vermeiden gesucht, das fromme Gefül zu beleidigen; als einst ein Mönch, Namens Salassa, irgendwo gepredigt hatte, Christus sei ganz nackt am Kreuze gehangen, tadelte Geiler das Unwürdige und Unschickliche solcher Ausmalungen (Epistola de modo praedicandi passionem domini, bei Wimphelings Apologetica declaratio in libellum suum de integritate, Straßb. 1505, 4°). Freilich hat er selbst auch Ausdrücke, Wortspiele, Vergleichungen, deren Derbheit unserem Geschmacke zuwider ist; unser Geschmack war aber eben nicht der des sechszehnten Jarhunderts; wenn Geiler auch zuweilen die Zuhörer lachen machte und selbst in dieses Lachen einstimmen muſste (Brösamlin 2, S. 78 b), so hat dies damals seinem Wirken nicht geschadet. Nur durch diese frische Volkstümlichkeit konnte er den Einfluſs gewinnen, von dem seine Zeitgenossen berichten; auf diese Weise hat er auch der Reformation vorgearbeitet und ihr in Straßburg einen fruchtbaren Boden bereitet. Auch für die Ausbildung der Sprache ist er von großer Bedeutung; man hat längst die Wichtigkeit seiner Predigten in dieser Beziehung anerkannt, obgleich sie noch nicht genügend zu diesem Zwecke benützt worden sind. Geiler, der sich mehrmals über die Armut der Deutschen an philosophischen und theologischen Ausdrücken beklagt, hat es zuweilen versucht, diesem Mangel abzuhelfen; ganz besondern Gewinn bietet er aber für die Kenntnis der Volkssprache seiner Zeit. Zugleich war er einer der ersten, der, in einzelnen Fällen, die Syntax zu vereinfachen und überhaupt die Prosa freier zu gestalten suchte.

Geilers Werke, außer den bereits angefürten:

1) Dise nachgeschriben predig hatt gelert . . . Joh. von K. S. l. 1489, 4°. Mehrmals. Vergl. auch Nr. 14.

2) Der bilger mit seinen eygenschafften. S. l. 1494, 4°. — Ein nutzlich büchlin das man nennet den Pilgrim, Augsb. 1499, 4°. — Neue Überarbeitung: Christenlich bilgerschafft zum ewigen vatterland, Basel 1512, Fol. — Lat. von Other: Peregrinus, Straßb. 1513, 4°.

3) Der Trostspiegel. S. l., Basel, 4°, und mehrmals später.

4) Predigen teutsch und vil gutter leeren, Augsb. 1508, Fol.

5) Fragmenta passionis domini . . . sub typo placentae melleae . ., per Jac. Otherum collecta, Straßb. 1508, 1511, 4°. Deutsch von Joh. Adelphus: Passion . . fürgegeben . . in stücke, weis eins süchzen lebkuchen, Straßb. 1514, Fol.

6) Der Selen Paradiß, Straßb. 1510, 4°.

7) De oratione dominica sermones, Straßb. 1510, 4°. Deutsch von J. Adelphus: Pater Noster, Straßb. 1515, Fol.

8) Das buch Granatapfel &c., Augsb. 1510, Fol., Straßb. 1511, 1516, Fol. Der Granatapfel ist ein deutscher Auszug des Dialogus dictus Malogranatus von einem böhmischen Cisterzienser-Abt, S. l. 1487, Fol. — Die beigefügte Aus-

legung des Ausgangs der Kinder Israel aus Egipto ist ein mystischer Tractat aus dem 14. Jarh., von dem die Straßb. Bibliothek ein Mſk. besaß.

9) Das irrig Schaf Ebi, S. l. et a., 4°, Straßb. 1514, Fol.

10) Navicula seu speculum fatuorum . . . a Jac. Othero collecta. S. l. et a., 4°, Straßb. 1511, 4°, mit den nämlichen Holzschnitten wie die in Brant, Narrenschiff; ib. 1513, 4°, one die Bilder. Deutsch von J. Pauli, Straßb. 1520, Fol.

11) Sermones de arbore humana, Straßb. 1510, 1514, 1515, 1518, Fol., Deutsch, ib. 1521, Fol.

12) Navicula poenitentiae . . . a Jac. Othero collecta, Augsb. 1511, Fol., Straßb. 1512, 1513, 1517, 1519, 4°. Deutsch, im Auszug, von J. Eck, Straßb. 1512, Fol.; vollständig, Augsb. 1514, Fol., Straßb. 1515, Fol.

13) Predig der Himmelfart Mariä, Straßb. 1512, Fol.

14) Von dem Baum der Seligkeit, Straßb. 1512, Fol. und öfter.

15) Das Evangelibuch, Straßb. 1515, Fol. Unter dem Titel: Evangelia mit Ußlegung, Straßb. 1517, 1522, Fol.

16) Die Emeis, Straßb. 1516, 1517, Fol.

17) Die Brösamlin uffgelesen von Fr. J. Pauli, Straßb. 1517, Fol.

18) Das buch der sünden des munds, Straßb. 1518, Fol.

19) Sermones et varii tractatus (herausg. von P. Wickgram), Straß. 1518, 1521, Fol.

20) Von den dry Marien, Straßb. 1520, Fol.

21) Postill, Straßb. 1522, Fol., 4 Theile, mit 33 Holzschnitten von Hans Wächtelin.

S. über Geiler: die kurzen Biographieen von Wimpheling (in dem obenan angefürten Planctus de morte J. K.; in den Serm. et varii tract., und in den Amoenit. Frib., S. 100), und von Beatus Rhenanus (Straßb., s. d., 4°; in Others Ausgabe der Navicula fatuorum; in den Serm. et varii tract., und in den Amoenit. Frib., S. 56); — Riegger, Amoenit. literariae Frib., Ulm 1775, Fascik. 1, S. 54 u. f.; Oberlin, de Joh. Geileri scriptis germanicis, Straßb. 1786, 4°; Jördens, Lexikon deutscher Dichter und Prosaisten, Leipz. 1807, B. II, S. 589 und B. VI, S. 383; Ammon, Geilers Leben, Lehren und Predigten, Erlangen 1826; Aug. Stoeber, Essai historique et litéraire sur la vie et les sermons de G. Strassb. 1834, 4°; Oberlin (1804), Weick von Freiburg (1829), Aug. Stöber (1834) kündigten ausfürliche Werke über Geiler an, aus uns unbekannten Gründen ist leider keines dieser Unternehmen zustande gekommen; Kerker, Geiler v. Kaisersberg und sein Verhältnis zur Kirche, Histor. polit. Blätter, 1861 u. 1862. Allg. Deutsche Biographie, 8, 509 ff. **C. Schmidt.**

Geißelung bei den Hebräern, s. Leibesstrafen bei den Hebräern.

Geißelung in der christlichen Kirche. Sie kam zunächst als kirchliche Strafe, in den Klöstern vor. Aus Nachamung der Geißelung, die der Herr erlitten und in Verbindung mit dem Wan der eigenen Genugtuung für die Sünde entwickelte sich die freiwillige Geißelung im Kreise des Klosterlebens, und wurde auch für andere empfohlen von Regino de disc. eccles. II, c. 442. Erst durch Peter Damiani wurde sie zunächst in Italien in Klöstern und auch bei den Laien, Männern und Frauen, allgemeiner. S. d. Art. „Damianus", wo auch das hieher gehörige von Dom. Loricatus berichtet ist. Die freiwillige Geißelung erhielt sich seitdem besonders in jenem Lande. Sie bildet einen Hauptbestandteil der strengeren Mönchsaskese. Auch Laien unterzogen sich in strengkatholischen Ländern noch bis in die neuere Zeit dieser Buße. **Herzog.**

Geißler, Geißelbrüder, Kreuzbrüder, Kreuzträger, Büßer, Pußeer, Pußkeller, d. h. Bußgeller, von gellen, schreien, Loißkenbrüder von ihren Leisen oder Gesängen, Weiße (so wurden einige genannt nach ihrer weißen Kleidung), flagellantes, verberantes, crucifratres, cruciferi, acephali (weil sie von der kirchlichen Hierarchie sich losrissen, albi, fratres in albis, bianchi sind die Benennungen einer krankhaften Erscheinung vom 13. bis 15. Jarhundert, deren Ursachen gesucht werden müssen in dem Geiste und den Formen der katho-

lischen Frömmigkeit überhaupt, in der Erschlaffung der Kirchenzucht und der Entwertung der kirchlichen Gnaden- und Sünungsmittel sowie insbesondere in den Ereignissen und Zuständen jener Zeit.

Wärend sich die Geißelung (s. d. Art.) in der von P. Damiani (s. d. Art) empfohlenen Weise erhielt, sank das Bußwesen in immer größere Verderbnis. die Geißelung selbst, die Fasten und andere Kasteiungen waren schon eine Veräußerlichung der Religion und beruhten auf einer mehr als jüdischen Wertschätzung und Übertreibung der Werke; allein schlimmer wurde die Sache, als diese Abtötungen mit leichten Genugtuungen mittelst des Ablasses oder one Ablass mehr und mehr vertauscht wurden, und dessen ungeachtet der Wan fortbestund, dass man durch solche leichte Leistungen, wobei in der Praxis auf die Gesinnung gar nicht Rücksicht genommen wurde, der göttlichen Gerechtigkeit genugtun könne. Mochte die Kirche noch so sehr den Grundsatz aufstellen, dass der Priester als Stellvertreter Gottes wirkliche Sündenvergebung gewäre, die leichte Art, wie sie erworben ward, bildete einen unauflöslichen Einwurf dagegen in jedem tiefer erregten Schuldbewusstsein; dies um so mehr, je leichtsinniger die Kirche gerade in jenen Zeiten mit ihrem Bann und Exkommunikation zu verfaren pflegte, je mehr die Geistlichen selbst sich als unwürdige Verwalter der kirchlichen Gnaden und Strafen erwiesen, und dadurch das Vertrauen des Volkes zu diesen selbst erschütterten. So geschah es, dass einesteils Ketzereien sich mächtig ausbreiten konnten, und zwar gerade solche am meisten, welche die strengste Askese befahlen, dass anderenteils der religiöse Trieb des der Kirche äußerlich treu bleibenden Volkes auf falsche Banen gelenkt wurde.

Ein Vorspiel zu den Geißlerfarten sehen wir infolge der Predigten des Antonius von Padua (s. d. Art.) hervortreten, indem es heißt, dass die Menschen damals anfingen, scharenweise sich geißelnd und singend herumzugehen. Bedeutender ist die Geißlerfart in Perugia von 1260 und 1261, als nach den verwüstenden Kriegen zwischen den Welfen und Ghibellinen und wol auch beeinflusst durch das damals so heftige Auftreten der strengeren Franziskaner gegen die Kurie sowie auch durch die aufregenden Predigten der Joachimiten, viele Bewoner jener welfischen Stadt plötzlich wie von einem mächtigen Geiste der Buße und Reue durchschüttert, Vornehme und Geringe, Alte und selbst Kinder mit entblößtem Oberkörper parweise durch die Straßen zogen, und sich mit ledernen Bußriemen bis auf's Blut geißelten. Sie vermehrten sich lawinenartig, einige wanderten durch die Lombardei bis nach der Provence, andere bis nach Rom; der Papst ließ sie gewären, da sie sich gegen die Kirchenordnung nicht auflehnten, und da überdies merkliche Besserung in den Sitten, Aussönung von Feinden, Erstattung unrechtmäßigen Gutes, reiche Almosenspendungen wenigstens für den Augenblick den Ernst ihrer Buße bekundeten; überdies waren sie als Welfen dem Papste angenehm. Die Ghibellinen dagegen fürchteten die politische Ansteckung und ließen sie nirgends in ihre Gebiete. Wärend diese Büßer in Italien sehr bald verschwanden und die alten Zustände mit neuer Macht eintraten, erwachte der Bußeifer jenseits der Alpen; in demselben Jare 1261 finden wir große Geißlerscharen auf der Wanderung durch Krain, Kärnthen, Steyermark, das oberrheinische Land, Österreich, Mähren, Böhmen, ja bis nach Ungarn und Polen hinein. Sie zogen zu je zweien oder dreien geordnet, mit entblößtem Oberkörper und verhülltem Gesicht, mit Fanen oder Kreuzen und geißelten sich 33 Tage lang zum Andenken an die Zal der Lebensjare Christi zweimal täglich unter Absingung von Liedern; zu Hause oder in den verschlossenen Kirchen geißelte sich, wie in Italien, das weibliche Geschlecht. Anfangs waren Geistliche mit den Scharen der Männer gezogen; bald blieben sie zurück, und man warf den Geißlern Verachtung der kirchlichen Hierarchie und Bußordnung vor; man predigte gegen sie und verfolgte sie von weltlicher und geistlicher Seite, sodass diese deutsche Geißelfart noch in demselben Jare fast spurlos verschwand.

Das 14. Jarhundert ist die eigentliche Zeit der Geißlerfarten; zuerst regte sich der schwärmerische Geist wider in Italien, aber trieb zunächst nur zwei weniger bedeutende Erscheinungen hervor; wir nennen nur die eine, die Geißlerfart,

welche unter dem Drange der Bürgerkriege, infolge der begeisternden Predigten des Dominikaners Venturinus zu Bergamo unternommen wurde, um in Rom Ablaſs zu holen, und der sich unterwegs Viele anschlossen. Venturinus, der den Zug bis nach Rom angefürt, wurde beim Papste verklagt, zwar unschuldig befunden, aber doch in ein Gebirgskloster verwiesen, und starb 1346 zu Smyrna auf einem Kreuzzuge, dem er sich angeschlossen. Die gewaltigste Anregung gab die große Pest, welche in China begonnen, von da durch Asien an die Küstenstädte der Levante, von diesen durch Handelsschiffe 1347 nach Italien, nach den Küsten von Südfrankreich und Katalonien gekommen war. Im folgenden Jare 1348 durchzog sie Frankreich und Deutschland, 1349 drang sie nach England, Polen, Dänemark, Schweden und Norwegen, und verlor sich im nördlichen Rußland, in Island und Grönland. Am gräſslichsten wütete sie in Italien, wo z. B. wie es heißt, in Florenz 60,000, in Venedig 100,000 Menschen starben; in Deutschland, obwol weniger heimgesucht als Italien und Frankreich sollen 1,200,000 Menschen als Opfer der Pest gestorben sein, darunter 124,434 Barfüßermönche, was zugleich zu beweisen scheint, daſs sie in Verrichtung ihrer geistlichen Funktionen bei den Kranken und Sterbenden hingebende Aufopferung bewiesen. In Deutschland allein gab es 2000 völlig verödete Ortschaften. Es löste sich infolge dieser entsetzlichen Heimsuchung die gewonte Ordnung der Dinge auf. Die einen gerieten in dumpfe Verzweiflung, die andern ergaben sich in wilder Ausgelassenheit ihren Lüsten, einer anderen Art der Verzweiflung. Deutschland lag unter dem Interdikte und dem Bannfluche von 1346 aus Anlaſs des Kampfes Ludwigs des Bayern mit dem Papste; dieser, Clemens VI., ein weltlicher Herr, Liebhaber der Frauen, ehrgeizig, Simonie treibend, war zwar aufgeklärt genug, um den Verfolgungen der Juden, denen man die Pest schuld gab, zu steuern, aber unfähig, das geistliche Heil der Kirche zu fördern. Das Volk in Deutschland erwartete eine Widerkunft Friedrichs II., um den gesunkenen Zustand der Kirche herzustellen, um überhaupt alle verworrenen Verhältnisse wider zu ordnen. Müde des Interdikts und nicht geneigt, die unwürdigen Bedingungen um Aufhebung desselben zu erfüllen, zwang es an mehreren Orten die Geistlichen zur Erneuerung ihrer geistlichen Funktionen und griff nun auch zu einer anderen Selbsthilfe, zu den Geißelungen, um den erzürnten Gott zu versönen und sich so auf das Ende der Welt, das als bevorstehend angekündigt wurde, auf das Kommen des Antichrists vorzubereiten.

In der Osterwoche des Jares 1349, 17. April, erschien von Pirna herkommend die erste Geißlergesellschaft in Magdeburg; — eine andere traf am 2. Mai in Würzburg ein; — um die Mitte Juni kamen aus Schwaben 200 Geißler nach Speier, deren Beispiel so ansteckend wirkte, daſs selbst 200 zwölfjärige Knaben eine eigene Geißlerfart machten. Um dieselbe Zeit zeigten sich die Geißler in Straßburg; sie fanden überall willige Aufnahme, Bewunderung, Nachamung; so verbreitete sich die Schwärmerei durch ganz Deutschland, und dehnte sich nach Dänemark und England hinüber; diesmal zogen auch Haufen von Frauen mit. Es wurde der Sache eine förmliche Organisation gegeben, wovon dies die Grundzüge sind: der Eintretende muſste zuvor beichten, seinen Feinden vergeben und die Einwilligung seiner Frau erhalten; sodann muſste er wenigstens 11 Schillinge und 4 Pfennige aufweisen, um wärend der Dauer der Geißelfart (30 bis 34 Tage) täglich mindestens 4 Pf. auf seinen Unterhalt verwenden zu können; denn betteln war untersagt; insbesondere muſste jeder den bestellten Meistern der Gesellschaft Gehorsam versprechen. Mit Frauen zu verkehren war bei Strafe verboten. Wenn eine Schar einer Stadt oder einem Dorfe sich näherte, so ordnete sich der Zug. Voran die Kerzen, Kreuze, Fanen, wie in den gewönlichen Prozessionen, dann die Büßer selbst, parweise, auf den Kleidern rote Kreuze tragend. Einer stimmte den Leis*) an, den alle nachsangen, wärend alle Glocken

*) Warscheinlich Abkürzung und volksmäßige Formation des gebräuchlichen Kyrie eleison, was auch aus der volleren Form Kirleis oder Kirleise erhellt.

geläutet wurden; vor der Kirche angekommen, knieten sie nieder, und fielen bei den Worten

Jhesus der wart gelabet mit Gallen,
Des sollen wir an ein Kriuze fallen

mit kreuzweis ausgebreiteten Armen auf die Erde, und verweilten in dieser Stellung bis sie auf einen Wink des Vorsängers sich wider erhoben. Solches taten sie dreimal; dann folgten sie den Einladungen der Ortsbewoner zum „Imbiss". — Wenn sie büßen oder sich geißeln wollten, so wälten sie dazu einen geräumigen Platz, einen Kirchhof oder eine Wiese; daselbst zogen sie ihre Schuhe und Kleider bis auf die Hosen aus und bildeten einen Kreis, umgürteten sich mit einem Schurze und legten sich nieder, sodass jeder durch eine bestimmte Lage oder Geberde seine Hauptsünde andeutete. Der Meister schritt über einen Bruder hinweg, rürte ihn mit der Geißel an und sprach:

Stant ûf durch der reinen martel êre
und huete dich vor den Sünden mêre

damit fur er fort bis zum letzten; aber jeder, den er so berürt, erhob sich und schritt mit gleicher Rede über die noch liegenden; — waren alle aufgestanden, dann begann die Geißelung, sodass die Brüder parweise um den Kreis herumgingen, sich den Rücken blutig schlagend mit Geißeln, deren drei Riemen in Knoten mit vier eisernen Stacheln ausliefen, und dazu ein Leis singend; nach Beendigung derselben trat eine Pause ein, indem alle sich wider zur Erde warfen, dann auf die Knie sich stellten und sich an die Brust schlugen; darauf standen alle wider auf und es begann wider die Geißelung mit Absingung eines andern Leises, sodann wurde die Eingangshandlung widerholt, sodass das Ganze mit dem Hinwegschreiten übereinander schloss. — Wärend die Brüder ihre Kleider wider anzogen, wurde eine Kollekte unter den meistens sehr zalreichen Umstehenden für sie gesammelt: darauf trat einer auf eine Erhöhung und las einen angeblichen Brief Christi vor, den ein Engel vom Himmel heruntergebracht und auf den Altar St. Peters zu Jerusalem niedergelegt haben sollte; darinnen war gesagt, dass Gott aus Zorn wegen der Sünden der Christenheit seit einigen Jaren großen Jammer gesendet habe, dass er nur auf die Fürbitte der Maria und der Engel sein Strafgericht noch aufgeschoben. Wer diesem Briefe nicht glaube, der verfalle in Gottes Acht. Der Engel, Überbringer des Briefes, habe dem Volke eine Geißelfart angeraten von 34 Tagen zum Andenken an die 34 Jare, da Gott auf Erden ging, und zur Versönung mit Gott. — Darnach kehrten die Geißler in die Stadt zurück, und zogen spätestens am andern Morgen fort; denn länger als einen Tag und eine Nacht durften sie nicht an einem Orte verweilen. Die Lieder oder Leise der Geißler sind durchaus neu, aus der Bewegung selbst entsprungen; es sind echte Volkslieder, als solche von Mund zu Mund sich ändernd im Dialekte, in der Strophenfolge und in den einzelnen Versen. Sie bekunden in dieser ihrer Beschaffenheit die große Ausbreitung der Geißler, die Popularität, deren sie sich erfreuten. Diese war eine zeitlang über alle Maßen groß; man wonte dem ergreifenden Schauspiele ihrer blutigen Geißelungen mit bis zu Tränen gerürter Andacht bei; die Vorlesung des vom Himmel gekommenen Briefes brachte einen gewaltigen Eindruck hervor; man machte sich eine Freude und Ehre daraus, die Büßer zu bewirten. Wehe den Geistlichen, die es gewagt hätten, Zweifel über die Berechtigung der Geißlerfart und die Authentie jenes Briefes laut werden zu lassen! Man hätte ihnen unfehlbar gesagt: wer hat denn euch hergesandt? wer hat denn euer Evangelium besiegelt? Wussten doch die Leute, dass die Geistlichen zwar das Recht hatten, in die Gesellschaft einzutreten, dass sie aber nicht durften Meister werden, noch an ihrem heimlichen Rate teilnehmen.

Je größer die Bewunderung und Gunst war, welche sie sich anfänglich erworben, desto weniger war zu erwarten, dass sie sich lange auf derselben Höhe halten würden. Es mussten auch die Beiträge für diese Leute bald vielen lästig werden und dies auf die Stimmung gegen sie einwirken. Die Straßburger, durch deren Stadt in drei Monaten bei 9000 Büßer gezogen, wurden der Besucher

und der ganzen Sache müde. Nun durften die Geistlichen ihre rügende Stimme erheben und nach einem halben Jare hatte die Sache in Straßburg ein Ende. In Frankreich, wo sie ebenfalls sich ausgebreitet, wo man die deutschen Leise für sie übersetzt hatte, sprachen sich der König und die Universität sehr stark gegen sie aus. Kaum bedurfte es des Eintreffens einer Geißlerschar zu Avignon (woran auch viele Basler teilnahmen), um die Bulle Clemens VI. vom 20. Okt. 1349 zu veranlassen, wodurch alle diese Umzüge und Einrichtungen als auf Verachtung der kirchlichen Ordnung und Schlüsselgewalt gegründet, verboten und die weltlichen und geistlichen Obern angehalten wurden, sie zu unterdrücken.

So wurde die Bewegung zunächst in Deutschland nach und nach unterdrückt. Sporadisch und versteckt kommen diese Büßer noch am Ende des 14. und am Anfang des 15. Jarhunderts besonders in Thüringen als Kryptoflagellanten vor, wobei gegen sie eingeschritten wurde, und manche ihr Leben auf dem Scheiterhaufen endeten. Der Fluch, mit dem sie belegt worden waren, verhärtete sie in ihrer Richtung und trieb sie in bestimmte Opposition, wenn nicht gegen die Dogmen, so doch gegen die Hierarchie und Bußanstalt der Kirche. S. Förstemann a. a. O. S. 165. Das Verhör eines Geißlers im Anhaltischen aus dem Jare 1481 ist die letzte Spur derselben in Deutschland.

Von anderer Art waren die in Italien, Frankreich und Spanien seit dem Ende des 14. Jarhunderts entstandenen Gesellschaften, deren Ursprung, an sich dunkel, ebenfalls auf einen göttlichen Befehl zurückgefürt wurde. Christus und seine Mutter erschienen einem Landmanne; diese eröffnete ihm, dass Christus den Untergang der Welt beschlossen habe, jedoch auf ihre Fürbitte sie zu schonen geneigt sei. Als der Landmann sie um ein Rettungsmittel gebeten, befahl sie eine Geißelfart zu veranstalten. Neun Tage sollten die Teilnehmer in Prozession herumziehen, in weiße Leinwand gehüllt, und wärend dieser Zeit weder sich auskleiden noch auf bemauerter Erde schlafen, und überhaupt kein Haus betreten. Täglich sollten sie wenigstens drei Kirchen besuchen, eine Messe hören, fasten, barfuß einhergehen und das stabat mater und andere Gesänge absingen. Auch sollte an allen Orten, die sie betreten, alles Unrecht gesünt und verziehen werden. So sah man denn im Jare 1398 zunächst in Genua und im genuesischen Küstengebiete große Scharen solcher Büßer in lange leinene Gewänder gehüllt, welche auch den Kopf verdeckten und nur zwei Öffnungen für die Augen frei ließen, und mit Stricken sich geißelnd die erwänten Andachtsübungen verrichten; Priester und Bischöfe schlossen sich an sie an, und wer nicht mithkelt, geriet beinahe in den Verdacht der Ketzerei. Nachdem sie aber bis nach Rom gekommen und Bonifaz IX. 1399 einen der Anfürer hatte hinrichten lassen, verschwand die Schwärmerei bald. Es ist nicht unmöglich, dass Vincentius Ferrer an dem Hervortreten dieser Gesellschaft der sogenannten Bianchi Hauptanteil gehabt hat (s. d. Art. „Ferrer", Vinc.). Das Konzil von Constanz beschäftigte sich auch mit dieser großes Aufsehen erregenden Sache, denn es war überhaupt eifrig bemüht, die Richtung auf Neuerungen in engen Grenzen festzuhalten und sie nicht in die untern Klassen der Geistlichkeit und des Volkes hinabbringen zu lassen, wovon sein Benehmen gegenüber den bömischen Bewegungen den deutlichsten Beweis liefert. Ferrer wurde ersucht, vor dem Konzil zu erscheinen; als er dieser Einladung keine Folge leistete, ersuchten ihn Gerson und Peter d'Ailly, dem Geißlerwesen seine Gunst zu entziehen. Einen eigentlichen Beschluss gegen die Geißler fasste aber die Synode nicht. In Frankreich ergaben sich die Bußbrüderschaften des 16. Jarhunderts auch der Geißelung; sie wurden von Heinrich III. zu weltlichen Zwecken missbraucht, von Heinrich IV. verboten; teilweise haben sie sich in Südfrankreich bis auf die neuere Zeit erhalten.

Litteratur: Dr. E. G. Förstemann, Die christlichen Geißlergesellschaften, Halle 1828. Alle seit dem Buch von Förstemann veröffentlichten Arbeiten benutzte Dr. Zacher in seinem gründlichen Artikel über diesen Gegenstand bei Ersch und Gruber. S. dazu Döllinger in Raumers historischem Taschenbuch 1871, S. 324 ff.; Röhricht in Briegers Zeitschrift für Kirchengeschichte I, 313 ff.; Reuter, Geschichte der Aufklärung II, 214 ff., 370 n. 24.

Herzog.

Verzeichnis
der im vierten Bande enthaltenen Artikel.

Zusätze und Berichtigungen zu Band I—IV.

Band I.

Seite 192 Zeile 19 von unten lies: Tebeth statt Thebet. Ebenso S. 193 Z. 8 v. u. und öfter S. 458 ff.

Seite 458 Zeile 17 von oben lies: 198 statt 108.

Seite 461 Zeile 22 von unten lies: Tabâ statt Tabes.

Seite 462 Zeile 4 von unten lies: 164 statt 312.

Band II.

Seite 50 Zeile 5 von unten lies: 1856 statt 1586.

Seite 372 Zeile 24 von unten füge bei: Seit 1863 besteht wider privatim, seit 1869 öffentlich, eine in St. Petersburg domicilirte Gesellschaft zur Verbreitung der h. Schrift in Rußland, die bis zum Schluß des J. 1875 448,332 Exemplare von Büchern der h. Schrift in russischer und slowenischer Sprache verbreitet hat.

Band III.

Seite 64 zum Artikel Cajus: Ein Cajus wird im Anhange des Mart. Polykarp's als Bekannter des Irenäus und Abschreiber des Martyriums erwänt. — Lightfoot hat im Journal of Philology 1868 S. 98—112 die Hypothese aufgestellt und zu begründen versucht, daſs ein römischer Schriftsteller Cajus um das J. 200 über-

haupt nicht existirt habe, dass vielmehr der angebliche Cajus niemand anders sei als Hippolyt. Dieser habe den Dialog wider Proclus verfasst. Die Namen „Cajus" und „Proclus" seien fingirte, wie die des Jason und Papiscus. Diese Hypothese, so scharfsinnig sie durchgefürt ist und so willkommen sie wäre, um die Confusionen der späteren Überlieferungen zu beseitigen, scheitert an Tertull. adv. Valent. 5, Pseudotertull. adv. haer. 7 und höchst warscheinlich auch an Tertull. de bapt. 1, de praescr. h. 33, adv. Valent. 32.

Seite 110 Zeile 21 von unten lies: Richard Comero statt Archibald.
Seite 111 Zeile 5 von oben lies: Macmillan statt Maximilian.
Seite 277 Zeile 14 von oben lies: Clementien statt Clementinen.
Seite 372 am Schluss des Artikels Corvinus ist beizufügen: Dr. C. L. Collmann, *Anton Corvinus Leben*, in: Meurer, das Leben d. Altväter d. luth. Kirche. 1864, Bd. IV. Dazu Ztschr. f. histor. Theologie 1874, S. 105 ff.
Seite 382 Zeile 19 von unten lies: den Ciegode statt der.
Seite 383 Zeile 8 von oben lies: Generationen statt Jarzehnte.
Seite 462 Zeile 1 von oben fehlt das vor Alter.

Band IV.

Seite 56 Zeile 28 von oben lies: Rosenkreuz= statt Rosenkranz=Brüderschaften.
Seite 132 Zeile 18 von oben lies: Altarstätte statt Alterstätte.
Seite 174 Zeile 11 von unten lies: Bubers statt Kobers. Dazu: Buber verweist (Seite 15 Anm. 4) um das Geburtsjar des Elias L. zu bestimmen (mit König), auf den Schluss seines Liedes zu שערי דורא, wo er sich als 80 Jar alt „in Kraft" bezeichnet. Ist diese Zal richtig, so muss er, selbst wenn er jenes Lied erst in seinem Todesjare 1549 geschrieben hat, schon vor 1472, etwa 1469 geboren sein. Seine Übersiedelung nach Rom muß vor 1512 angesetzt werden. — Nach Buber übersetzte Elias L. übrigens nicht bloß die Psalmen, sondern auch die Thora mit den 5 Megillot und Hafttharot wortgetreu ins Deutsche, und zwar ebenfalls in seinem Alter.
Seite 259 Zeile 2 von oben. Von Ephräms Werk über das Diatessaron erschien eine lateinische Übersetzung aus dem Armenischen unter dem Titel: Evangelii concordantis expositio facta a S. Ephraemo. Venetiis apud Mechitaristas 1876 (von G. Moesinger). Cf. Moesinger, Monumenta Syriaca II. (Oenoponti 1878) p. VI.
Seite 261 Zeile 10 von oben. Nach Burgeß beizufügen: Ferry, Saint Ephrem poëte. Thèse. Paris 1877. XIII. 281, 8°. — Von Skat Rördam finden sich 10 Gedichte Ephrems rythmisch übersetzt mit Einleitung in Th. Tidskr. Kjöbh. 1878 4 u. 5.
Seite 334 Zeile 12 von oben. Der Satz: Dagegen trennt u. s. w. ist unwichtig. Der Text färt im vatikanischen Coder ebenfalls in einer und derselben Linie fort, pg. 607 col. a Z. 17 der Hdschr. (Bd. II, 337 der römischen Faksimile-Ausgabe)

εξ αυ|των υιουσ· λογοι νε
εμια υιου χελκεια·
και εγενετο κτλ.

Seite 438 Zeile 7 von oben lies: bis jetzt noch sechs Versammlungen gehalten: 1851 London, 1855 Paris, 1857 Berlin, 1861 Genf. 1867 Amsterdam, 1873 New-York.
Seite 462 Zeile 18 von unten lies: *'Ιεζεκιήλ* statt *'Ιεσεκιήλ*.
Seite 487 Zeile 1 von unten beizufügen: Vgl. besonders Fr. Nippold, Heinrich Niclaes und das Haus der Liebe, in d. Ztschr. f. histor. Theol. 1862 S. 323 ff.
Seite 500 Zeile 28 von oben lies: Die Abfassung des Genfer Glaubensbekenntnisses war Calvins Werk. Vgl. A. Rilliet et Th. Dufour, Le Catéchisme français de Calvin. Genève 1878. Georg.
Seite 513 zum Artikel Faustus: „Einen tractatus S. Fausti de Symbolo hat Caspari in der Bibliothek zu Albi in einem Coder des 9. Jarhunderts entdeckt und denselben kürzlich in der Tidssk. f. d. evang.-luth. Kirke |(Ny Raekke v. B 4. H. p. 543—567) mit Prolegomenen und kritischen Anmerkungen veröffentlich Diese Schrift stammt zweifelsone von Faustus von Reji und ist für die Geschich des Athanasianums von Bedeutung."
Seite 521 zum Artikel Felix I.: „Das in dem Brief des Felix I. an Maximus von Al xandrien enthaltene Glaubensbekenntnis, aus welchem bisher nur ein Bruchst bekannt war (in den Akten der ephesinischen Synode [Coleti T. II. p. 1056], Cyrill von Alex., Apolog. ad Anath. 6 [Coleti T. II p. 1379], lateinisch Marius Mercator [T. I p. 871 u. 948 edid. Migne]), findet sich vollständig syrischer Sprache in einem Mss. des brit. Museums (Wright, T. II in Cod. s 14, 633): „The Creed of Felix, bishop of Rome: ריתא דהימנותא דקדישא פילכס רישא ד[אפיסקפא דרהומא] Fol. 6b". Es ist aber bisher noch nicht v öffentlicht (S. Caspari, Taufsymbola III, S. 447). Über die angeblichen V folgungen Aurelians siehe d. Art. Aurelian Bd. II S. 1 f.
Seite 652 Zeile 18 von unten lies: Bonifas statt Bonifac.


203
H582
ed.2
v.4
Herzog, J.
Real-encyk
und kirche
NAME
DATE
Sue Wilson
710312

